

*À la mémoire de Cassandra Bouvier et Houria Mounni,
étudiantes de l'Institut des hautes Études de l'Amérique latine,
l'une historienne et l'autre sociologue, sauvagement violées
et assassinées en Argentine le 15 juillet 2011.*

**CAHIERS
DES AMÉRIQUES
LATINES** 67

2012 / 1

SOMMAIRE



Joelle,
Attention, quels sont les bons titres ? A comparer avec l'intérieur de l'ouvrage

CHRONIQUE

- **Réforme économique ou cure de minceur du modèle social ?
Les orientations du VI^e congrès du Parti communiste cubain** 9
par Jacques Marzin

DOSSIER

RELIGION ET SOCIÉTÉ EN AMÉRIQUE LATINE (XVI^e-XIX^e SIÈCLES) : TRACES ET DESTINS D'UNE « ORTHODOXIE COLONIALE »

- **Introduction** 23
par Juan Carlos Estenssoro Fuchs et Aliocha Maldavsky
- **Lire les catéchismes en suivant les sillons** 29
par Bérénice Gaillemin
- **Les franciscains et la construction de la société créole
de Nouvelle-Espagne au XVI^e siècle, à travers (et au-delà de)
la *Rhetorica Christiana* de Diego Valadés** 55
par Boris Jeanne
- **Les laïcs et l'évangélisation des Indiens
dans le Pérou colonial (XVI^e-XVII^e siècles)** 75
par Aliocha Maldavsky
- **Les frontières religieuses dans le Brésil du XVI^e siècle :
le chamanisme colonial des missionnaires jésuites
et des Indiens tupinamba** 89
par Charlotte de Castelnau-L'Estoile
- **Une Marianne chrétienne pour la République ?
La Vierge du Carmen et l'Indépendance du Chili** 115
par Jaime Valenzuela

ÉTUDES

- **Le Programme indien-andin des Nations Unies (années 1950-1960)** 137
par Chloé Maurel

- **Arts plastiques et rivalités internationales :
les contributions allemandes et françaises aux Biennales de São Paulo,
de la fin des années 1950 au début des années 1970** 163
par Élise Lanoë

- **Description ou prescription ? Les catégories ethno-raciales
comme outils de construction de la nation. Les recensements
au Belize, XIX^e-XX^e siècles** 183
par Élisabeth Cunin et Odile Hoffmann

- **Patrimonializar al indígena. Imagi-nación del multiculturalismo
neoliberal en Chile** 207
par Guillaume Boccara et Patricia Ayala

INFORMATION SCIENTIFIQUE

- **Lectures** 231

- Stefan Rinke, *Revolutionen in Lateinamerika. Wege in die Unabhängigkeit (1760-1830)*** 231
par Emmanuelle Sinardet

- Fred Halliday, *Caamaño in London. The Exile of Latin American Revolutionary*** 235
par Romain Robinet

- François-Michel Le Tourneau, *Les Yanomami du Brésil. Géographie d'un territoire amérindien*** 238
par Hervé Théry

- Bernard Tallet et Antonine Ribardière, *Atlas Mexico*** 240
par Claude Bataillon

- Adrian J. Pearce (ed.), *Evo Morales and the Movimiento Al Socialismo in Bolivia. The first term in context, 2006-2010*** 241
par Cécile Casen

- Federico Lorenc Valcarce, *La sécurité privée en Argentine. Entre surveillance et marché*** 243
par Julie Devineau

AUTEURS

247

CHRONIQUE

Jacques Marzin*

Réforme économique ou cure de minceur du modèle social ? Les orientations du VI^e congrès du Parti communiste cubain

Le VI^e congrès du Parti communiste cubain (PCC) s'est tenu du 16 au 19 avril 2011, 14 ans après le précédent qui avait encadré et tempéré les ouvertures économiques décidées dans l'urgence de l'effondrement du bloc soviétique et de la fin des accords économiques du Comecon. Il était annoncé depuis plusieurs années, mais fut longtemps repoussé pour des raisons diverses : incertitudes sur le sens et l'opportunité des réformes économiques, évolution des alliances internationales, transition de l'équipe dirigeante du pays, etc. La situation économique et financière de Cuba, très difficile, contraint toutefois à des changements profonds que l'État doit légitimer par une dynamique populaire. C'est la raison pour laquelle ce congrès a été organisé avec un processus de consultation inhabituellement transparent. Le texte qui suit a pour objectif d'en présenter les principales conclusions et se décompose en trois temps : tout d'abord, une brève analyse du processus organisationnel du congrès ; ensuite, une description de ses orientations majeures ; une réflexion, enfin, sur les défis auxquels demeurent confrontés le régime et la société à Cuba.

* CIRAD (Centre International de Recherche Agronomique pour le Développement)/UMR 5281 Art-Dév (Acteurs, ressources et territoires dans le développement).

Le processus organisationnel

Le processus organisationnel de ce congrès a été marqué par la production d'une première version de recommandations (*lineamientos*) en novembre 2010, qui a été discutée au sein des différentes instances – sections territoriales et sections des entreprises – du PCC au cours du premier trimestre 2011. Les retours de ces consultations (*contribuciones*) ont été analysés lors du congrès d'avril 2011 et partiellement intégrés dans la version finale qui est sortie un mois après le congrès¹. Cette publication, fort intéressante pour l'analyse du processus, compare la version initiale et la version finale en précisant le nombre de contributions qu'a recueilli chacun des 313 articles. Le nombre total est de 395 000 contributions².

Les articles les plus débattus

Première information : si le gouvernement et le PCC parlent d'enjeu économique³, les militants qui ont participé au processus sont essentiellement intervenus sur le modèle social. En effet, 50 % des contributions concernent les articles suivants : report du démantèlement progressif de la *libreta* (art. 174), contrôle des prix et des services non étatiques (art. 171), amélioration de la qualité des transports urbains (art. 250), ouverture des marchés de l'occasion pour les véhicules particuliers (art. 283) et de carburants alternatifs à l'électricité pour la cuisine (art. 299), revalorisation des carrières pour les métiers de l'enseignement (art. 145) et de la santé (art. 154), unification monétaire (art. 55). Si l'on ajoute l'amélioration des transports entre les provinces (art. 269), le développement du tourisme national – y compris vers l'étranger – (art. 265), la création d'un marché du logement entre particuliers (art. 297), l'amélioration des services d'urgence dans la santé sur l'ensemble du territoire (art. 155) et l'amélioration du service après-vente de l'électroménager (art. 249), ainsi que la revendication d'un salaire permettant de vivre décemment (art. 170), on atteint ainsi 66 % des contributions. Les difficultés du quotidien sont telles que la définition du nouveau modèle économique proposé par les instances supérieures du PCC ne semble pas constituer la priorité des Cubains, *a fortiori* de ceux d'entre eux qui n'adhèrent pas au PCC.

Une mobilisation variable selon les thématiques

Seconde information : le nombre de contributions classées selon les champs thématiques définis par le PCC permet de relever la mobilisation ou non de catégories professionnelles. D'abord, le champ de la culture – pourtant si

1. 181 des 291 propositions initiales (soit 68 %) ont été reformulées, 16 ont été fusionnées, 94 sont demeurées inchangées et 36 nouvelles propositions ont été incorporées.
2. Pour les besoins de l'analyse, seuls les 120 articles ayant fait l'objet de plus de 100 contributions (soit 97 % de l'ensemble des contributions) ont été analysés.
3. Le sous-titre du vie congrès est « La batalla económica constituye hoy la tarea principal ».



dynamique à Cuba et porté comme un étendard par les autorités – ne recueille que deux propositions, sans modification marquante par rapport aux politiques antérieures. Il est étonnant que le développement d'internet, la diversité culturelle ou la représentation du patrimoine culturel des minorités n'aient pas trouvé pendant ce congrès une place pour le débat. Par ailleurs, on peut noter que trois professions ou secteurs professionnels sont parvenus à y trouver un écho particulier : les scientifiques mettant en exergue les objectifs de la recherche (art. 129 à 139), le secteur du tourisme où l'accent est placé sur une montée en gamme de l'offre (art. 255 à 267) et l'agriculture (art. 179 à 213 ; art. 25, 27, 29, 37, 71, 136). Enfin, la politique industrielle et énergétique est dorénavant marquée par de fortes préoccupations environnementales (art. 218 à 250).

Les limites de l'exercice

La préparation de ce congrès et la publication de certaines de ces étapes sont à maints égards exemplaires. Cet exercice collectif, où la participation populaire est recherchée de manière à asseoir la légitimité des futures mesures qui en découleront, butte cependant sur deux principaux écueils. D'une part, beaucoup de flou imprègne la rédaction des articles qui relèvent plus souvent de la déclaration de principe que de la précision programmatique. Ainsi nombre de décisions sont-elles repoussées et déléguées aux instances centrales du PCC : par exemple sur le partage capital/travail (art. 42 à 44), sur le fonctionnement du système financier (art. 50 à 57), sur les modalités et le rythme de l'unification monétaire (art. 55) ou de la suppression de la « *libreta* » (art. 174). Par ailleurs, il n'existe pas de véritable hiérarchisation des priorités et la politique d'investissement en est un bon exemple, que ce soit dans l'agriculture (art. 179 à 213), dans le commerce (art. 304 à 309), dans l'industrie (art. 218 à 245), dans les transports (art. 269 à 286), en matière d'énergie renouvelable (art. 247) ou de recherche (art. 131, 133, 136, 137). Si tout est prioritaire, rien n'est donc réellement prioritaire.

Les orientations majeures du congrès

Le VI^e congrès du PCC marque toutefois quelques évolutions majeures. Afin de faciliter la lecture, celles-ci seront présentées selon trois grands volets – le modèle économique, le modèle social et l'agriculture – avant que soient analysées les différences entre version initiale et version finale des textes proposés.

Entre marché et planification : l'articulation improbable

Après avoir rappelé que l'économie cubaine restait socialiste et que la planification continuerait à y jouer un rôle central (art. 1 et 2), les décisions de ce Congrès montrent des inflexions substantielles. En premier lieu émergent des propositions majeures de réorganisation de l'économie. Un nombre important

d'articles concerne l'extension du domaine marchand – commerce de gros et de biens de production, commerce de détail sur les produits agricoles, les véhicules, le transport et le logement (art. 182, 183, 250, 286, 297) – et de l'initiative privée (art. 1, 178, 180), notamment dans les marchés de gros (art. 9) et dans les modes d'intéressement des salariés (art. 20) avec l'ouverture de la possibilité d'appels d'offre pour la mise en œuvre d'investissements étatiques (art. 128). L'accès direct au prêt bancaire pour les producteurs agricoles du secteur non étatique est aussi un élément extrêmement important (art. 50 et 53). Ensuite, il est explicitement prévu une substitution partielle de la propriété étatique des moyens de production par une propriété collective – coopératives de 1^{er} et 2nd degré au-delà du secteur agricole qui en était jusqu'à présent le principal bénéficiaire (art. 25 à 29)⁴. En contrepartie, le poids de l'État est appelé à se réduire, soit par une diminution de l'emploi public (art. 168 et 169) dans les administrations et dans les entreprises publiques du secteur productif, soit par la fin des subventions d'équilibre qu'il versait aux entreprises déficitaires ou pour la production de biens et services (art. 18). Cette évolution doit logiquement s'accompagner d'un recentrage de l'État sur ses fonctions régaliennes (art. 6, 12, 16, 32). Au-delà des coordinations marchande et étatique, une place nouvelle – bien que peu développée – est donnée à la régulation contractuelle entre parties (art. 10 et 122). Ici, il conviendra d'analyser comment l'articulation entre ces régulations sera mise en œuvre et, notamment, comment le droit s'adaptera à cette évolution. Enfin, le développement de zones franches (art. 103) semble indiquer que l'analyse de l'expérience des 15 dernières années en termes d'investissements étrangers à Cuba conduit le PCC à les canaliser dans des zones spécifiques.

Par ailleurs, trois choix principaux sont affirmés dans le secteur productif. La première constatation est que Cuba semble avoir renoncé, au moins provisoirement, à une politique industrielle ambitieuse, faute de marché intérieur suffisant et de compétitivité internationale. L'intégration à l'économie mondiale est donc clairement marquée par la volonté de développer l'exportation de services (main-d'œuvre et projets clés en mains) et de biens à haute valeur ajoutée – informatique, biomédecine, etc. (art. 76, 77, 80). Si ce choix est logique en termes de compétences internes, cette modalité d'insertion internationale imposera cependant de résoudre rapidement la question du différentiel énorme de rémunération des cadres cubains par rapport à leurs homologues étrangers. Par ailleurs, la seconde constatation concerne l'affirmation du choix d'une montée en gamme du tourisme. Autant ce choix est cohérent avec des tourisms spécifiques (comme le tourisme médical), autant il nécessite des investissements que l'économie cubaine

4. Les coopératives de 1^{er} degré sont celles que le pays connaissaient jusqu'alors (regroupement de personnes physiques sur le principe de « un homme, une voix »). Les coopératives de 2nd degré sont des coopératives de coopératives, qui permettront de mutualiser des fonctions ou des services.



semble incapable de faire actuellement. Il suppose aussi une plus grande et une meilleure offre de services (logements, restauration, déplacements, conservation du patrimoine) pour des touristes dépensant davantage et, par conséquent, plus exigeants. Enfin, l'agriculture doit parvenir à équilibrer sa balance commerciale (art. 87). Cela suppose, en particulier, de réussir l'accompagnement des réformes déjà entreprises (octroi de 10 % de la surface agricole utilisable à des usufruitiers) grâce à des investissements permettant d'élever la productivité d'une part et, d'autre part, grâce à des mesures améliorant le fonctionnement de l'approvisionnement en intrants et équipements (art. 182) et celui de la commercialisation (art. 183) des produits agricoles.

L'équilibre macro-économique demeure toutefois délicat. La situation difficile des comptes publics cubains imposait que fût érigé en règle l'équilibre des comptes de l'État (art. 40 et 46) et affirmée la nécessité d'une restructuration de la dette extérieure (art. 92 à 95). En l'absence de facilités de financements extérieurs, cette mesure d'ajustement structurel risque toutefois de compromettre durablement la croissance. C'est sans doute la raison pour laquelle de nombreux articles concernent la diversification et l'expansion de l'offre de crédit. Les réformes présentées antérieurement supposent que les acteurs privés assument une grande partie des investissements liés aux réformes. Étant donné que 50 années de régime révolutionnaire ont particulièrement limité l'accumulation individuelle de patrimoine, le système financier jouera un rôle crucial dans le financement de ces investissements privés (art. 50). Il faudra aussi, de surcroît, que les marges dégagées par les activités privées soient suffisamment importantes pour que ces crédits soient remboursés et que le risque inflationniste soit maîtrisé dans un contexte où l'augmentation des crédits ne se traduira pas immédiatement par une augmentation de l'offre disponible de biens de consommation et de services. Enfin, l'objectif d'unification monétaire (art. 55), encadré par la conditionnalité de l'existence de gains de productivité, reste difficile à atteindre au vu de l'état de l'économie. En effet, le système de double monnaie est un frein absolu au développement de l'économie visant le marché national : les activités productives ne peuvent en effet être rentables lorsque les investissements en biens de production sont payés en devises (CUC), alors que la commercialisation des biens produits s'effectue en monnaie nationale (avec un ratio de 27 pour 1). Il existe là une contradiction fondamentale entre le dualisme monétaire qui limite la rentabilité de l'investissement et la condition posée à l'unification monétaire, qui dépend des gains de productivité, eux-mêmes dépendants d'investissements que la situation actuelle rend impossibles.

De l'égalitarisme au ciblage des politiques sociales : quels effets sur la solidarité dans la société cubaine ?

La question de la fin de l'égalitarisme cubain mérite aussi d'être posée. La principale rupture dans le modèle social introduite lors de ce VI^e congrès concerne le basculement d'un système égalitaire – où tout le monde a accès aux mêmes prestations sociales – vers un système social limitant ses interventions aux plus défavorisés (art. 173)⁵ : fin de la « *libreta* » (art. 174) et développement de politiques sociales ciblées (art. 69). L'inégalité des salaires et des revenus (art. 49) est désormais actée : contrairement aux conclusions du V^e congrès qui avait maintenu une égalité salariale, l'introduction de l'impôt sur le revenu acquiert un rôle clairement redistributif (art. 57 et 60).

En outre, les collectivités territoriales acquièrent un rôle nouveau et majeur les posant en garantes de la cohésion sociale : planification territoriale (art. 5), production alimentaire complémentaire à l'offre existante si celle-ci s'avère insuffisante (art. 37 et 205), développement d'activités de tourisme (art. 243) afin de compenser une offre de travail insuffisante. Ces activités pourront être financées, entre autres dispositions, par l'instauration d'une taxe professionnelle (art. 21).

La troisième grande nouveauté de ce congrès, dans le domaine social, réside dans un transfert de charges inédit de l'État vers les travailleurs. En effet, il est prévu qu'une partie des charges sociales soient transférées du budget public vers les travailleurs par l'instauration de nouvelles cotisations sociales (art. 165), ce qui risque de constituer un frein à la croissance des salaires. De même, le système extrêmement généreux de formation professionnelle permanente, propre au modèle cubain, va être revu à la baisse : il est décidé de mettre fin à la course aux « sur-diplômes » de la part des travailleurs (art. 172), en donnant une priorité aux métiers de techniciens, et de poser des limites à la formation permanente (art. 153).

L'ensemble de ces évolutions, explicables par des raisons de crise économique et financière du régime, semble sous-estimer l'effet des politiques de ciblage sur les solidarités remarquables qui existent dans la société cubaine. À partir du moment où l'État, comme dans les démocraties occidentales, concentre ses politiques sociales sur les plus pauvres, les autres mécanismes de solidarité – au sein des entreprises, des Comités de la Révolution ou des Conseils populaires – risquent de s'affaiblir considérablement ; on renverra les individus aux guichets idoines de l'assistance sociale. La professionnalisation de l'accompagnement des personnes nécessiteuses qui en découlera conduira, comme ailleurs, à un affaiblissement des

5. Il faut sans doute lier la création de l'article 137 préservant la recherche en sciences humaines, qui n'existait pas dans la version initiale, aux inquiétudes de la société sur les conséquences de ces changements. En effet, cette période de transition des modes d'organisation économique et sociale modifiera profondément les équilibres de force actuellement en vigueur au sein de la société cubaine. Leur analyse est donc indispensable à la prise de décision publique.



liens sociaux qui sont particulièrement forts à Cuba et qui expliquent largement la pérennité de la Révolution.

Des attentes multiples vis-à-vis de l'agriculture

Les orientations du VI^e congrès sont multiples en matière agricole. Elles demandent à la fois à l'agriculture de contribuer à l'économie de devises par la substitution aux importations (art. 184), de créer des emplois (art. 197) et d'alimenter à bon marché la population cubaine grâce au contrôle des prix (art. 68, 71 et 190) et à l'éventuelle production locale par les Conseils populaires (art. 37 et 205), tout en maintenant – voire en développant et en diversifiant – ses créneaux d'exportations habituels comme le tabac, le rhum ou le sucre (art. 194, 195, 209). Elles confirment cependant le rôle du secteur privé: la production agricole de la part des petits agriculteurs (art. 2) est sécurisée, de même que l'usufruit octroyé afin de favoriser les investissements (art. 189).

Pour la première fois, les réformes concernent aussi bien l'amont que l'aval de la production agricole. La création de magasins d'intrants agricoles (art. 182 et 183) est enfin programmée: c'est une condition *sine qua non* de l'augmentation de la productivité dans l'agriculture cubaine. Cependant, leur approvisionnement dépendra – au moins dans un premier temps – de la capacité d'importation d'intrants et d'équipements, soit de l'équilibre des comptes extérieurs. Au-delà du discours écologique que l'on note autour des politiques industrielles, des investissements dans l'agriculture conventionnelle sont programmés, notamment dans la pétrochimie agricole en matière de production d'engrais azotés et de pesticides (art. 228 et 230). L'introduction de la notion de coopérative de second degré (art. 29) permettra à des coopératives de mutualiser des fonctions qu'elles ne pouvaient assurer seules (conseil technique, commercialisation, regroupement d'achats, mécanisation partagée, etc.)⁶ D'autre part, les coopératives seront plus indépendantes du ministère de l'Agriculture que par le passé (art. 180). Enfin, le pilotage du système de recherche et d'innovation impliquera une plus grande interaction avec les utilisateurs des résultats de la recherche (art. 134); une vision systémique de l'innovation y est développée (art. 136)⁷.

Finalement, une certaine normalisation économique du secteur agricole est mise en œuvre. L'article 17 met fin aux subventions d'équilibre récurrentes, qui permettaient à de nombreuses entreprises d'État ou coopératives – notamment du secteur agricole – d'éviter la faillite. Ces dernières seront désormais liquidées et non nationalisées; des réorganisations profondes sont donc à prévoir dans

6. Voir note 4.

7. « *En la actividad agroindustrial, se impulsará en toda la cadena productiva la aplicación de una gestión integrada de ciencia, tecnología, innovación y medio ambiente, orientada al incremento de la producción de alimentos y la salud animal, incluyendo el perfeccionamiento de los servicios a los productores, con reducción de costos, el mayor empleo de componentes de insumos de producción nacional, y del aprovechamiento de las capacidades científico-tecnológicas disponibles en el país.* »

le maillage coopératif des territoires ruraux. Si une politique fiscale spéciale et favorable s'applique à l'agriculture (et aux entités non étatiques) pour en favoriser la production (art. 58, 59 et 61), les coopératives seront maintenant soumises, comme les autres entités économiques, à la nouvelle taxe professionnelle (art. 21).

Les changements majeurs entre les deux versions

La comparaison de la version initiale et de la version finale des articles de ce congrès permet de souligner trois dynamiques principales, liées à la consultation de la base du PCC.

La première concerne la correction de l'extension significative du marché, qui est validée en même temps que tempérée par un contrôle de l'État et du parti (art. 2 et 71). Paradoxalement, de nombreuses demandes concernent la fin des subventions d'équilibre aux entreprises d'État déficitaires (art. 69), le développement du secteur non étatique (art. 25, 29, 278 et 308) et le renforcement de l'efficacité du secteur étatique (art. 70) – notamment dans le secteur du transport (art. 283). On peut supposer que cette articulation des régulations marchandes et hiérarchique, sans mécanismes institutionnels préétablis, posera de nombreux problèmes de mise en œuvre. Il faut aussi souligner l'absence de toute institution corporatiste (chambres consulaires) ou indépendante (autorité de régulation des marchés) pour assurer l'articulation des deux modes de régulation.

La seconde dynamique à l'œuvre concerne une revendication d'autonomie et de responsabilité des individus vis-à-vis d'un État-parti jusqu'à présent omnipotent⁸. Il concerne une demande de participation dans les entreprises (art. 4 et 139), dans le développement local et les collectivités territoriales (art. 5, 35 à 38), ainsi que dans le tiers secteur coopératif (art. 29). On peut noter que l'ampleur de ces revendications rejoint un débat interne au PCC sur le contrôle des moyens de productions entre des tenants d'un socialisme de marché contrôlé par l'État – et l'armée, à la mode chinoise – et ceux qui souhaitent une décentralisation et le développement de la propriété collective – coopérative – des moyens de productions. Ce débat sera d'autant plus fort que la préparation de qualité des ressources humaines de ce pays ne pourra s'accommoder *ad vitam aeternam* d'un *management* hiérarchique autoritaire des entreprises.

8. Les réformes portées par le PCC sont en effet contestées par un courant trotskiste latino-américain, qui dénonce une privatisation rampante de la société cubaine et le renoncement aux trois fondements socialistes du modèle économique et politique : la propriété étatique, la nécessaire direction du parti par la classe ouvrière et l'internationalisation de la réponse (López Eguía et Molina). Un courant interne au PCC défend une ligne d'inspiration titiste des réformes : le développement rapide de la propriété collective au détriment de la propriété étatique, la décentralisation de la gouvernance, la rénovation des modes de participation de la population aux prises de décision locale et nationale (Pedro Campos, Piñero Harnecker). Il est difficile de savoir ce que pèse l'une ou l'autre de ces lignes, mais elles représentent à coup sûr une avancée dans le développement démocratique et suscitent des débats dans l'île.



Enfin, l'ultime constat a trait à la transition d'une politique sociale égalitariste vers une politique d'assistanat ciblé sur les plus nécessiteux (art. 299). Cette transition s'accompagne d'un souci de justice sociale que l'on trouve dans la progressivité de l'élimination de la *libreta* (art. 174) ou dans l'équilibrage du rapport capital/travail, avec la nouvelle version de l'article 156 qui précise que le salaire doit couvrir les besoins de base des travailleurs et non pas seulement favoriser la productivité des entreprises. Cette revendication peut paraître contradictoire, mais se trouve pourtant au cœur de l'équilibre socio-économique cubain où les classes moyennes formées – porteuses de ces revendications – fournissent des services sociaux moins valorisés qu'ailleurs dans le monde aux actifs des secteurs primaires et secondaires peu productifs ou sous-employés, ainsi qu'à une élite ayant accès à des modes de rémunération non monétaires (véhicule, logement, devises par des missions à l'étranger, etc.).

Les défis à relever

Décider de profondes réformes alors que la situation économique et financière du pays reste particulièrement fragile est un pari osé. Cependant, nécessité faisant souvent loi, la crise peut permettre de bouger des lignes particulièrement statiques. Cela suppose néanmoins que les changements bénéficient d'une légitimité aux yeux de la population, autrement dit que les objectifs donnés aux réformes correspondent aux attentes de la population cubaine – dont la jeunesse n'a connu que la période spéciale en temps de paix. Les grandes orientations sont données par le congrès et l'on a pu noter précédemment comment elles pourront modifier profondément l'économie et la société cubaine. Quoi qu'il en soit, la responsabilité de leur mise en œuvre relève du PCC : de sa capacité à gérer les contradictions que génèrent les juxtapositions de modèle dépendra le succès des réformes. Trois d'entre elles, au moins, méritent d'être approfondies.

L'articulation marché/planification et la place des relations contractuelles

Les Cubains connaissent bien les politiques de correction des erreurs qui détricotent les réformes antérieures, notamment lorsque les réformes de 1993-1997 furent largement remises en cause, au cours de la dernière décennie (investissements étrangers, commercialisation des produits agricoles, travail à son propre compte, etc.). Les mutations proposées par le VI^e congrès s'inscriront-elles cette fois dans la durée afin que le modèle social cubain puisse être financé autrement que par une rente géopolitique (soviétique ou vénézuélienne) ? Ou, au contraire, ne constituent-elles qu'un ajustement temporaire permettant au modèle économique d'assainir ses finances ? Une partie de la réponse à ces questions dépendra de la capacité des autorités cubaines à gérer les points critiques suivants.

Cuba étant une île où le commerce transfrontalier est totalement contrôlé par les autorités, l'extension du domaine marchand dans une situation de pénurie potentielle – liée au manque d'intrants et de biens de production – peut avoir un effet générateur d'inflation. C'est la raison pour laquelle il est prévu une intervention de l'État sur la fixation des prix (art. 68 et 190 pour les produits agricoles) comme sur la gestion des importations (art. 84). L'arbitrage se fera-t-il alors en faveur de la consommation des ménages ou selon la rentabilité des activités économiques et de l'accumulation de capital productif? De même, si la gestion financière des entreprises semble sanctuarisée par l'article 14, la possible péréquation de la répartition des bénéfices par secteur (art. 22) est une épée de Damoclès sur la tête des entreprises bénéficiaires. La question de l'articulation des régulations marchandes et étatiques est donc centrale dans l'avenir des réformes lancées par ce congrès.

Les efforts continus et réussis de formation de la population cubaine achoppent également sur une organisation politique et économique fortement hiérarchique. Les individus, pourtant bien préparés, ne peuvent que rarement exprimer leur capacité d'innovation qui est sans cesse contrée par une réglementation débordante, une bureaucratie omniprésente et un contrôle politique permanent – y compris au sein des entreprises. Le congrès, comme on l'a noté, explicite clairement cette volonté de participation des individus à la vie économique (art. 4). Cependant, si la mise en œuvre des réformes reste entre les mains de ceux qui ont forgé leurs compétences managériales dans un système vertical et hiérarchique, les espaces de créativité risquent d'être peu nombreux. Par conséquent, la volonté de faire confiance aux individus et de laisser des espaces de créativité et d'innovation jouera un rôle fondamental dans la légitimation de ces réformes.

Enfin, le modèle social cubain repose largement sur une faible rémunération de ses cadres. Dans la perspective d'une plus grande insertion internationale de l'économie cubaine, l'augmentation de leur rémunération repose sur des gains de productivité de l'ensemble de l'économie. Or l'incantation à la formation et à l'effort ne produira pas plus d'effets dans le futur qu'elle n'en a obtenu dans le passé: les gains de productivité passeront nécessairement par des investissements permettant une plus grande mécanisation des processus productifs. La crise financière que traverse le pays obère cette capacité d'investissements tandis que le contexte global n'est pas favorable aux investissements directs étrangers. Ce ne sont pas les injonctions de l'article 271, qui conditionnent les futurs investissements aux économies réalisées dans le fonctionnement des entreprises, qui permettront de dépasser la contradiction. Des priorités d'investissement sont sans doute nécessaires afin d'éviter un saupoudrage qui n'amènera aucun gain de productivité.



Vers une plus grande séparation des pouvoirs ?

La seconde contradiction que devra gérer le PCC dans la mise en œuvre des réformes pensées au cours du VI^e congrès concerne la séparation claire entre les fonctions exécutives de l'administration et les fonctions productives des secteurs étatiques et non étatiques. Celle-ci est clairement précisée dans l'article 6, mais l'omniprésence historique du parti dans les entreprises et dans l'administration⁹ rendra la mise en œuvre de cet article particulièrement difficile dans la mesure où le leadership du parti dans la gouvernance de l'État n'est, quant à lui, pas remis en cause. Ceci exigera donc une volonté politique forte pour rompre avec les habitudes prises depuis plusieurs décennies.

L'intégration à l'économie mondiale

Enfin, le choix manifesté par le congrès d'améliorer les termes de l'échange de l'économie cubaine dans son insertion internationale rend urgente une modification de la politique de rémunération. En effet, les écarts de salaires sont particulièrement faibles dans l'île (environ de 1 à 10 pour les salariés en dehors des avantages en nature). La hiérarchie des salaires, contrairement au monde capitaliste, n'est donc pas en faveur des cadres. Or ce sont eux qui devront porter, en interne comme en externe, cette nouvelle stratégie. Comment peut-on imaginer que des cadres payés 50 ou 100 euros par mois, plus quelques avantages en nature, puissent résister à la corruption ou à l'exode quand ils négocient des contrats de plusieurs millions de dollars avec des cadres étrangers qui gagnent 100 ou 200 fois plus ? Ce sera, là aussi, un vrai défi que de gérer les carrières des cadres porteurs de cette conquête de marchés extérieurs (art. 74 et 75).

Conclusion

La situation économique et sociale impose aux autorités cubaines de rompre avec le *statu quo* antérieur et les orientations des réformes validées par le congrès sont significatives. La participation de la base du PCC au processus a infléchi la version initiale vers une plus grande prise en compte de la dimension sociale. Alors que le quotidien des Cubains demeure très difficile, l'équipe dirigeante du pays parviendra-t-elle à faire participer activement à ce gigantesque chantier de réformes une population largement accaparée par les difficultés du quotidien ?

La participation des jeunes générations est, en effet, un enjeu crucial alors même que le rajeunissement annoncé des instances dirigeantes ne s'est pas concrétisé.

9. Le PCC se trouve, de fait, en situation de concurrence avec le syndicat et place les entreprises sous une double tutelle administrative et politique. Dans l'administration, les directions techniques doivent négocier avec les cellules du parti les grandes orientations à prendre au sein de l'appareil d'État.

tisé lors de ce VI^e congrès. La génération des commandants de la Révolution ayant participé à la prise de pouvoir de 1959 est encore très présente et, pour avoir connu la période pré-révolutionnaire, se mobilise encore sur des idéaux de sacrifice et de nationalisme, consciente de ce que la Révolution a apporté au peuple cubain. Nés durant la si longue et si difficile période d'ajustement structurel du modèle économique cubain, les jeunes y sont sans doute nettement moins sensibles.

Le congrès d'avril 2011 marque également une évolution des valeurs de la société vers davantage d'autonomie et de responsabilité individuelle d'une part, vers une préoccupation plus forte des Cubains face aux questions environnementales d'autre part. Le texte définitif ouvre des perspectives qui devront être concrétisées par des textes législatifs et réglementaires; les instances du PCC chargées de les mettre en œuvre joueront donc un rôle très important. Il reste à savoir si le processus de mise en œuvre sera aussi participatif que la démarche de préparation du congrès. En effet, le bureau politique actuel est encore plus marqué que le précédent par la présence de militaires ou de civils ayant fait leur carrière dans les entreprises de l'armée: 8 sur 15 en sont issus – contre 6 sur 24 antérieurement – et la participation n'est pas leur culture. La mise en œuvre des réformes révélera donc si les orientations du VI^e congrès relèvent seulement d'un recul tactique et provisoire – comme en 1997 – ou si elles marquent l'émergence d'un nouveau modèle économique, plus participatif et plus décentralisé, susceptible de valoriser les efforts de long terme menés en matière d'éducation et de formation et permettant de financer les extraordinaires résultats du modèle social cubain.

DOSSIER
Religion et société
en Amérique latine
(XVI^e-XIX^e siècles) :
traces et destins d'une
« orthodoxie coloniale »

Dossier coordonné
par Juan Carlos Estensoro Fuchs
et Aliocha Maldavsky

Juan Carlos Estenssoro Fuchs*
et Aliocha Maldavsky**

Introduction

La recherche historique américaniste dans le champ du fait religieux à l'époque coloniale s'inscrit dans le paradigme de l'évangélisation et de la conversion des populations locales au christianisme. D'abord tributaire d'une histoire de l'Église au Nouveau Monde, souvent apologétique, l'historiographie du fait religieux, grâce à l'apport de l'anthropologie historique, s'est tournée vers une approche de la réception du christianisme de la part des populations indigènes vaincues, sans toujours échapper à une vision dualiste, entre résistance et assimilation. La quête des continuités est devenue alors la principale préoccupation des chercheurs. Ils ont vu dans l'objet des activités répressives contre les idolâtries des survivances directes des religions préhispaniques, et dans les advocations locales avant tout des syncrétismes¹. Même l'espace construit par l'Église catholique universaliste à l'aide de dévotions, principalement ibériques, telles que le culte des saints et de la vierge au moyen d'organisations confraternelles a été envisagé prioritairement dans la perspective de la reproduction des sociétés indigènes.

Inscrivant plus largement le processus d'évangélisation dans une histoire politique, culturelle et sociale de la colonisation, l'historiographie récente s'intéresse à la fois aux motivations des acteurs, qu'ils soient religieux ou laïcs, aux formes d'adaptation des méthodes et discours religieux à des contextes divers

* Université de Lille III.

** Université Paris Ouest-Nanterre.

1. Les travaux de Nathan Wachtel [1971] et Pierre Duviols [1972] sont, pour les Andes, représentatifs de cette veine historiographique.

dans l'espace et changeants dans le temps et aux usages et interprétations des populations évangélisées, souvent ambivalents².

Cette perspective conduit non seulement à restituer la complexité de ces sociétés coloniales, mais également à intégrer à l'étude du fait religieux américain, en tenant compte de sa spécificité liée au couple inséparable que forment colonisation et évangélisation, les développements d'une histoire plus vaste des rapports entre religion et société, dans un monde que l'on dit « connecté » dès le XVI^e siècle [Gruzinski, 2004; Subrahmanyam, 1997, 2007]. Ainsi, les bouleversements que connaît le christianisme européen aux XVI^e et XVII^e siècle, suite aux réformes protestante et catholique, la définition d'une nouvelle orthodoxie tridentine qui se diffuse en Europe et en Amérique, combinés aux nécessités d'une domination plus ferme des nouvelles sociétés américaines en formation, sont indissociables du catholicisme qui se développe en Amérique jusqu'à l'Indépendance. Comme le montrent Juan Carlos Estenssoro [2003], Danièle Dehouve [2004] et Paolo Broggio [2004] dans trois ouvrages récents, le catholicisme hispano-américain ne se développe pas en vase clos, détaché des influences et des changements doctrinaux ou pastoraux européens³.

Les auteurs participant à ce numéro proposent d'explorer les adaptations du discours religieux et des pratiques que suscite la diffusion de l'orthodoxie tridentine dans le contexte des sociétés coloniales américaines, mais aussi les décalages entre celle-ci et les expériences précédentes, ainsi que l'importance du rapport à l'Europe dans le catholicisme post-tridentin américain.

La complexité des situations et des processus à l'œuvre dans l'entreprise d'évangélisation, les interactions entre Européens et Indiens, sont à penser dans un contexte de domination d'une part, de fragilité d'autre part. L'évangélisation apparaît comme un point privilégié d'observation des processus de digestion, d'adaptations réciproques, comme de double lecture des objets et des situations produits dans le contexte de domination coloniale.

Les relations coloniales sont liées, soumises même, au travail de conversion qui suppose de définir l'autre du point de vue religieux. Indépendamment du fait que cette différence se transforme au contact du christianisme sans nécessairement devenir identique à celui-ci, la question a toujours été celle de la limite des transformations que l'évangélisateur et son message doivent subir pour une communication efficace. Charlotte de Castelnaud L'Estoile étudie les transforma-

2. Dans des registres différents, c'est ce que proposent Pierre Ragon [2003] et Thérèse Bouysson-Cassagne [1997; 2006; 2008]. Sur ces questions, voir également les travaux récents et moins récents d'Axtell [1985], Saignes [1999], Pompa [2003], Wilde [2009], mais aussi les propositions des époux Comaroff [1991; 1997].

3. Le dernier numéro de la revue *Mélanges de l'École française de Rome* [Broggio, Castelnaud-L'Estoile, Pizzorusso, 2009] sur l'administration des sacrements en Europe et en Amérique insiste également sur ce contexte.



tions d'un jésuite au contact des Tupi dans le Brésil du xvi^e siècle et les interprétations par ces derniers du discours religieux, en invitant à réfléchir sur l'aptitude des contextes américains dits de « frontière » à produire à la fois des adaptations de la part des missionnaires et des réponses de la part des Indiens à la situation coloniale. Il en résulte la création d'un « chamanisme colonial », interprété différemment par les religieux et les Indiens selon leurs objectifs et le rapport de force dans lequel ils se trouvent.

Les populations indigènes n'ont pas été seulement des récepteurs passifs ou des résistants ; sans leur participation aucune communication efficace n'aurait été envisageable. Bérénice Gaillemain le prouve grâce à une nouvelle lecture des manuscrits dits « testériens », des catéchismes pictographiques particulièrement complexes à dater et à déchiffrer. Sa proposition d'une lecture fondée sur l'identification de phonogrammes s'appuyant sur les pictographies dans un but mnémotechnique invite à reconsidérer la signification de ces documents et à émettre des hypothèses sur leurs usages, leurs auteurs et leurs usagers. Les Indiens ont ainsi activement participé à l'élaboration de ces instruments de l'évangélisation, « manuscrits hybrides », objets complexes qui cristallisent la domination coloniale à travers l'imposition d'un discours religieux et la capacité des Indiens à se l'approprier et à le transformer.

L'art rhétorique est indispensable pour garantir la conversion à condition d'articuler les contenus chrétiens à une réalité locale. Pour que la persuasion puisse agir, l'évangéliste doit maîtriser la langue, mais sans lui faire violence pour que les catéchumènes puissent y reconnaître la leur. La conversion met donc au centre l'intermédiaire. L'œuvre de Diego Valadés permet à Boris Jeanne de mettre en évidence la complexité de la réalité coloniale et l'impossibilité de la réduire à la seule opposition entre Espagnols et Indiens. Il rend compte de l'émergence du groupe créole (les Espagnols américains) qui, identifié aux ordres mendiants, se sépare nettement de la tradition des anciens conquistadores pour devenir le bras qui relie Rome et la Nouvelle Espagne. Tout en soutenant cette dimension internationale, les franciscains créoles s'érigent, d'une part, en cœur d'une société spécifiquement locale qui a réussi grâce à eux pleinement sa christianisation et, de l'autre, en moteur de conversion poursuivant une expansion civilisatrice à visée universelle. Dès le xvi^e siècle se produit donc un dédoublement des rapports coloniaux caractéristique de l'Amérique coloniale. La transformation religieuse perpétue néanmoins une dépendance symbolique des sociétés converties en même temps que l'émergence d'intermédiaires religieux sur place ouvre un horizon d'autonomie créole, non indigène, vis-à-vis de la métropole.

La charité joue un rôle dans la construction d'une distinction religieuse entre les Indiens, considérés comme néophytes, et les Espagnols, assimilés à des dévots, qu'ils soient *encomenderos* au xvi^e siècle, ou marchands au xvii^e. Aliocha Maldavsky montre combien l'adhésion des laïcs espagnols à l'élaboration d'un

espace christianisé en Amérique, par l'intermédiaire d'une participation financière à l'évangélisation, va de pair avec l'affirmation de leur statut de dominants et constitue une véritable voie de légitimation sociale.

Jaime Valenzuela pose la question des avatars du catholicisme créole dans la perspective d'Indépendance et de l'État-nation. Il dévoile les mécanismes de l'invention d'une tradition permettant de construire une identité nationale républicaine, catholique et militaire au Chili. Celle-ci intervient malgré la rupture avec le régime et les traditions coloniales, avec néanmoins la contrainte supplémentaire de devoir donner un caractère fondateur et autochtone à une dévotion venue d'un pays voisin. Il montre les instrumentalisation successives de la mémoire historique pour donner une continuité et une dimension collective à une réalité fragmentaire et restreinte.

BIBLIOGRAPHIE

- **AXTELL James**, *The Invasion Within. The Contest of Cultures in Colonial North America*, New York, Oxford, Oxford University Press, 1985.
- **BOUYSSÉ-CASSAGNE Thérèse**, « De Empedocles a Tunupa : evangelización-hagiografía y mitos », in BOUYSSÉ-CASSAGNE Thérèse (dir.), *Saberes y memorias en los Andes. In memoriam Thierry Saignes*, Lima, IFEA, 1997, p. 157-212.
- **BOUYSSÉ-CASSAGNE Thérèse**, « Le Diable en son royaume », *Terrain* 1/2008 (n° 50), p. 124-139.
- **BOUYSSÉ-CASSAGNE Thérèse**, **HARRIS Olivia**, **PLATT Tristan**, *Qaraqara-Charka. Mallku, Inka y Rey en la provincia de Charcas (siglos xv-xvii). Historia antropológica de una confederación ayмара*, Lima-La Paz-Fife, IFEA-Plural editores, CIAS Université de Saint Andrews, 2006.
- **BROGGIO Paolo**, *Evangelizzare il mondo. Le missioni della Compagnia di Gesù tra Europa e América (secoli xvi-xvii)*, Roma, Carocci, 2004.
- **BROGGIO Paolo**, **CASTELNAU-L'ESTOILE Charlotte de**, **PIZZORUSSO Giovanni** (dir.), *Administrier les sacrements en Europe et au Nouveau Monde : la Curie romaine et les dubia circa sacramenta*, *Mélanges de l'École française de Rome, Italie et Méditerranée*, MEFrim, 121, 2009.
- **COMAROFF Jean et John L.**, *Of Revelation and Revolution*, vol. I, *Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*, Chicago, University of Chicago Press, 1991 ; vol. II, *The Dialectics of Modernity on a South African Frontier*, Chicago, University of Chicago Press, 1997.
- **DEHOUE Danièle**, *L'évangélisation des Aztèques ou le pêcheur universel*, Paris, Maisonneuve & Larose, 2004.
- **DUVIOLS Pierre**, « Religions et répression dans les Andes aux xvi^e et xvii^e siècle », *L'Ethnocide à travers les Amériques*, Paris, 1972, p. 93-105.
- **DUVIOLS Pierre**, *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial. « L'extirpation de l'idolâtrie » entre 1532 et 1660*, Lima, [1971], 2008.
- **ESTENSSORO FUCHS Juan Carlos**, *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los Indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*, Lima, IFEA, 2003.
- **GRUZINSKI Serge**, *Les quatre parties du monde. Histoire d'une mondialisation*, Paris, Éditions de la Martinière, 2004.
- **POMPA Cristina**, *Religião como tradução. Missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*, São Paulo, Edusc, 2003.
- **RAGON Pierre**, *Les saints et les images*



du Mexique : XVI^e-XVIII^e siècle, Paris, l'Harmattan, 2003.

- **SAIGNES Thierry**, « The colonial condition in the Quechua-Aymara Heartland (1570-1780) », in Frank Salomon et Stuart B. Schwartz (dir.), *The Cambridge history of the native peoples of the Americas. Volume III, South America*, Cambridge, Cambridge university press, 1999, p. 58-137.
- **SUBRAHMANYAM Sanjay**, « Connected histories : Notes towards a reconfiguration of Early Modern Eurasia », *Modern Asian Studies*, vol. 31, n° 3, (Jul. 1997), p. 735-762.
- **SUBRAHMANYAM Sanjay**, « Holding the World in Balance : The Connected Histories of the Iberian Overseas Empires, 1500-1640 », *The American Historical Review*, vol. 112, n° 5, 2007, p. 1359-1385.
- **WACHTEL Nathan**, *La vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la conquête espagnole*, Paris, Gallimard, 1971.
- **WILDE Guillermo**, *Religión y poder en las misiones de Guaraníes*, Buenos Aires, Editorial San Benito, 2009.

Prier en suivant les sillons : lecture d'un catéchisme pictographique mexicain conservé à Berlin

Les catéchismes testériens sont de petits carnets dont le texte n'est pas rédigé en caractères latins mais au moyen de pictographies. Celles-ci sont peintes à l'encre ou à la peinture, en noir ou en couleurs. De la même manière que les catéchismes imprimés dès l'arrivée de l'imprimerie en Nouvelle-Espagne, les testériens livrent à leur lecteur un ensemble de développements édifiés sur certains traits caractéristiques du dogme catholique. Les *doctrinas* ou *cartillas* imprimées, versions alphabétiques des testériens, servaient à l'apprentissage du catéchisme, en premier lieu obligatoire avant le sacrement du baptême. Utilisés de manière différente, les testériens devaient servir à tout catéchumène analphabète. En permettant de lire et relire d'une manière alternative, ils fournissaient un appui mnémotechnique important et favorisaient l'apprentissage de mémoire des textes du catéchisme. Ces carnets pouvaient donc compléter un enseignement délivré à l'oral par les religieux auprès de populations encore non familiarisées avec les caractères latins.

Dans l'actualité, on compte aujourd'hui une vingtaine d'exemplaires, conservés dans différentes institutions européennes et américaines [Glass, 1975 ; Normann, 1985]. La comparaison de chaque manuscrit, d'un point de

* Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative (UMR 7186), Université Paris Ouest Nanterre La Défense, École doctorale «Milieux, cultures et sociétés du passé et du présent ».

vue stylistique, iconographique et linguistique a permis d'effectuer des regroupements, révélant ainsi le recopiage qui avait été pratiqué au cours du temps à partir d'éventuels prototypes, et ce du XVI^e jusqu'au XIX^e siècle [Normann, 1985 ; Gaillemin, à paraître (a)].

Les images qu'ils contiennent devaient certainement rappeler l'iconographie des grandes toiles utilisées par les missionnaires, celle des tympanes ou de l'intérieur des églises. Le nom même de « testérien » a d'ailleurs été donné à ce corpus car cet enseignement par l'image est une technique généralement attribuée au frère Jacobo de Testera. Ce missionnaire arrivé à Mexico dès 1529 utilisait en effet de grandes toiles peintes qu'il commentait¹ à ses ouailles afin de permettre, à défaut de parler la langue des Indiens, l'explication de la doctrine chrétienne [Mendieta, 1870, liv. III, chap. XXIX]. Mais le support comme la technique d'élaboration des testériens diffèrent des toiles peintes utilisées par Testera. Leur format est nettement plus petit et ils fonctionnent comme de véritables livres, dont le lecteur tourne les pages et suit le texte. En effet, bien que d'un carnet à l'autre les pictographies détaillent de manière plus ou moins approfondie les phrases des prières, nous affirmons qu'il s'agit de véritables textes écrits au moyen de pictographies. Pour désigner ces manuscrits, nous gardons néanmoins l'épithète testérien qualifiant en général ces catéchismes.

D'un point de vue méthodologique, nous cherchons à comprendre le fonctionnement des images en tant que signes scripturaux et non en tant que simples illustrations. Les images peuvent alors être décrites comme des logogrammes, c'est-à-dire des « images-mots ». Leur rôle est de rappeler et d'illustrer, parfois mot à mot, le contenu des textes religieux. Dans le cas des phonogrammes, il s'agit encore de pictographies mais celles-ci sont utilisées seulement pour le son véhiculé par le nom de l'objet représenté (système du rébus). Ces « images-sons » devaient apporter des précisions linguistiques en cas de doute entre deux mots ou bien écrire des particules, prépositions ou autres conjonctions difficilement représentables. Les prières catholiques ont la spécificité de devoir être apprises par cœur. Elles sont en cela différentes des autres récits pictographiques contenus

1. Bien que le rôle du frère Testera, quant à l'origine des catéchismes dits testériens, soit contesté, on parle aujourd'hui d'une écriture « testérienne ». Le collectionneur français Joseph Alexis Aubin [Aubin, 2002 [1884], p. 33] distinguait déjà en 1884 les figures purement testériennes des doctrines présentant des images phonétiques (il les appelle « doctrines mixtes » et « doctrines phonétiques »). Aussi, et toujours à propos des peintures utilisées par Testera, John Glass ajoute : « *It seems evident, however, that these paintings were representative or allegorical and should not be confused with the pictorial catechism painted in mixed mnemonic, rebus, ideographic, and phonetic systems in what is now generally comprehended under the term Testerian writing* » [Glass, 1975, p. 283]. « Il semble évident, néanmoins, que ces peintures étaient représentatives ou allégoriques et ne peuvent donc être confondues avec les catéchismes pictographiques peints selon des systèmes alliant des procédés mnémotechniques, des rébus, des idéogrammes et des phonogrammes, généralement désignés de nos jours sous le terme d'écriture testérienne. »



dans les codex traditionnels, dont seuls quelques nœuds narratifs sont transcrits. Alors que le lecteur devait antérieurement faire des lectures différentes, augmentant ou simplifiant son récit suivant son auditoire ou autres variables, les textes contenus dans le catéchisme ont conduit à l'élaboration d'une écriture particulière, certainement nouvelle, qui permettait d'écrire, même approximativement, des sons évoquant les mots appropriés à replacer à un endroit précis dans un texte fixe et immuable. Sans forcément connaître les caractères latins, les Indiens pouvaient donc avoir recours à ces carnets. Ils leur fournissaient une aide précieuse qui s'inscrivait directement dans le labeur de l'apprentissage.

Afin de détailler la technique scripturale employée dans ces manuscrits, et dans le but de présenter la méthode d'analyse la plus adaptée à l'étude de ce corpus de catéchismes testériens pour lequel nous ne possédons quasiment aucun renseignement en termes de datation, d'autorité et d'usage, nous présenterons ici les caractéristiques d'un exemplaire en particulier. Malgré son apparence atypique, nous verrons que certains traits, relatifs à son iconographie et à la fonction des pictographies qui le composent, sont récurrents et communs à tous les exemplaires du corpus. Ceux-ci peuvent et doivent absolument être pris en considération afin de mieux développer une technique d'analyse appropriée à ces outils d'évangélisation originaux. Cette nouvelle méthode, grâce à laquelle il est possible de considérer la langue dans laquelle les pictographies ont été écrites, est le fruit d'une réflexion élaborée au regard des précédentes méthodes employées pour l'analyse et la description de ce catéchisme. En retraçant l'histoire et le contexte de son déchiffrement, nous en présenterons les propriétés physiques, iconographiques et scripturales.

Les précédents de la recherche

Le testérien dont il est ici question est actuellement conservé à la Staatsbibliothek de Berlin (Humboldt Fragment 16). Le numéro 817 lui a été donné dans le recensement effectué en 1975 par John Glass. À la différence des autres catéchismes pictographiques, il ne se compose que d'une seule feuille qui a peut-être été isolée d'un groupe d'autres feuillets aujourd'hui disparus. Alors que les autres manuscrits ont été peints sur du papier européen, le support de ce catéchisme a été fabriqué à l'aide de fibres d'agave. Par ailleurs, les dimensions de ce morceau de papier (35 cm x 45 cm) sont supérieures à celles, plus modestes (8 cm x 15 cm en moyenne), des autres carnets. Des marques d'usure permettent d'affirmer que cette grande feuille a été pliée en huit pendant une longue période (planche I).

Ce catéchisme présente la particularité d'avoir été peu étudié. Néanmoins, deux personnages notables l'ont décrit au cours du XIX^e siècle. Tout d'abord, Alexandre Von Humboldt a acheté le manuscrit et en a donné une brève description. Par la

suite, l'ethno-historien, archéologue et linguiste Eduard Seler a consacré à la fin du XIX^e siècle un bref article à sa description et à sa remise en contexte.

Humboldt : « un calendrier hiéroglyphique chrétien »

En 1803, Alexandre Von Humboldt (1769-1859) achète aux enchères les documents de l'astronome et archéologue Antonio León y Gama (1735-1802)². Ceux-ci proviennent de la célèbre collection Boturini rassemblée entre 1736 et 1742. Ils sont aujourd'hui conservés au sein de la collection de l'ancienne Bibliothèque royale de Berlin, actuelle Staatsbibliothek de Berlin³. Le testérien qui fait l'objet de cet article en fait partie.

Dans son ouvrage, intitulé *Vues pittoresques des cordillères, et monuments des peuples indigènes de l'Amérique*, paru en 1816, Humboldt publie une brève description de ce manuscrit. Il est particulièrement intéressant de constater que le collectionneur le dépeint comme un « calendrier hiéroglyphique chrétien » [Humboldt, 1816, p. 304]. L'ouvrage d'Humboldt s'inscrit dans un contexte d'investigations tout à fait adapté à cette caractérisation. Le terme « hiéroglyphique » fait penser aux récentes découvertes effectuées dans le domaine de l'écriture égyptienne. La célèbre pierre de Rosette a été découverte quelques années plus tôt, en 1799, et le *Précis du système hiéroglyphique* de Champollion paraît en 1824. En soulignant le caractère hiéroglyphique de ce document, Humboldt suit déjà l'intuition selon laquelle il s'agit d'une écriture : « les figures sont au simple trait, et dépourvues de couleurs comme dans quelques bandelettes de momies égyptiennes ; c'est de l'écriture plutôt que de la peinture » [Humboldt, 1816, p. 304].

De plus, si Humboldt a pensé en premier lieu à un calendrier, c'est sans doute parce que les recherches méso-américaines d'alors étaient centrées sur les pictographies présentes sur les bas-reliefs des sites mayas ou sur les codex récemment mis au jour. Humboldt, toujours dans le même ouvrage, inclut d'ailleurs la reproduction de quelques pages du Codex de Dresde, acquis en 1739 par la bibliothèque de Dresde. L'emplacement des dates était aisément identifiable grâce aux cercles et barres (chiffres) qui accompagnent les signes logographiques des différentes unités temporelles ou des noms de jours. De la même manière, le testérien de Berlin comporte un grand nombre de chiffres, évoqués par l'intermédiaire de cercles. Mais poursuivant la description sommaire de ce qu'il croit être un calen-

2. La *Descripción histórica y cronológica de las dos piedras* (pierre sacrificielle massive et calendrier solaire), élaborée par Antonio León y Gama et parue à Mexico en 1791 est une des premières œuvres portant sur la culture mexicaine.

3. « La collection complète est composée de 100 000 documents et manuscrits. Elle comprend les manuscrits qu'Humboldt a trouvés, achetés ou collectionnés durant ses voyages en Amérique du Sud, en Russie et en Sibérie, et qu'il a rapportés ou envoyés à Berlin. Elle est composée [...] de quatorze manuscrits aztèques illustrés », Weber, 2004, p. 3.



drier, Humboldt interprète à tort ces chiffres comme des indications des jours de fêtes.

En décrivant ce document, Humboldt n'avait peut-être pas pris connaissance du *Catálogo del Museo histórico indiano* du Cavaliere Boturini, publié en 1746. Sa collection lui ayant été confisquée par l'administration du vice-roi en 1742, il y décrit certaines pièces de mémoire. Dans la liste des divers manuscrits et des objets qu'il avait pu réunir, Boturini évoque, sans plus de détail, un « *pedazo de mapa con figuras, y cifras en papel indiano. Demuestra parte de dichos Misterios* » (« *morceau de carte avec des figures, et des chiffres sur papier Indien. Il montre une partie des dits Mystères* ») [Boturini, [1746] 1933, p. 54]. Cette description succincte est placée à la suite de celle d'autres documents à contenu religieux; l'auteur fait donc bien référence aux Mystères de la foi chrétienne. Cette courte notice fait sans aucun doute allusion au catéchisme conservé à Berlin, unique exemplaire testérien à avoir été peint sur « papier indigène ». Bien qu'il le nomme « Mapa », Boturini avait pressenti le caractère religieux du manuscrit. Quant aux Mystères évoqués, nous verrons un peu plus loin que Selser est le premier à en avoir percé le sens.

Selser : sens de lecture, contenu et style des pictographies

Sens de lecture

Le catéchisme conservé à Berlin présente l'originalité d'avoir été étudié par Eduard Selser (1849-1922). Ce chercheur, dont les études ont contribué à des avancées inestimables dans le domaine de l'archéologie, de l'ethno-histoire et de la linguistique méso-américaine s'est en effet penché en 1893 sur la description du manuscrit. En réalité, le court article dévolu par l'américaniste à ce morceau de papier d'agave fait partie d'un plus vaste ensemble d'articles proposant une analyse des différents fragments issus de la collection Humboldt. Cette collection de seize documents coloniaux était alors conservée à la Königliche Bibliothek de Berlin.

En premier lieu, Selser identifie le sens de lecture du document. Les pictographies ne se lisent pas de gauche à droite mais selon un sens de lecture tout à fait traditionnel, employé par les scribes Indiens avant la conquête. Suivant cette lecture, dite « en boustrophédon⁴ », les lignes, dégagées ici par une suite de vignettes rectangulaires, se lisent alternativement de gauche à droite puis de droite à gauche (fig. 1). De la sorte, et à la différence des autres testériens, à moins qu'il ne s'agisse de la page centrale d'un carnet, aucun autre feuillet ne pourrait en augmenter l'épaisseur sans en perturber la lecture. La connaissance que Selser avait

4. Le mot boustrophédon, du grec βους « bœuf » et στροφή, « action de tourner », désigne une forme d'écriture suivant laquelle les lignes se déroulent sans interruption de gauche à droite et de droite à gauche, comme les sillons d'un champ.

acquise suite à son étude des codex mixtèques a certainement facilité sa compréhension du sens de lecture de ce manuscrit. Avant cette courte étude, il avait déjà publié en 1887 une étude portant sur le codex Borgia [Seler, 1904-1909]. Comme de nombreux codex mixtèques, ce manuscrit précolombien de nature rituelle et divinatoire contient certaines séquences écrites elles aussi en boustrophédon.

FIGURE 1. SENS DE LECTURE ET DÉCOUPAGE DES DIFFÉRENTES VIGNETTES COMPOSANT LE MANUSCRIT.

1	2	3	4	5	6	7
13	12	11	10	9	8	
14	15	16		17	18	
23	22	21	20	19		
	24	25	26	27	28	29
	35	34	33	32	31	30
36	37					

Contenu catéchétique

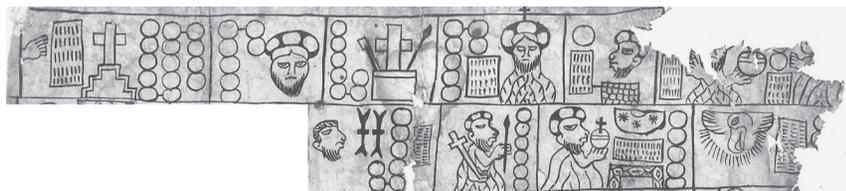
Grâce à cette clé de lecture, Seler a pu identifier facilement le thème du manuscrit testérien. Les cercles indiquant des nombres permettent en effet de comprendre qu'il s'agit en premier lieu d'une liste de quatorze énoncés (fig. 2, 3 et 4) suivis d'une seconde liste, contenant dix phrases (fig. 5 et 7). Dans le détail, les quatorze premiers cercles sont suivis dans la vignette suivante de sept autres cercles. Ces sept cercles sont répétés une deuxième fois, puis une troisième. La lecture se poursuit par une vignette ne contenant cette fois-ci qu'un cercle, puis deux, puis trois (aujourd'hui effacés) et ce jusqu'à sept. En réalité, Seler a compris que la séquence indiquait les quatorze articles de la Foi qui, dans les textes de la Doctrine chrétienne, se subdivisent en sept articles concernant la divinité de Dieu et sept autres concernant son humanité⁵. Le scribe a donc commencé par écrire le nombre quatorze (vignette n° 1), puis sept (n° 2), encore sept (n° 3) : il s'agit du total et des deux subdivisions. Puis il a écrit à nouveau le chiffre sept (n° 4), toujours suivi de la pictographie faisant allusion à la « divinité », c'est-à-dire l'image de Dieu, nimbé, représenté dans une sorte de face à face avec le lecteur. Cette vignette, indiquant le premier sous-total, permet d'annoncer clairement les sept vignettes suivantes, c'est-à-dire les sept premiers articles de la Foi : 1. croire en un seul Dieu Tout-puissant (n° 5); 2. que Dieu est Père (n° 6); 3. Fils (n° 7) et

5. Soulignons que le terme « article » revient dans chacune des vignettes de la première partie. Le substantif est écrit au moyen d'une forme oblongue, représentant certainement une feuille de papier sur laquelle sont disposés des traits verticaux ou horizontaux qui renverraient à de l'écrit. Ce mot « article », n'est jamais peint de la même manière. La pictographie peut être présentée de manière horizontale ou verticale et épouser différentes dimensions. L'espace est donc vivant et offre au lecteur une multiplicité de points de vue.



4. Saint-Esprit (n° 8) ; 5. croire que Dieu a créé le ciel et la terre, les choses visibles et invisibles (n° 9) ; 6. qu'il est Sauveur (n° 10) et 7. Glorificateur (n° 11).

FIGURE 2. LES SEPT PREMIERS ARTICLES DE LA FOI. VIGNETTES 1 À 11.



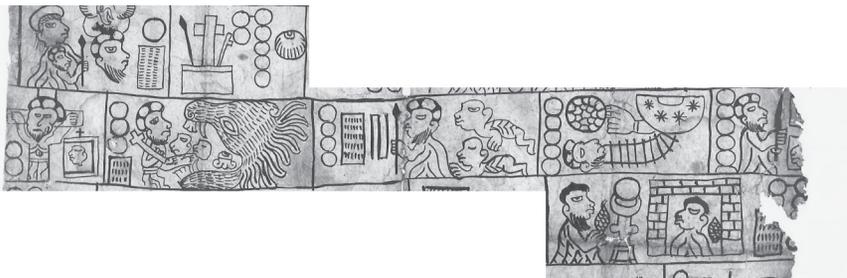
Les articles 2 et 3 (vignettes n° 6 et 7) ont été écrits sur la partie de la feuille la plus déchirée. Nous ne pouvons aujourd'hui que les deviner. Le quatrième article de la Foi est lisible (n° 8), malgré la quasi-absence des cercles (deux seulement sont discernables). Dans la même vignette, un aigle est placé dans un demi-cercle rayonnant. Il n'est ici pas surprenant de voir dépeinte la colombe du Saint-Esprit sous des traits aquilins⁶. Si, dans le monde précolombien, le jaguar était traditionnellement associé à la terre, l'aigle est l'animal que l'on associait à l'astre solaire. Puisque l'oiseau guerrier prend dans le catéchisme la place de la colombe du Saint-Esprit, cette image, hybride, fait vraisemblablement allusion au dieu du soleil. Or, depuis la Conquête, dans le cadre du dualisme chrétien, les populations indiennes assimilent l'image du Christ au soleil alors que la lune est associée à la Vierge Marie. « *Installé au sommet du vieux panthéon d'antan, Dieu gouverne désormais l'ensemble des divinités mineures*⁷ » et l'assimilation faite entre Tonatiuh-Huitzilopochtli et le Saint-Esprit revêt dans notre manuscrit un caractère tout à fait concret. Humboldt avait d'ailleurs ajouté à ce propos qu'à l'époque, « *le christianisme se confondait avec la mythologie* » et que les missionnaires eux-mêmes « *favorisaient... ce mélange d'idées, de symboles et de cultes*⁸ ».

Naturellement, cette première séquence est suivie d'une autre liste de sept, constituée des sept derniers articles (fig. 3) : 1. Croire à l'incarnation de Jésus-Christ par la vertu du Saint-Esprit ; 2. Croire qu'il est né de la Vierge Marie, sans

6. On retrouve cette représentation de l'aigle au sein des vignettes n° 8 « Croire que Dieu est Saint Esprit » et n° 13 « Croire que Dieu en tant qu'homme a été conçu par l'oeuvre du Saint Esprit ».
7. Dictionnaire des mythologies, Flammarion, p. 32. À ce sujet, voir Burkhart, 1988 et 2001. En ce qui concerne l'époque actuelle, voir Figuerola, 1996, p. 129-158 et Stresser-Péan, 2005.
8. Humboldt, 1816, p. 305. Cet aigle est représenté pour le quatrième article de la Foi « croire que Dieu est Esprit Saint » ainsi que « Le premier, croire que notre seigneur Jésus-Christ, en tant qu'homme, a été conçu par l'oeuvre du Saint-Esprit ».

que celle-ci perde sa virginité⁹; 3. Croire qu'il a souffert, est mort et a reçu une sépulture (n° 14); 4. Croire que son âme est descendue aux Limbes pour sortir les âmes des Saints Pères (n° 15); 5. Croire qu'il est ressuscité d'entre les morts le troisième jour par sa propre vertu (n° 16); 6. Croire que quarante jours après sa résurrection, il est monté au ciel et est assis à la droite du Père; 7. Croire qu'il reviendra à la fin du monde pour juger les vivants et les morts, les bons et les mauvais (n° 17).

FIGURE 3. LES SEPT DERNIERS ARTICLES DE LA FOI. VIGNETTES 12 À 19.



Pour le septième article, le jugement de Dieu est dépeint au moyen de la figure du Christ portant dans sa main une épée. Il fait face à deux petits cadres dont il ne reste aujourd'hui que les contours. Des visages de profil (on peut encore deviner l'un des deux) renvoyaient certainement aux « vivants » et aux « morts ». Comme le visage du Christ précédemment représenté dans une sépulture surmontée d'une croix, un des visages devait avoir les yeux fermés.

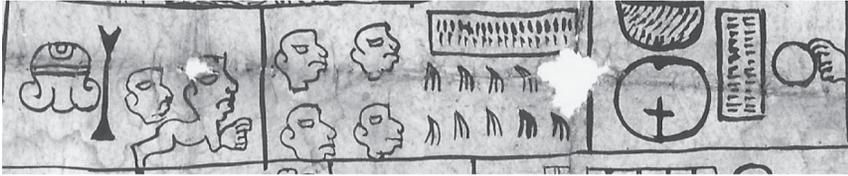
Les articles de la Foi se concluent parfois par une sorte de courte conclusion. Elle semble ici être résumée dans la vignette suivante (n° 19). Celle-ci débute par le chiffre 7 mais il ne s'agit peut-être pas du septième article. En effet, le compte est erroné puisque le premier et le deuxième article ont été fondus en un seul. Dans cette courte phrase, il est expliqué que Dieu donnera la gloire éternelle du ciel aux bons, ceux qui respectent ses commandements, alors qu'il infligera une peine éternelle en Enfer aux mauvais, parce qu'ils ne les ont guère respectés (fig. 3). Les « bons » sont représentés au moyen d'un personnage tenant dans sa main un épi de maïs et faisant face à ce qui pourrait être interprété comme un ostensor. En revanche, un autre épi est disposé à côté du personnage représentant

9. Ces deux articles sont inscrits dans la même vignette, n° 13, ce qui implique un décalage au niveau du compte des cercles puisque le suivant, normalement le troisième, est précédé de deux cercles et non trois.



les « mauvais ». Celui-ci est par ailleurs représenté à l'intérieur d'un édifice de brique, possible référence à l'emprisonnement et à la punition¹⁰.

FIGURE 4. SUITE ET FIN DES ARTICLES DE LA FOI. VIGNETTES 20 À 22.



Les vignettes suivantes, 20, 21 et 22, sont *a priori* plus énigmatiques. Elles ont d'ailleurs posé problème à Selser qui n'en fournit qu'une description succincte. Comme lui, nous pensions initialement qu'elles renvoyaient toutes au jugement dernier et à la menace de l'Enfer. Une nouvelle lecture nous fait désormais pencher vers une autre hypothèse : il s'agirait de trois articles supplémentaires, qui complètent parfois la liste des quatorze articles de la Foi. La transition avec les quatorze précédents est d'ailleurs indiquée par le dessin d'une main. Ce déictique en image signale le début d'une nouvelle séquence narrative ; on retrouvera une représentation similaire de main, plus loin, pour indiquer le début d'une nouvelle liste de préceptes. Il est en effet possible d'ajouter ces quelques phrases, comme Molina l'a d'ailleurs fait dans sa *Doctrina* de 1546 : « et je crois en la Sainte Église, en la rémission des péchés, en la résurrection des morts et en la vie éternelle ». La croix inscrite dans un grand cercle (vignette 20) ferait ainsi référence à l'Église. La rémission des péchés serait symbolisée par les touffes d'herbe¹¹ qui elles-mêmes renverraient au balayage, et donc au pardon. Elles sont disposées à côté de quatre têtes humaines, probables images de pécheurs (n° 21). La résurrection des morts et la vie éternelle, résumées dans la vignette 22, seraient alors évoquées au moyen d'un personnage rampant à côté d'une autre tête. Ils font vraisemblablement référence aux morts, à côté desquels ont été placés un signe abstrait non identifié – un verrou en métal selon Selser – et l'image d'un cœur stylisé renversé, afin d'écrire le mot « âme » (ce signe est également peint précédemment, dans

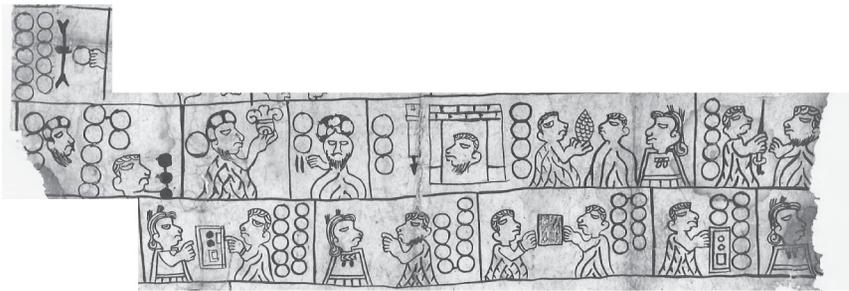
10. Notre interprétation diffère de celle de Selser. Alors qu'il n'identifie pas le personnage tenant l'épi de maïs dans les mains, Selser interprète l'homme circonscrit à l'intérieur de l'édifice comme le « bon » : « *Then comes a house, containing a man, behind whom is a sign like an ear of maize [...], as an expression for 'receiving honor'. The whole probably signifies a good man. Then follows a picture which I can not exactly explain, and this is followed by the bearded face of a priest who seems to proffer the same sign for 'honouring'* » [Selser, 1904, p. 225].

11. Alors que Selser interprète ces signes comme les flammes de l'Enfer, nous avons pensé dans un premier temps à des mèches de cheveux. S'il s'agissait du jugement dernier, les « chevelures » *tzontli*, qui plus est placées à côté de têtes chauves, pouvaient évoquer le verbe « juger », *tzontequi*, littéralement « couper les cheveux ».

la vignette n° 17, à l'intérieur de la gueule du monstre de la terre, symbole des limbes dans lesquelles le Christ est allé chercher les âmes des justes morts avant la résurrection).

À cette série d'images concernant les articles de la Foi, succède une vignette contenant dix cercles qui indiquent le début de la deuxième liste, celle des dix commandements de la loi de Dieu (fig. 5).

FIGURE 5. LES DIX COMMANDEMENTS DE LA LOI DE DIEU. VIGNETTES 23 À 34.



À nouveau, le lecteur non averti ne pourrait comprendre la suite logique de l'énoncé. En effet, les dix commandements se subdivisent eux aussi. Les trois premiers se rapportent à l'honneur de Dieu alors que les sept autres concernent l'amour que tout bon chrétien doit témoigner à son prochain (d'où les chiffres trois et sept qui suivent immédiatement la vignette contenant les dix cercles). Les dix commandements sont ensuite énoncés, chacun étant isolé dans une vignette contenant un nombre et un ensemble pictographique généralement évocateur. Ainsi, la première vignette de cette liste (n° 25) correspond à l'énoncé : « tu aimeras le Dieu unique de tout ton cœur ». La figure divine déjà rencontrée, représentée cette fois-ci de profil, porte dans sa main le symbole du cœur peint à deux reprises dans les articles de la Foi. Il a l'attitude du récipiendaire d'une offrande, en l'occurrence celle d'un cœur, ici symbole de l'amour du bon chrétien. Contrairement aux âmes peintes précédemment de la même manière, ce cœur-ci est peint « à l'endroit ».

Dans la vignette suivante (n° 26), Dieu est représenté de face. Une main semble sortir de son corps, désignant deux traits verticaux. Cette représentation abstraite fait vraisemblablement référence à l'adverbe « en vain » car il s'agit ici du commandement « tu ne prononceras pas le nom de Dieu en vain ». Alors que dans d'autres testériens, certaines pictographies peuvent faire ici référence au mot « prononcer » (dans ce cas, une virgule de la parole sort de la bouche du blasphémateur) ou bien à la forme négative de la phrase (un personnage tourné dans le



sens inverse de celui de la lecture indiquera « ne... pas »), seuls les mots « Dieu » et « en vain » semblent ici notés.

Le troisième commandement (n° 27), « tu sanctifieras les dimanches et les fêtes », est écrit au moyen de la tête d'un homme (il n'est pas nimbé), située à l'intérieur d'un bâtiment à côté duquel est peinte une sorte de tourelle. L'édifice fait sans doute allusion à une église, lieu de célébration des messes durant les jours de fêtes et les dimanches. Nous avançons également l'hypothèse selon laquelle, plutôt que d'une tourelle, il s'agirait ici d'une flèche, dont la pointe est dirigée vers le bas. La flèche, *mitl* en nahuatl, pourrait alors indiquer ici le son/mi/ contenu dans le terme *domingo*, dimanche¹². Ceci semble vraisemblable car, s'il s'agissait d'une tourelle, celle-ci aurait sans doute été accolée à l'édifice dans lequel se trouve la tête d'homme. Ce principe selon lequel des pictographies – des phonogrammes – sont peintes afin de pouvoir écrire certains sons sera détaillé plus bas.

Le quatrième commandement (n° 28) – pour lequel le peintre semble avoir oublié de tracer un trait le séparant du précédent – « tu honoreras ton père et ta mère », est écrit au moyen de trois personnages. L'un d'entre eux, en signe d'obéissance, tend à un couple représentant ses parents un épi de maïs.

Pour le cinquième (n° 29), « tu ne tueras point », une épée tenue par un premier personnage est repoussée de la main par le second.

Le sixième, « tu ne forniqueras point » est lacunaire (n° 30); seule la représentation d'une femme reste discernable. En revanche, le septième (n° 31) montre un homme désignant un objet rectangulaire *a priori* abstrait (fig. 6). Selon Seler, ce rectangle, que l'on retrouve quasiment tel quel dans le dixième commandement (n° 34) (« tu ne convoiteras point les biens d'autrui »), représente la serrure d'une porte ou un coffre stylisé (Seler, 1904, p. 226-227). Il pourrait aussi s'agir de représentations de plans de terrains et de maisons, vus de dessus et de côté, selon la perspective indigène, comparables à ceux qui apparaissent souvent dans les manuscrits historico-cartographiques coloniaux. Comme ce pourrait être ici le cas, des chiffres, toujours symbolisés par des cercles, donnent la plupart du temps les dimensions de ces champs. Le vol, ou bien seulement le désir des biens d'autrui, devient donc compréhensible grâce à l'emploi de ces pictographies.

12. Seler interprète aussi ce signe comme une flèche. Enveloppée, celle-ci indiquerait le verbe « garder, consacrer » : « [...] *then what seems to be an arrow well wrapped, which is probably meant to express 'to keep, or hallow'* », Seler, 1904, p. 226.

FIGURE 6. LES BIENS D'AUTRUI. VIGNETTES 31 ET 34.



Le huitième commandement (n° 32), « tu ne donneras pas de faux témoignage » est illustré au moyen de deux hommes se faisant face et tenant chacun un objet carré raturé. Cet objet fait sans doute référence à des témoignages écrits fallacieux. La vignette suivante (n° 33) correspond au commandement prohibant la convoitise de l'épouse d'autrui; le scribe a ainsi figuré un homme désignant de la main une femme. Tout au long de ce manuscrit, jamais la forme négative des phrases n'est transcrite de manière pictographique.

FIGURE 7. LES DIX COMMANDEMENTS DE LA LOI DE DIEU SE RÉSUMENT EN DEUX COMMANDEMENTS. VIGNETTES 35 À 37.



Les trois vignettes suivantes (n° 35, 36 et 37) illustrent les dernières phrases qui clôturent l'énoncé des commandements (fig. 7). Ceux-ci se résument en effet en deux commandements : « aimer Dieu de tout son cœur et son prochain comme soi-même ». L'avant-dernière vignette, abîmée, ne montre désormais qu'un cœur alors que la suivante présente au lecteur deux hommes face à face.

Un manuscrit original : le plus ancien du corpus ?

Le style des pictographies peut être comparé à celui des codex traditionnels mexicains. Dans son article, Seler décrit d'ailleurs le style comme ancien, donc proche de la tradition pictographique précolombienne. Selon lui, les autres testériens (notamment ceux conservés actuellement à la Bibliothèque Nationale de France à Paris) auraient été élaborés par des prêtres européens alors que celui-ci l'aurait été par des Indiens. Plus particulièrement, le style du manuscrit, proche



du style des codex mixtèques, a conduit Seler à comparer les pictographies avec le texte en caractères latins d'un catéchisme traduit en mixtèque, le *Catecismo en Idioma Mixteco*, imprimé à Puebla en 1839 [Seler, 1904, p. 222]¹³.

Parmi la vingtaine de carnets encore localisables aujourd'hui, sept exemplaires sur vingt (celui-ci et les n° 816, 823, 825, 832, 841 et 842) ont été écrits en boustrophédon. Sur ces sept exemplaires, six ont été assemblés par Normann en 1985 dans un même groupe (« groupe Icazbalceta ») [Normann, 1985]. La majorité des membres de ce groupe ont été datés de la fin du XVIII^e ou du début du XIX^e siècle. L'exemplaire de Berlin n'a pas été associé à ce groupe. Il fait partie d'un groupe de catéchismes dont le style et l'iconographie ne peuvent être reliés à d'autres exemplaires. Son iconographie, comme le matériau qui le constitue, sont en cela révélateurs.

Outre ces quelques considérations techniques, il est nécessaire de préciser qu'il s'agit souvent des seuls renseignements que nous possédons concernant les testériens. Parfois, il est ajouté que l'un d'eux possède des gloses inscrites en caractères latins, en espagnol, nahuatl ou mazahua. D'autres fois, une signature énigmatique clôt le texte pictographique. Mais tout ceci est exceptionnel; ces informations sont ici absentes et compliquent encore la datation de cet exemplaire. À l'instar des autres, ce manuscrit a été isolé de son contexte lors de sa collecte. La date d'élaboration est donc inconnue. Comme l'a habilement démontré Normann, ces documents sont parfois des copies de manuscrits plus anciens, élaborées jusqu'au XIX^e siècle. L'initiative remonterait au XVI^e siècle mais rares sont les indices permettant de l'assurer. Seuls les témoignages de quelques chroniqueurs incitent à le croire. Au final, des analyses du papier ôteraient-elles tout soupçon? Ne pourrait-on pas peindre aujourd'hui sur un papier ancien? Inversement, même si une datation du XIX^e siècle était établie, le phénomène de la copie n'interdirait-il pas de réduire l'apparition du phénomène à une date si récente?

La combinaison de plusieurs indices permettrait d'argumenter en faveur d'une datation plus précise. C'est ce que nous avons essayé de faire au sujet d'autres testériens du corpus, suivant en cela les travaux de Normann [1985] et croisant différents indices tels que le contenu et l'analyse de certains ensembles pictographiques [Gaillemain à paraître (a); Gaillemain à paraître (b)]. Dans le cas du testérien conservé à Berlin, un premier argument de datation pourrait être celui du contenu catéchétique. Néanmoins, dans ce cas précis, aucun indice n'est véritablement livré. Ce testérien donne en effet à lire les quatorze articles de la Foi suivis des dix commandements. Or, ces deux textes prennent place dans tous les catéchismes imprimés que nous avons pu consulter. Ils sont présents chez tous les auteurs, franciscains, dominicains ou jésuites, ont été traduits

13. Bien que l'intention semble *a priori* bonne, nous verrons plus loin que Seler n'a néanmoins pas pris en compte le texte mixtèque mais sa traduction castillane.

rapidement, et notamment en nahuatl. Il était nécessaire de les connaître avant comme après le Concile de Trente. Ces deux listes étaient d'ailleurs déjà présentes dans les catéchismes utilisés en Espagne au début du XVI^e siècle, comme celui de Pedro de Veragüe ou Pedro de Alcala (1505). Durant le concile de Séville (1512), leur importance avait été mise en avant et le deuxième concile provincial de Mexico (1555) a souligné l'importance d'un tel enseignement¹⁴. Néanmoins, ces deux textes sont tout aussi importants que celui des prières principales ou des commandements de l'Église, des sacrements, etc. Le plan du catéchisme testérien de Berlin, quoique peut-être tronqué puisque déployé ici sur un feuillet unique, correspond à celui qui était enseigné dès les premières années de l'évangélisation par les missionnaires ayant pris part à cette conquête spirituelle. En conséquence, la feuille sur laquelle sont peints ces textes catholiques a certainement été isolée d'un groupe d'autres feuillets aujourd'hui disparus. Comme nous l'avons dit précédemment, les feuillets n'étaient alors pas reliés, le sens de lecture interdisant la constitution d'un carnet. D'autres feuillets pouvaient néanmoins compléter le groupe, précéder cette planche et contenir les prières principales (Notre Père, Ave Maria, Credo et Salve Regina). Initialement, l'ensemble de feuillets se terminait peut-être par les commandements de l'Église, les sacrements, les œuvres de miséricorde, les péchés et les vertus ainsi que la confession générale¹⁵.

Un deuxième argument qui, lui, corrobore l'hypothèse octroyant à cet outil une nette ancienneté, est celui de la confection sur papier d'agave [Schwede, 1916, p. 35-55]. L'ancienneté de cette technique d'élaboration et son remplacement très rapide par le papier européen incite à penser qu'il s'agit d'un des exemplaires les plus anciens du corpus. Il est en effet le seul à avoir été peint sur un tel matériau [Glass, 1975].

En second lieu, son iconographie est elle aussi unique. Aucun autre testérien ne semble provenir de cet exemplaire, et celui-ci n'a peut-être jamais été copié. Les symboles et détails peints (comme le cœur, les vêtements et les coiffures des personnages, etc.) ainsi que le sens de lecture ont été rapprochés par Seler de l'iconographie contenue dans les codex mixtèques. Une étude plus poussée de

14. [...] *ordenamos, que de aqui adelante, todos los Rectores, y Curas de Animas, Religiosos y Confesores [...] sean diligentes en enseñar a sus Parroquianos [...] como se han de santiguar, y signar con la señal de la Cruz [...] los Artículos de nuestra Santa Fè Católica [...] los Mandamientos, y Santos Sacramentos de la Iglesia, y en los diez Mandamientos de nuestra Ley Christiana [...] los siete Pecados mortales [...] las Obras de misericordia [...] y les enseñen la Confesion general, y las Virtudes Theologales y Cardinales, y los Dones de el Espíritu Santo, y todo lo sobredicho enseñen en latin, y en romance, y a los Indios en su lengua, porque mejor lo puedan saber, y retener; y asimesmo les informen, como han de servir a nuestro Señor con todos sus cinco sentidos naturales, y que les digan las Oraciones de el Pater noster, Ave Maria, Credo, y Salve Regina en latin, y en romance, y a los Indios en su lengua [...].* [Concile provincial, [1555] 1769, p. 38-42].

15. Ceci correspond au plan-type des *Doctrinas* imprimées au XVI^e siècle.



l'iconographie pourrait peut-être appuyer l'hypothèse bien que, dans le cadre de copies, celle-ci puisse être conservée à travers les siècles.

Ces éléments combinés, ajoutés à l'emploi d'une iconographie dans laquelle certains symboles semblent *a priori* les héritiers de l'iconographie précortésienne permettent de faire remonter son élaboration à une date ancienne. Bien qu'une datation reste difficile à établir pour le moment, nous pouvons néanmoins croire qu'il fait partie des exemplaires les plus anciens du corpus des catéchismes testériens encore localisables aujourd'hui. Il est ainsi possible de situer son élaboration aux débuts de la « conquête spirituelle » de la Nouvelle-Espagne.

La question du phonétisme

La fonction phonétique est celle que Joaquín Galarza et Aurore Monod décrivent comme « la fonction qui lie la prononciation d'un terme désignant l'objet représenté à la prononciation d'un terme comme signifiant tout ou partie du signifiant du premier » [Galarza et Monod, 1980, p. 82]. Cette fonction n'a jamais été envisagée par les chercheurs qui se sont intéressés à ce document. Certains usages de pictographies phonétiques ont néanmoins été décrits par les chroniqueurs dès le xvi^e siècle, comme fray Gerónimo de Mendieta. Dans son ouvrage *Historia Eclesiástica Indiana* [1870, liv. III, chap. XXVIII], celui-ci donne un exemple désormais fameux de ces jeux phonétiques ou rébus utilisés par les Indiens (les pictographies d'un « drapeau », *pantli*, suivi d'une « figue de Barbarie », *nochtli*, auraient servi à écrire « Pater noster »). Ce rébus n'a été retrouvé dans aucun catéchisme testérien. Il semble néanmoins que la technique ait été employée. Selon Glass, cette fonction phonétique de l'image est rare au sein des catéchismes. De nombreux chercheurs continuent à nier l'existence de phonogrammes testériens, ou du moins à en minimiser l'utilisation. Nous pensons néanmoins que différentes hypothèses peuvent être énoncées à ce sujet.

Tout au long de sa carrière, Seler a affirmé que l'écriture maya était idéographique et non phonétique. De la même manière, lorsqu'il décrit les pictographies de ce catéchisme, il avoue son impuissance à expliquer la présence de certaines d'entre elles. Néanmoins, jamais il n'évoque le fait que ces dessins inexplicables pourraient jouer le rôle de phonogrammes, suivant le principe du rébus. Alors que la comparaison stylistique avec les codex mixtèques lui avait fait choisir, pour le contenu catéchétique, un catéchisme traduit en mixtèque, l'auteur ne donne aucune proposition de lecture en cette langue indienne. Il prend pour point de départ de son interprétation la partie espagnole d'un catéchisme imprimé en 1839 à Puebla¹⁶. Il aurait néanmoins été judicieux de comparer les pictographies avec le texte mixtèque lui-même, et non sa traduction. Seulement de cette façon,

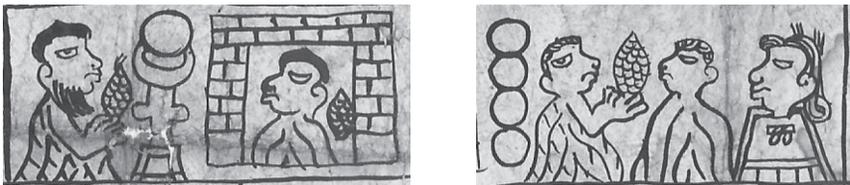
16. Il s'agit du *Catecismo en el idioma...*, Puebla, 1837.

et suivant le présupposé de Seler, le caractère purement logographique (et non phonétique) des pictographies aurait pu être certifié. Ceci aurait aussi pu lui permettre de s'apercevoir du caractère phonétique de certaines pictographies.

De notre côté, afin de démontrer que l'écriture testérienne, et en particulier celle de ce manuscrit, n'est pas purement logographique mais qu'elle combine des logogrammes à des phonogrammes, nous avons procédé à une comparaison du texte pictographique avec celui de différentes doctrines. Ne connaissant pas la langue mixtèque, nous avons utilisé des doctrines traduites en nahuatl et publiées au Mexique au XVI^e siècle. Nous avons choisi le fameux *Catecismo Breve* du franciscain fray Alonso de Molina imprimé en 1546. Ce catéchisme était très utilisé par les franciscains. Il était, en outre, destiné aux débutants et sa rédaction avait été sollicitée lors de la *Junta Eclesiástica* de la même année. Rédigé en nahuatl et en espagnol, cet ouvrage est aujourd'hui connu grâce au *Códice Franciscano* publié par Joaquín García Icazbalceta [1941]. Il semble le plus approprié à ces images dont la facture paraît ancienne. D'autre part, le contenu des autres principaux catéchismes du XVI^e siècle diffère sur quelques points. Dans ceux du dominicain fray Alonso de Córdoba [Medina (1544 et 1548) 1987] et dans celui du franciscain fray Pedro de Gante [(1553) 1981], les phrases « *Los siete pertenecen a la divinidad* », « *y los otros siete a la santa humanidad de nuestro señor Jesucristo* » et « *Los que pertenecen a la divinidad son estos* » ne sont pas détaillées alors qu'elles sont traduites dans le catéchisme de Molina et qu'elles sont aussi écrites au moyen de pictogrammes au sein des vignettes n^o 2, 3 et 4 du catéchisme de Berlin (fig. 2). Le lien entre ce testérien en particulier et l'ordre franciscain peut donc être présumé. Ce n'est pas très surprenant puisque le catéchisme de Molina était le plus utilisé et a été de nombreuses fois réédité. Son utilisation permet toutefois de détailler quelques hypothèses relatives à l'utilisation de ce système d'écriture en rébus.

Le maïs : logogramme et phonogramme

FIGURE 8. DON ET RESPECT : LES ÉPIS DE MAÏS. VIGNETTES 19 ET 28.





Dans les vignettes n° 19 et 28 (fig. 8), une forte charge symbolique est associée au maïs. Alors qu'il est seulement disposé à côté d'un homme « mauvais », un autre épi est tenu dans les mains d'un « bon », respectueux des articles de la Foi. Le précieux épi est également offert par le bon chrétien respectueux du quatrième commandement : « tu honoreras ton père et ta mère ».

FIGURE 9. LA « TOUTE-PUISSANCE » DU DIVIN : LES GRAINS DE MAÏS. VIGNETTES 5 ET 17.

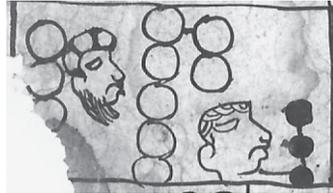


Dans les vignettes 5 et 17 (fig. 9), correspondant respectivement aux phrases « Le premier, croire en un seul Dieu Tout-puissant » et « Le sixième, croire qu'il est monté au ciel et est assis à la droite de Dieu le Père Tout-puissant », de petites formes étranges attirent l'attention. Seler avait d'ailleurs remarqué la récurrence du motif, sorte de « filet » utilisé pour exprimer l'omnipotence de Dieu [Seler, 1904, p. 225]. Ce filet dont parle Seler rappelle le motif des grains de maïs, constitutif des épis précédemment décrits. Est-ce à nouveau une représentation symbolique de l'aliment sacré ? Grâce à la traduction nahuatl de ces deux phrases, une hypothèse de lecture différente peut être formulée. En effet, le terme « Dieu Tout-puissant » est invariablement traduit dans les deux phrases par « *Dios ixquich yueli* », textuellement « Dieu tout-puissant¹⁷ ». Les grains de maïs, *izquiltl* en nahuatl (*ezquite* aujourd'hui), seraient peut-être utilisés pour indiquer les sons contenus dans *ixquich*, tout (pour « tout puissant »). Le linguiste Michel Launey a souligné l'emploi indistinct de termes tels que *ixquich* et *izqui* (bien plus proche de *izquiltl*), les deux quantificateurs revêtant la même signification [Launey, 1995, p. 237].

17. *ixquich* est un adjectif traduisible par « tout » et *yueli* provient de l'adjectif *yeli*, « possible », précédé par *y* ou *i-*, préfixe possessif à la troisième personne du singulier.

Des cercles pour compter

FIGURE 10. EXEMPLE D'UN PHONOGRAMME :/POHUA/. VIGNETTE 24.



Tout au long du catéchisme, des cercles sont utilisés afin d'énumérer les différents articles ou commandements. Ils permettent de compter. Nous avons expliqué la cohérence de ces chiffres dans un premier temps :

- 14 puis $7 + 7$, puis $7 : 1, 2, 3, 4, 5, 6$ et 7 , puis encore une fois $7 : 1, 2, 3, 4, 5, 6$ et 7 pour les articles de la Foi.

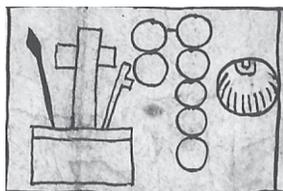
- En ce qui concerne les commandements, nous lisons 10 puis $7 + 3$, puis $1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9$ et 10 ; ceux-ci se résument en 2 , d'où la fin du texte pictographique avec les chiffres 1 et 2 . Mais parmi tous ces chiffres, l'un d'entre eux attise la curiosité. Il est écrit au moyen de trois disques noirs peints dans la vignette 24 (fig. 10). Ces cercles sont reliés à la représentation d'un visage qui signifie les « prochains ». Mais le chiffre 3 n'est jamais exprimé dans le texte des catéchismes imprimés. Seul le terme prochain trouve ici sa place. Ce terme est traduit en nahuatl par *huampo*, substantif auquel est ajouté un préfixe possessif ainsi que la marque du pluriel, *to-huampo-huan* (nos prochains).

Or, la forme phonique de ce substantif, *tohuampohuan*, est proche de celle du verbe « compter », *pohua*. Le mot *pohua* pouvait être lu grâce aux trois cercles noirs et il ne manquait au lecteur qu'à reconstituer le véritable mot dont il était question, le mot « nos prochains ». En même temps qu'un jeu scriptural effectué par le scribe, cette aide phonétique jouant sur le principe de la quasi-homophonie et donc du rébus, pouvait permettre au néophyte peu familiarisé avec le terme *tohuampohuan* de le mémoriser.



« Et » une plume...

FIGURE 11. EXEMPLE D'UN PHONOGRAMME :/IUH/. VIGNETTE 12.

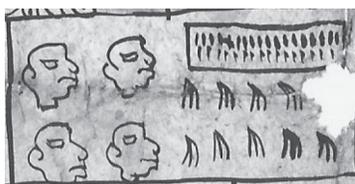


Dans la vignette 12 (fig. 11), il est possible qu'un autre phonogramme ait été utilisé. Seler donne seulement une description de la pictographie, sorte de plume d'aigle, comparable à celles des manuscrits anciens. Il avoue ensuite son impuissance à en expliquer la présence mais précise que celle-ci contribue certainement à marquer une séparation. Cette plume est en effet placée à la jonction entre les sept premiers articles de la Foi et les sept suivants; d'une certaine manière, elle introduit la deuxième liste.

En poursuivant notre hypothèse selon laquelle certaines pictographies sont en réalité des phonogrammes, nous utilisons la traduction nahuatl du mot « plume », *ihuitl* (duvet, plume légère). Or, dans les textes imprimés, la conjonction de coordination *ibuan*, « et » sert elle aussi à lier deux propositions ou listes de préceptes différentes. Les sons /ihu/ communs aux deux mots, seraient donc soufflés au lecteur par le scribe afin d'établir la jonction des sept premiers articles de la Foi qui concernent Dieu avec les sept autres, relatifs à Dieu en tant qu'homme. Ce phonogramme de la plume est d'ailleurs utilisé dans d'autres catéchismes testériens, comme le Ms.mexicain n° 399 (Paris, Bibliothèque Nationale de France), toujours pour écrire la conjonction de coordination « et ».

Le jugement

FIGURE 12. EXEMPLE D'UN PHONOGRAMME :/TZON/. VIGNETTE 21.



Dans la vignette 21 (fig. 12), déjà décrite plus haut, nous avons constaté que des têtes humaines avaient été représentées aux côtés de sortes de mèches

de cheveux¹⁸. Alors que Seler avait interprété ces formes comme les flammes de l'Enfer, vers lesquelles les mauvais chrétiens devaient se diriger à la fin des temps, il est intéressant de constater que le verbe juger, traduit en nahuatl par le terme *tzontequi*, est composé du substantif *tzontli*, « chevelure, crâne » et du verbe « couper », *tequi*. Le jugement, littéralement « l'acte de couper la tête », aurait donc pu être ici écrit sous deux formes différentes. D'une part, les têtes – dépourvues à la fois de corps et de chevelure – illustrent mot à mot cette peine. D'autre part, les signes abstraits peuvent faire référence à des chevelures, comme on les rencontre d'ailleurs dans les manuscrits traditionnels pour représenter le chiffre quatre cents (*centzontli*). Dans ce cas, les têtes seraient des logogrammes alors que les chevelures seraient employées comme des phonogrammes, sortes de compléments phonétiques certifiant au lecteur qu'il s'agit bien du verbe *tzontequi*.

En ce qui concerne l'auteur de ce document, nous n'avons aucun renseignement. Le constat est le même pour la majorité des catéchismes testériens. Il est possible que certains aient été peints par des Indiens, d'autres par des Espagnols, chacun étant l'héritier d'une longue tradition artistique, iconographique et pédagogique. Quelques descriptions recueillies chez les chroniqueurs incitent à penser que l'initiative est bien indienne [Las Casas [1555] 1967, II, p. 505, Mendieta [1596] 1870, liv. III, chap. XXVIII]. Des signatures pourraient nous en apporter la certitude. Or, ces manuscrits ont généralement été isolés de leur contexte lors de leur collecte. En interrogeant les éléments utilisés par Alessandra Russo pour rendre compte de la diversité des combinaisons conduisant à la création d'une image métisse, nous pouvons résumer ainsi les éléments connus jusqu'à aujourd'hui. La fonction des testériens est de transmettre, au moyen d'images, un texte. Si l'on souhaitait « départager » ce qui est européen de ce qui ne l'est pas, il serait possible d'avancer que le texte est évidemment européen, s'agissant de prières catholiques. Par contre, la technique d'élaboration s'apparente certainement à la technique traditionnelle indienne utilisée dans les livres des anciens Mexicains, c'est-à-dire à l'écriture pictographique des codex. Néanmoins, dans le détail, si nos hypothèses relatives à l'usage des phonogrammes se révèlent fondées, peut-on aujourd'hui affirmer que l'emploi des phonogrammes est une pratique indigène ? Henry Benson Nicholson explique avec brio le fait que ceux-ci entraînent dans le système pictographique précolombien et que leur emploi a précédé l'arrivée des Espagnols [Nicholson, 1973]. Mais il est nécessaire de préciser que les Européens, eux aussi, connaissaient cette technique ; des rébus prenaient place dans certaines compositions artistiques¹⁹. Que dire du sens de lecture ? linéaire, donc plutôt européen

18. Comme nous l'avons déjà souligné, cet article peut aussi être interprété comme évoquant la « rémission des péchés ».

19. Voir à ce sujet l'exposition *Prayers and portraits. Unfolding the Netherlandish Diptych*, 2007 et, en particulier, le *Portrait d'un franciscain de cinquante-quatre ans* par Jan Provoost, peint en 1522. Sur le revers du portrait, un rébus complète le *Memento mori* évoqué par la représentation d'un crâne.



pour la majorité des exemplaires. Mais dans ce cas particulier, le boustrophédon est une pratique plutôt associée aux techniques d'écriture et de lecture indiennes. Par ailleurs, si, comme nous le pensons, la plupart des testériens ont été écrits en langue nahuatl, il fallait maîtriser cette langue. Ceci ne peut nous aider puisque les missionnaires espagnols ont très vite appris les langues indiennes, et en premier lieu le nahuatl. Certains connaissaient l'écriture pictographique traditionnelle contenue dans les codex et auraient tout à fait pu confectionner de tels outils. Le fait que certains carnets comportent des gloses ne prouve pas non plus qu'elles aient été inscrites par le peintre lui-même.

Pour toutes ces raisons, il est préférable de considérer les catéchismes testériens comme des manuscrits hybrides, situés à la croisée de deux iconographies, deux systèmes scripturaux et deux traditions de mémorisation. Ils peuvent être lus par un Espagnol comme par un Indien, chacun puisant, pour les comprendre, dans son propre stock culturel de références. La question de l'autorité reste donc en suspens. Il est néanmoins possible d'affirmer que seul un Indien évangélisé ou un Espagnol sensibilisé à la culture et fortement imprégné d'iconographie indienne pouvaient peindre ce genre de textes.

Au contraire, la question de la langue de rédaction est désormais ouverte. Les quatre occurrences que nous venons de décrire permettent d'être un peu plus affirmatifs. Il semble normal d'avoir recours à certains phonogrammes dans le cadre d'un apprentissage par coeur des prières enseignées durant le catéchisme. Au sein d'autres catéchismes, cet emploi a aussi été décrit par différents chercheurs dont Joaquín Galarza et Aurore Monod²⁰.

Néanmoins, nous avons pu remarquer que tous les peintres de testériens ne semblaient pas, *a priori*, avoir eu recours à des phonogrammes. De la même manière, les phrases peuvent être, parfois, notées mot à mot ou bien de façon beaucoup plus résumée. Ici par exemple, tous les mots ne sont pas lisibles, les séquences pictographiques de chaque phrase sont très courtes au regard des textes imprimés. Cette « perte » d'information devait donc être actualisée, le contenu de la doctrine remémoré par le lecteur qui utilisait ce testérien comme un véritable aide-mémoire. Il faut aussi se demander si ces pictographies étaient efficaces auprès de tous les Indiens, surtout si celles-ci ont été recopiées par des locuteurs d'autres idiomes. Si de nombreux catéchismes sont des copies d'autres manuscrits et que la réutilisation avait lieu dans une région voisine, dont la langue courante était différente de la langue du manuscrit pictographique initial, la compréhension du lecteur était alors faussée. Malgré cet inconvénient pratique, il semble

20. Par exemple, J. Galarza décrit, dans son étude du manuscrit actuellement conservé au British Museum (Egerton Manuscript 2898, n° 813 dans le catalogue de John Glass), des recours à des pictographies phonétiques pour des particules grammaticales telles que « *ma* » (marque de l'exhortatif) au moyen de l'image d'une main (*ma-ilt* en nahuatl); voir Galarza et Monod, 1980, p. 82.

néanmoins que les catéchismes testériens contiennent beaucoup plus de phonogrammes que ce qui est généralement admis. Leur étude n'en est pour nous que plus intéressante, puisque celle-ci permet d'élaborer de nouvelles hypothèses et de suivre de nouvelles pistes quant à l'interprétation des images dont ces livrets sont constitués. C'est par conséquent en établissant une méthode d'analyse systématique, qui prend en compte les fonctions possibles de chaque pictographie²¹, en relation avec leur traduction en langues indiennes, qu'il semble aujourd'hui important de considérer ces manuscrits dont l'exemplaire conservé à Berlin est un témoignage éloquent.

21 En ce qui concerne les petits disques peints sur le manuscrit, nous avons effectivement pu remarquer qu'ils pouvaient, suivant le contexte, être lu de manière différente. Ils peuvent indiquer un chiffre lorsqu'ils désignent un article ou un commandement; mais ils peuvent également faire référence aux dimensions de terrains agricoles (qui, à leur tour, renvoient aux biens d'autrui) ou bien encore au verbe *pobua*, « compter », utilisé pour sa valeur phonétique.

BIBLIOGRAPHIE

- **AUBIN Joseph Marius Alexis**, « La escritura silábica en los catecismos », *Memorias sobre la pintura didáctica y la escritura figurativa de los antiguos mexicanos*, Mexico, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2002 [1884].
- **BOTURINI BENADUCI Lorenzo**, « Catálogo del museo histórico indiano del cavallero Lorenzo Boturini Benaduci », *Idea de una nueva historia general de la América septentrional*. Fac-simile de l'édition originale de 1746, Collection des textes relatifs aux anciennes civilisations du Mexique et de l'Amérique Centrale, publiée sous la direction de Jean Genet, tome XI, Paris, Centre de documentation André Thévét, 1934.
- **BURKHART Louise**, *Before Guadalupe: The Virgin Mary in Early Colonial Nahuatl Literature*, Albany, Institute for Mesoamerican Studies, University at Albany, 2001.
- **BURKHART Louise**, « The Solar Christ in Nahuatl Doctrinal Texts of Early Colonial Mexico », *Ethnohistory* 35, 1988, p. 234-56.
- *Catecismo en el idioma mixteco Montañez, para el uso de los curatos que van señalados en la lista que se inserta, formado de orden del Exmo e Illmo Sr obispo de La Puebla, Dr D. Francisco Pablo Vasquez, traducido al castellano, por una comision unida de curas de la Misteca Baja y Montañez, Puebla, imprenta del hospital de San Pedro, 1837.*
- *Concilios provinciales primero, y segundo celebrados en la muy noble, y muy leal ciudad de México, presidiendo el ILLmo. Y Rmo. Señor D.Fr. Alonso de Montúfar, en los años de 1555, y 1565, Dalos a luz el Illmo. Sr. D. Francisco Antonio Lorenzana, Arzobispo de esta Santa Metropolitana Iglesia, en México, Imprenta de el Superior Gobierno de el Br. D. Joseph Antonio de Hogal, 1769.*
- **FIGUEROLA Helios**, « L'enfant, les hommes et les dieux : histoire d'une lutte pour la vie. Une prière d'accouchement à Cancuc (Chiapas, Mexique) », *Journal de la Société des Américanistes* 82, 1996, p. 129-158.
- **GAILLEMIN Bérénice**, « À la recherche des prototypes perdus : pour une remise en contexte des catéchismes testériens », (à paraître [a]), publication du Séminaire d'histoire de l'Amérique coloniale animé par Bernard GRUNBERG et Éric ROULET, Université de Reims).



PRIER EN SUIVANT LES SILLONS : LECTURE D'UN CATÉCHISME PICTOGRAPHIQUE MEXICAIN

- **GAILLEMIN Bérénice**, « Franciscain, Dominicain ou Jésuite : le contenu catéchétique des manuscrits testériens », (à paraître [b]), Actes du colloque « Nouveaux chrétiens, nouvelles chrétientés » organisé par Pierre RAGON, Nanterre, 2010).
- **GALARZA Joaquín, MONOD BECQUELIN Aurore**, *Doctrina Christiana : Le Pater Noster*, Recherches Américaines 2, Paris, Société d'ethnographie, 1980.
- **GANTE, fray Pedro de**, *Doctrina christiana en lengua mexicana*, édition facsimilaire de la de 1553, Mexico, Centro de Estudios Históricos Fray Bernardino de Sahagún, Editorial JUS, 1981.
- **GIL Fernando**, *Primeras « Doctrinas » del Nuevo Mundo. Estudio histórico-teológico de las obras de fray Juan de Zumarraga (+ 1548)*, Buenos Aires, Publicaciones de la facultad de Teología, Universidad Católica Argentina, 1993.
- **GARCÍA ICAZBALCETA Joaquín**, *Códice Franciscano, Nueva Colección de documentos para la historia de México*, Mexico, Editorial Salvador Chávez Hayhoe, 3 vols, 1941.
- **GLASS John**, « A census of Middle American Testerman Manuscripts », *Handbook of middle american indians*, CLINE Howard, vol. 14, Guide to ethno-historical Sources Part 3, Austin, University of Texas Press, 1975, p. 281-296.
- **HAND John Oliver, METZGER Catherine A., SPRONK Ron**, *Prayers and portraits. Unfolding the Netherlandish Diptych*, Washington, National Gallery of Art, New Haven, London, Yale University Press, 2006.
- **HUMBOLDT Alexandre Von**, *Vues pittoresques des cordillères, et monuments des peuples indigènes de l'Amérique*, Paris, chez L. Bourgeois-Maze, Imprimerie de Smith, tome II, 1816, p. 19-20.
- **LAUNEY Michel**, *Introduction à la langue et à la littérature aztèques*, Paris, L'Harmattan, 1995.
- **LAS CASAS Bartolomé de**, *Apologética Historia Sumaria de las Indias*, ed. Preparada por Edmundo O'Gorman, Mexico, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 1967.
- **MEDINA Miguel A., O. P.**, *Doctrina cristiana para instrucción de los indios por Pedro de Córdoba. México 1544 y 1548*, Salamanca, Editorial San Esteban, 1987.
- **MENDIETA fray Gerónimo de**, *Historia Eclesiástica Indiana* [1596], publiée par Joaquín García Icazbalceta, Mexico, Antigua librería, 1870.
- **NICHOLSON Henry Benson**, « Phoneticism in the Central Mexican Writing System », in Elizabeth Benson P. (ed.), *Mesoamerican Writing Systems*, A conference at Dumbarton Oaks, oct. 30-31, 1971, Washington, Dumbarton Oaks Research Library and Collections Trustees for Harvard University, 1973, p. 1-46.
- **NORMANN Anne Whited**, *Testerian Codices : hieroglyphic Catechisms for Native Conversion in New Spain*, PhD., Tulane University, New Orleans, 1985.
- **RUSO Alessandra**, « À travers l'image. Invention et fabrique des métissages », *Planète métisse*, catalogue de l'exposition du musée du quai Branly organisée sous la direction de Serge Gruzinski, 18 mars-19 juillet 2009, Musée du quai Branly-Actes Sud, Paris, 2008, p. 90-105.
- **SCHWEDE Rudolf**, « Ein weiterer Beitrag zur Geschichte des altmexikanischen Papiers », *Jahresbericht der Vereinigung für angewandte Botanik* 13, 1916, p. 35-55.
- **SELER Eduard**, « Die mexikanischen Bilderhandschriften Alexander von Humboldt's in der Königlichen Bibliothek zu Berlin » (Berlin, 1893), *Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach- und Alterthumskunde*, Berlin, A. Ascher and Co., 1902, p. 289-300.
- **SELER Eduard**, « Mexican picture writings of Alexander von Humboldt in the Royal Library at Berlin », *Mexican and Central American antiquities, calendar systems, and history. Twenty*

four papers by E. Seler, E. Förstemann, P. Schellhas, C. Sapper and E.P. Dieseldorff, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, W.H. Holmes, Chief, Bulletin 28, translated from the German under the supervision of Charles P. Bowditch, Washington, Government Printing Office, 1904, p. 221-228.

- **SELER EDUARD**, *Mexican and Central American antiquities, calendar systems and history. Twenty-four papers by Eduard Seler, E. Förstemann, Paul Schellhas, Carl Sapper and E. P. Dieseldorff*. Translated from the German under the supervision of Charles P. Bowditch, 1904.

- **SELER Eduard**, *Codex Borgia : eine altmexikanische Bilderschrift der Bibliothek der Congregatio de propaganda fide*, Berlin, Druck von Gebr. Unger, 1904-09.
- **STRESSER-PÉAN Guy**, *Le Soleil-Dieu et le Christ. La christianisation des Indiens du Mexique*, Paris, L'Harmattan, 2005.
- **WEBER Jutta**, « Les collections de manuscrits européens : le reflet d'une migration, d'une séparation et d'une réunification tel qu'observé dans la collection Alexander Von Humboldt de Berlin », *World Library and Information Congress : 70th IFLA General Conference and Council*, Buenos Aires, August 22-27, 2004.

RÉSUMÉ/RESUMEN/ABSTRACT

Parmi la vingtaine de carnets encore disponibles aujourd'hui pour la recherche, le catéchisme testérien conservé dans l'actuelle Staatsbibliothek de Berlin est un exemple particulièrement intéressant. Non seulement sa forme (une seule planche grande taille constituée à base de fibres d'agave) mais également l'histoire de son déchiffrement attirent l'attention. Collectionné en premier lieu par Boturini, puis León y Gama, et acheté par la suite par Humboldt, le manuscrit pictographique a aussi été étudié par le célèbre Eduard Seler. Afin d'envisager d'une manière nouvelle l'usage de cet outil, cet article remet en contexte les commentaires que l'étude de ce petit catéchisme a occasionnés tout en apportant de nouvelles pistes et hypothèses découlant de son étude mise en regard avec celle de catéchismes en nahuatl publiés dès le XVI^e siècle.

El catecismo testeriano conservado en la actual Staatsbibliothek de Berlín es un ejemplo particularmente interesante dentro de los veintitantos cuadernos todavía disponibles para la investigación. Su forma (una sola plancha de amplio

tamaño en papel de agave) y la historia de su deciframiento son particulares. Coleccionado por Boturini y por León de Gama, este manuscrito pictográfico fue comprado después por Humboldt y estudiado por el famoso Eduard Seler. Este artículo propone una nueva lectura del uso de esta herramienta, contextualizando los comentarios a que el estudio de este pequeño catecismo dio lugar y dando nuevas pistas e hipótesis de trabajo al paragonarlo con catecismos en nahuatl publicados en el siglo XVII y siguientes.

Among some twenty notebooks currently available, the catechism preserved in the Berlin Staatsbibliothek is a particularly interesting example. Both its material form (a single big sheet made of sisal fibers) and the history of its deciphering deserve attention. Starting with Boturini, the first collector, then with León y Gama, and purchased afterwards by Humboldt, this pictographic manuscript was also studied by Eduard Seler. This article addresses the uses of this catechetical tool in a new way, by contextualizing the commentaries that its study brought forth. It also raises new issues by comparing it with Nahuatl catechisms published in the 16th century.



PRIER EN SUIVANT LES SILLONS : LECTURE D'UN CATÉCHISME PICTOGRAPHIQUE MEXICAIN

MOTS CLÉS

- catéchisme
- évangélisation
- nahuatl
- enseignement

PALABRAS CLAVES

- catecismo
- evangelización
- nahuatl
- enseñanza

KEYWORDS

- catechism
- evangelization
- Nahuatl
- teaching

Boris Jeanne*

Christianisme et *criollismo* : les franciscains et la société de Nouvelle-Espagne au XVI^e siècle

Le lien a souvent été fait entre colonisation et christianisation, pour dénoncer à quel point l'Église a appuyé les couronnes dans leurs entreprises d'expansion [Prudhomme, 2004]. Mais l'analyse doit être menée plus avant, et montrer comment la construction de la société coloniale¹ est également tributaire de l'entreprise de conquête spirituelle [Ricard, 1933] menée par les missionnaires. Au lieu de cela, dans le cas de la Nouvelle-Espagne par exemple, l'étude des nombreuses chroniques rédigées par les ordres mendiants pour témoigner de leur œuvre de construction ecclésiastique est restée cantonnée aux champs de l'histoire des missions et de l'ethnographie, sans jamais qu'elles soient réellement mobilisées par l'histoire coloniale, ou plus simplement par l'histoire de la société de Nouvelle-Espagne. Or ces sources ecclésiastiques, rédigées en castillan ou en latin, regorgent d'éléments sociaux qui permettent de faire le point sur les forces en présence au moment précis du processus de structuration de cette société coloniale. Pour les religieux de Nouvelle-Espagne au XVI^e siècle, la couronne espagnole n'en est pas l'unique et inévitable acteur :

* « Mondes Américains, Sociétés, Circulations, Pouvoirs (xv^e-xxi^e siècles) » (MASCIPPO), École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS).

1. La société coloniale peut être définie comme celle qui est issue de l'installation d'un pouvoir étranger s'imposant à une organisation sociale locale préexistante, sur une période allant de la Conquête jusqu'à l'Indépendance.

pour ceux qui sont au contact quotidien des Indiens et des métis, pour ceux qui accueillent en leur sein des individus nés en Amérique, il existe des voies alternatives à la métropole pour mener les destinées de ces terres que l'on estime révélées aux Chrétiens par la miséricorde divine. Les franciscains ont ainsi longtemps plaidé pour une Nouvelle-Espagne où Espagnols et Indiens ne seraient pas mélangés [Cantù, 2007, p. 148]², puis ils en viennent à soutenir une nouvelle force sociale qui s'est constituée sur place : les Créoles [Brading, 1973 et 1991 ; Lafaye, 1974 ; Saint-Lu, 1970 ; Lavallé, 1982 ; Alberro, 1992 ; Pastor, 1996]. L'objet de cet article est de s'appuyer sur une source franciscaine parue en Italie et en latin au second xvi^e siècle, la *Rhetorica Christiana* de Diego Valadés [Valadés, 1579], pour montrer que non seulement un sentiment créole existe nettement dès cette époque³, mais surtout que ces prémices *criollistas* ont d'emblée montré une recherche d'alternatives à l'Espagne. Ces milieux ont pensé une Amérique de manière autonome, non comme une simple bouture ultra-marine de la société ibérique. Cette analyse trouve sa justification dans une double constatation. Il faut d'abord mettre en avant à la suite de Bernard Lavallé [Lavallé, 2004, p. 226]⁴ que si on n'observe pas beaucoup d'espaces de débat politique en Nouvelle-Espagne au xvi^e siècle, puisque c'est le Roi par son conseil des Indes qui nomme à tous les postes de la naissante administration vice-royale articulée principalement autour des audiences, il existe en revanche des lieux où l'on discute, où l'on fait campagne et où l'on vote. Les salles capitulaires des couvents des ordres réguliers bruissent régulièrement d'une agitation politique opposant des religieux venus d'Espagne à ceux qui sont nés sur place. C'est là que naît le débat sur le *criollismo*,

2. « *Il problema di separare i due mondi, quello spagnolo (e ogni espressione ad esso assimilabile) e quello indiano, come unico argine all'oppressione e allo sfruttamento del primo sul secondo è un tema ricorrente nella letteratura e nella pratica missionaria degli Ordini religiosi operanti nell'America spagnola [...]* ».
3. Les auteurs cités précédemment s'accordent pour repérer les premières expressions de *criollismo* au xvii^e siècle. Certains mettent également en avant un proto-créolisme du xvi^e siècle [Friede, 1960 ; Saint-Lu, 1970], celui des premiers colons arc-boutés sur la perpétuité de l'*encomienda* et fortement choqués par les *Leyes Nuevas* de 1542, et on pourrait sans doute étendre ces exemples de Nouvelle-Grenade et du Guatemala à de nombreux autres espaces des vice-royautés de Nouvelle-Espagne et du Pérou. Mais il y a une forte différence entre ce proto-créolisme qui n'est fait que d'oppositions (aux Indiens, aux Espagnols arrivés après les premiers conquistadores, à la couronne qui cherche à remettre en cause la base de leur pouvoir et de leur richesse – l'*encomienda*, érigée au rang de symbole fortement identitaire), et la conscience créole d'un Diego Valadés qui ne cherche qu'à promouvoir les qualités exceptionnelles de l'Amérique, et qui intervient dans un autre contexte de fortes tensions sociales sur base identitaire (où justement les tenants de l'« esprit colon » des premiers temps de la conquête ont disparu).
4. « Comme les élections avaient lieu tous les trois ans dans chaque province conventuelle, comme il y avait en Amérique une trentaine de ces provinces pour les Ordres dominicain, franciscain, mercédair et augustin (la Compagnie de Jésus avait une autre organisation), il y eut constamment quelque part dans l'Empire, un chapitre qui venait d'avoir lieu, avait lieu ou allait avoir lieu et dans lequel l'affrontement entre Créoles et Espagnols à propos de l'alternance s'était déchaîné ou allait se déchaîner. »



élément fondamental de la construction de l'espace social et politique mexicain. Ensuite, afin de déterminer sur qui s'appuient ces milieux créoles articulés avec les ordres religieux missionnaires, nos recherches doctorales ont cherché à mettre en lumière l'existence de relations directes entre le Saint-Siège et la Nouvelle-Espagne, à l'encontre du *patronato eclesiástico*⁵. Nous pouvons constater que des informations de première main arrivaient à Rome sans passer par le conseil des Indes à Madrid. La papauté essayait ainsi de prendre prise sur des Églises qui lui échappaient avant même leur construction, en raison des très importants privilèges concédés par Alexandre VI Borgia aux couronnes ibériques en 1493 [Metzler, 1991, p. 71-75]⁶.

Le franciscain métis Diego Valadés est à la croisée de ces deux pistes d'autonomisation de la conscience créole par rapport à la tutelle de Madrid. Missionnaire très en vue de la province ecclésiastique franciscaine du Saint-Évangile⁷ [Ricard, 1933, p. VII-VIII], son nom apparaît en 1566 dans les pièces du procès de la conjuration du marquis Del Valle, première manifestation structurée de sentiment créole sécessionniste, où les franciscains sont très impliqués, *a fortiori* quand ils ont des liens clientélares avec les Cortés comme la famille Valadés [Orozco y Berra, 1853, p. 119]. En 1575, Valadés, arrivé en Europe, est élu procureur général de son ordre auprès de la curie romaine, mais il n'y termine pas sa charge car l'ambassadeur d'Espagne le met sur le départ forcé en 1577, à la suite d'une manœuvre d'installation d'établissements franciscains qui ne respecte pas les usages du *patronato eclesiástico*⁸. Entre Mexico et Rome, Valadés tend plusieurs fils qui contournent Madrid, et c'est pourquoi il paraît important de passer au tamis de l'histoire sociale et politique la *Rhetorica Christiana* – son grand traité de rhétorique publié en 1579 à Pérouse – afin de saisir quelle image non de la Nouvelle-Espagne mais bien de la société créole en gestation il souhaite donner à son public européen. Dans la Nouvelle-Espagne des années 1570, on se demande qui sera la base de la structure sociale en train de se redessiner par évolution démographique et décisions politiques de la couronne : Valadés, et d'autres, répondent que l'avenir de l'Amérique est à ceux qui y sont nés et éduqués – et lui-même

5. Une « nation américaine » à Rome au second XVI^e siècle ? Sur les pas de Diego Valadés, une étude des réseaux romains connectés au Nouveau Monde sous la Monarchie Catholique (1580-1640), thèse de doctorat en cours à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) sous la direction de Serge Gruzinski.

6. *Inter Cetera*, 3 mai 1493.

7. Cette province est articulée autour de Mexico, mais allait jusqu'aux limites septentrionales de la Nouvelle-Espagne en passant par le Michoacán.

8. La bibliographie sur Diego Valadés aborde systématiquement le personnage sous un seul angle, missionnaire, graveur, rhétoricien, procureur, et propose rarement une synthèse aboutie de toutes ces facettes du personnage. L'introduction à la seconde édition fac-similé de la *Rhetorica Christiana* [Valadés, 2003] permet cependant de faire le point sur sa biographie, bien qu'elle n'intègre pas les intéressantes remarques d'Isaac Vázquez Janeiro [Vázquez Janeiro, 1988, p. 843-871].

en fait partie. C'est ce modèle que les franciscains cherchent à présenter au Saint-Siège, considéré comme l'officine suprême de cartographie du monde chrétien : une société riche, pieuse, et fortement ordonnée par l'effort missionnaire. À travers cette analyse, nous voulons apporter des éléments nouveaux de réponse à cette question qui n'est pas neuve : comment en vient-on à se sentir Américain ?

Une Amérique reconstruite depuis Rome

La *Rhetorica Christiana* n'est pas une chronique de mission, mais un traité de rhétorique particulièrement érudit, se voulant pratique et peu onéreux, rédigé en latin, illustré de nombreuses gravures de la main de l'auteur, dédié à Grégoire XIII, et publié à Pérouse en 1579. Le texte s'adresse donc à n'importe quel prédicateur, au moyen de la langue commune à toutes les élites culturelles de l'Europe de l'époque, depuis ce centre de diffusion littéraire majeur qu'est l'Italie, et avec l'*imprimatur* pontifical. Celui qui écrit est l'ancien procureur général de tout l'ordre franciscain auprès de la curie de Rome, comme annoncé dès le frontispice de l'œuvre. Spécialiste reconnu de missiologie ayant édité en 1574 à Séville l'*Itinerarium Catholicum* de son coreligionnaire Jean de Fochoer, Valadés a eu pendant deux ans un accès direct au pape Grégoire XIII pour faire le lien avec le ministre général des franciscains, Christophe de Cheffontaines. Maîtrisant une grande érudition acquise à Mexico et encore approfondie à Rome, Valadés ne hiérarchise pas ses nombreuses sources et illustre ses propos techniques aussi bien par des textes bibliques que des auteurs antiques, des Pères de l'Église, de la scolastique, des proches contemporains espagnols ou italiens, et surtout également par des exemples tirés directement de son expérience américaine. La *Rhetorica Christiana* propose un versant ethnographique très intéressant par son recours régulier au témoignage des anciens [Valadés, 1579, p. 171]⁹, comme le faisaient également à l'époque un autre franciscain, Bernardino de Sahagún, et le dominicain Diego Durán. Mais Valadés ne s'en tient pas là : il utilise ses talents de graveur, acquis à Mexico par l'enseignement de Pierre de Gand [Morales, 1990, p. 75-81]¹⁰, pour traduire en images ce discours sur l'Amérique.

Que dit la *Rhetorica Christiana* de la société créole ? Comment présente-t-elle l'Amérique (du moins une partie, c'est-à-dire la Nouvelle-Espagne) à son lectorat européen ? Les exemples choisis par Diego Valadés, soi-disant pour la délecta-

9. « *Intellexi ipse ex quibusdam senibus indigenis* » (je l'ai appris moi-même grâce au témoignage de vieux Indiens).

10. Familier de l'empereur Charles Quint (et sans doute même son parent), il fut parmi les trois premiers religieux arrivés sur la Terre Ferme en 1523, et s'est imposé comme une référence majeure de l'évangélisation de la vallée de Mexico. Frère lai franciscain, on lui aurait proposé l'évêché de Mexico, qu'il aurait refusé par humilité, mais sans doute également par opposition à l'établissement d'une hiérarchie séculière en Nouvelle-Espagne.



tion du lecteur¹¹ et avec une certaine désinvolture affichée, sont au contraire bien soigneusement triés pour élaborer une image de la société de Nouvelle-Espagne construite et gérée par les religieux. La stratégie de discours par les mots et les images de Valadés est particulièrement subtile, car elle doit s'insérer dans le contexte très particulier des années 1570 où la couronne de Castille cherche à reprendre en main la colonisation de Nouvelle-Espagne, alors même que les ordres mendiants voient leur monopole de l'évangélisation toucher à sa fin avec l'arrivée de la Compagnie de Jésus en Nouvelle-Espagne.

C'est une profonde crise sociale qui touche la Nouvelle-Espagne alors que Valadés vient de la quitter pour l'Espagne puis l'Italie [Pastor, 1996]. Le pic de mortalité indienne commence à être atteint, alors que disparaissent également les grands acteurs espagnols de la conquête, tant militaires (devenus *encomenderos*) qu'ecclésiastiques (les premiers missionnaires des ordres mendiants); en parallèle, les arrivées extérieures sont très nombreuses, en provenance d'Europe (Castillans, Basques, Italiens, Portugais), d'Afrique (esclaves noirs), voire des Philippines. Face à cette forte recomposition sociale, la couronne en profite pour poursuivre son effort de reprise en main de la vice-royauté, entamée avec les *Leyes Nuevas* de 1542, afin de terminer la phase de conquête au profit d'une phase d'installation définitive de structures administratives pleinement maîtrisées par le vice-roi et les audiences, et d'éviter de nouvelles mauvaises surprises comme la conjuration du marquis Del Valle de 1565. Cette reprise en main politique est continuée dans les années 1570 par Philippe II de deux façons : il commande une visite du conseil des Indes à Juan de Ovando, qui en devient ensuite le président et impulse des réformes qui redonnent du pouvoir à cette institution [Schäfer, 1935, p. 129-146]; il prononce les *Ordonnances de découverte, nouveau peuplement et pacification des Indes* du 13 juillet 1573, où l'État prend en main la nouvelle manière de conduire la colonisation, sans laisser de place à la conquête privée, pour éviter ce que le célèbre pamphlet de Las Casas paru en Espagne en 1552 a nommé la « destruction des Indes » – on prend bien soin de ne pas employer le mot « conquête » [Capdevila, 2007, p. 140-143]. La reprise en main monarchique comporte aussi son volet religieux : après la mort d'Ovando en 1575, on interdit l'étude des rites et coutumes préhispaniques aux missionnaires (soupçonnés d'entretenir ces croyances pouvant amener des soulèvements d'Indiens), jusqu'à confisquer les nombreux papiers de Sahagún¹².

11. C'est le mot du frontispice de la *Rhetorica Christiana* : « ... *exemplis suo loco insertis, quae quidem, ex Indorum maxime de prompta sunt historiis. Unde praeter doctrinam, sumae quoque delectatio comparabitur* » (... des exemples y sont insérés, provenant surtout de l'histoire des Indiens. On en tirera une pleine délectation en plus de la doctrine).

12. Sahagún, pas plus que Gerónimo de Mendieta, n'est édité de son vivant : il faut attendre 1829 pour l'*Historia general de las Cosas de Nueva España*, et 1870 pour l'*Historia eclesiástica indiana* de Mendieta.

L'Église elle-même n'est pas absente de cette forte recomposition sociale impulsée par la couronne, puisque c'est également pour elle le moment d'appliquer les canons du concile de Trente jusqu'au Nouveau Monde. Les évêques récupèrent l'administration des sacrements, installent des séminaires et des collèges, imposent des règlements concernant les messes et les sermons conformément au deuxième canon de la cinquième session du concile de Trente : le renforcement de la tutelle séculière sur les paroisses se fait forcément au détriment des ordres réguliers. Les frères mendiants sont d'autant plus concurrencés qu'en 1572 la Compagnie de Jésus est autorisée à s'implanter en Nouvelle-Espagne, cinq ans après l'installation permanente du tribunal de l'Inquisition à Mexico [Lopetegui et Zubillaga, 1965, p. 538-563].

La couronne et l'Église post-conciliaire cherchent de concert à décrédibiliser ces milieux qui ont construit toute leur identité dans leur rapport à l'Amérique de la conquête : les premiers à utiliser le terme *criollo* le font de manière fortement péjorative [Saint-Lu, 1970, p. 70 ; Lavallé, 1982, p. 343 ; Acosta, 1590]¹³, en résonance lointaine avec le terme portugais *crioulo* désignant les esclaves nés dans la maison du maître, par opposition à ceux qui sont arrivés d'Afrique par bateau. Pourtant, la réaction créole ne se joue pas seulement dans l'obstruction, mais aussi dans un procédé de refondation sociale où ceux que l'on désigne donc avec méfiance comme les *criollos* essayent d'assumer aussi bien le passé préhispanique de la Nouvelle-Espagne, que la phase coloniale héroïque qui vient de s'achever. Ils sont les principaux artisans de la création de la grandeur de la Nouvelle-Espagne, cette *grandeza mexicana* du poète Bernardo de Balbuena [Balbuena, 1604], où le sabre des conquistadores et le goupillon des missionnaires font si bon ménage. C'est dans ce contexte bien particulier de reprise en main monarchique, d'application conciliaire, et de contre-attaque créole, que s'inscrit la *Rhetorica Christiana* de Diego Valadés : il était alors fondamental de présenter une image somptueuse et ordonnée de la Nouvelle-Espagne.

L'excellence de la foi des Indiens et des Créoles : une illustration du triomphalisme franciscain

Les missionnaires, appelés « *religiosi* » par Valadés dans la *Rhetorica Christiana*, sont ici particulièrement associés à l'œuvre coloniale qui a fini selon lui par dépasser en ampleur celle des Romains [Valadés, 1579, p. 167]¹⁴ : Diego

13. L'évêque du Guatemala Marroquín en 1563 selon André Saint-Lu, deux fonctionnaires liméniens en 1567 selon Bernard Lavallé, et Acosta lui-même dans l'*Historia Natural y Moral de las Indias*.

14. En utilisant systématiquement la référence impériale romaine, devenue chrétienne, Valadés produit une légitimation très fine de la colonisation cortésienne. Il s'adresse à des Romains, en latin, pour lier dans le même paragraphe deux réalités impérialistes placées sur le même pied, Valadés, 1579, p. 202-203.



Valadés, fils de conquistador, protégé de l'illustre Pierre de Gand, propose le récit édifiant de ceux qui ont tout abandonné pour se consacrer à la Croix, au milieu de grands périls. Pour montrer que cette entreprise de conversion américaine est le plus grand événement depuis la Création [Valadés, 1579, p. 167], Valadés entend décrire les coutumes et cérémonies précoloniales pour mesurer le chemin parcouru du paganisme au christianisme. Mais puisque nous sommes dans un traité de rhétorique, il le fait en utilisant le genre démonstratif et en se permettant un effet d'annonce pour piquer la curiosité du lecteur : il promet un catalogue des variétés de faune et de flore procédant du Nouveau Monde. Il tient parole : la preuve de tout son discours précolonial est la gravure sur la grande pyramide de Mexico [Valadés, 1579, p. 171 ; Gruzinski, 1999, p. 238 ; cf. fig. 1]¹⁵. Dépliable, signée, particulièrement soignée, cette gravure sur les horreurs du paganisme en profite également pour montrer les richesses agricoles et halieutiques de la vallée et du lac de Mexico ! *La Rhetorica Christiana* se montre alors caractéristique de l'expression *criollista* qui cherche à assumer aussi bien le passé préhispanique que le présent colonial, s'appuyant sur la continue richesse de ces terres américaines de part et d'autre de la conquête.

Poursuivant sa mise en valeur de l'entreprise de conversion chrétienne en Nouvelle-Espagne, Valadés prend également un net parti pour Hernán Cortés, « le premier militaire à mettre toute son espérance en Dieu, et pas seulement en ses soldats » [Valadés, 1579, p. 204]¹⁶ : le triomphe de la foi en terres mexicaines est donc préparé par la piété exemplaire de son conquérant. Mais cela ne suffit pas, et Valadés illustre abondamment l'action des religieux dans la conquête. Par leur humilité, ils touchent les Indiens dès leur arrivée¹⁷, alors que le conquérant lui-même s'agenouille dans la poussière devant eux, en présence des Espagnols et des Indiens pour faire comprendre à tous l'importance de ces personnages¹⁸. Il est vrai qu'au Nouveau Monde, ce sont des religieux particulièrement choisis qui ont mené la conversion des Indiens, puisqu'il faut une bulle pontificale pour partir en mission, en plus de l'autorisation du pouvoir politique qui surveille toutes

15. « *Supradictorum omnium probatio sequenti Stemmata continetur* » (la preuve de tout ce que je viens de dire est contenue dans le tableau suivant).

16. Bannière de la Vierge flottant à l'avant de ses troupes, Cortés proposait systématiquement à ses opposants indiens de se ranger derrière le pape et l'empereur – ce que l'on appelle le *requerimiento*. Une fois cette offre généralement refusée par les Indiens, Cortés se retrouvait dans un des critères de la guerre juste, faite au nom de la foi, et pouvait donc prendre l'offensive – sans quoi toute conquête pouvait lui être juridiquement invalidée. Le conquérant avait fréquenté l'université de Salamanque pendant deux ans, il la quitta sans diplôme mais avec de solides notions de droit...

17. L'hagiographie franciscaine met alors systématiquement en avant Fray Toribio de Benavente, qui marchait pieds nus dans les villages et fut surnommé Motolinía par les Indiens, c'est-à-dire « le pauvre » [Motolinía, 1969].

18. C'est ce que précise David Brading en introduction à son chapitre sur le « Franciscan Millenium » dans *The First America* [Brading, 1991] : on trouve cette référence dans toutes les chroniques franciscaines.

les traversées de l’océan. Le chapitre 24 de la quatrième partie de la *Rhetorica Christiana*, intitulé « Comment les religieux arrivèrent pour la première fois [dans ces terres] et quels furent les débuts de leur entreprise » [Valadés, 1579, p. 223]¹⁹, est donc une explication des premières missions, et les illustrations qui accompagnent ces derniers chapitres de la *Rhetorica Christiana* sont sans équivoque. La gravure 26 (fig. 2) veut faire remarquer la férocité des Indiens armés à l’arrivée du missionnaire, alors que toutes leurs armes se retrouvent au centre d’un cercle ordonné pacifiquement autour du missionnaire dans la planche 27 (fig. 3) [Valadés, 1579, p. 224-225] – dans une réinterprétation américaine de l’iconographie attachée au « chapitre des nattes »²⁰.

Pour Valadés, la foi est bien ce qui fait basculer les Indiens, Mexicas de Tenochtitlan ou Chichimèques de Nouvelle-Biscaye, et on ne saurait la mettre en doute, car les Indiens ont reçu l’Évangile avec soin, par des religieux exceptionnellement formés, qui parlent leur langue locale [Valadés, 1579, p. 185]. D’ailleurs, Valadés comme tous les autres chroniqueurs religieux préfère entendre les Indiens en confession plutôt que les Espagnols, et les estime plus pacifiques que les Maures. Il déclare célébrer fréquemment la messe et donner l’eucharistie à plus de deux mille personnes [Valadés, 1579, p. 188] : cette insistance sur les masses d’Indiens qui ont reçu le baptême et viennent à la messe, est un lieu commun de la geste franciscaine en Nouvelle-Espagne²¹ [Jeanne, 2009]. Cette réussite autoproclamée de la conversion des Indiens suscita pourtant des réserves, dominicains et séculiers critiquant le degré véritable de compréhension du sacrement que le baptisé recevait, quand le baptême était donné à plusieurs centaines d’Indiens en même temps. Valadés justifie l’œuvre de ses prédécesseurs immédiats dans son explication du genre démonstratif, qui peut aussi servir à vitupérer, « par exemple si quelqu’un met en doute la vraie foi des Indiens » [Valadés, 1579, p. 166]. Pour cette exemplification, Valadés aurait pu choisir de vitupérer les mauvaises croyances indiennes, mais au contraire il préfère s’en prendre à ceux qui critiquent la sincérité des Indiens. Un chapitre entier [Valadés, 1579, IV-11] est ainsi consacré à défendre la profondeur réelle de la foi des Indiens nouvelle-

19. « *Quomodo Religiosi primum appulerint, & quæ fuerint in initio eorum gesta* ».

20. C’est le premier rassemblement des franciscains autour de François d’Assise en 1219 : assis en cercle pour montrer l’absence de hiérarchie attachée à l’Ordre, ils avaient échangé sur leur vocation – fraternité et minorité.

21. Dans les années 1520, les Indiens se convertissent peu car les religieux et les Espagnols sont particulièrement violents avec les cultes locaux et procèdent au bris d’idoles, mais à partir du tournant des années 1530 la noblesse indigène vient au catholicisme (c’est le culte des vainqueurs), et toutes leurs populations avec. Il faut conduire au baptême des masses d’adultes se comptant en millions, situation inconnue en Occident depuis l’époque carolingienne. Cette affluence au baptême ne dure pas, puisque l’ensemble des adultes finit par être baptisé – et surtout parce que la crise démographique connue par la population indienne (guerres, travaux forcés, épidémies) la fait passer de 16 millions d’habitants en 1540 à moins de 3 millions après 1550.



ment convertis par les missionnaires, selon lui pas moins chrétiens que les Maures de Grenade. On n'est pas très loin chronologiquement des importantes révoltes morisques des Alpujarras (1568) : la comparaison entre la conversion des Maures et celles des Indiens est devenue un *topos* des récits de mission [Jeanne, 2004]. Affirmer l'exemplarité de la foi des Indiens convertis semble d'autant plus nécessaire que séculiers et jésuites critiquent alors à leur tour l'œuvre des religieux mendiants et cherchent à redécouper la carte ecclésiastique de Nouvelle-Espagne.

Mais surtout, on lit nettement dans la *Rhetorica Christiana* comme dans d'autres chroniques missionnaires contemporaines (*Historia Eclesiástica Indiana* de Mendieta en tête) que les religieux, ici franciscains, ne s'incluent pas parmi les Espagnols. Diego Valadés, ce franciscain métis, ne se range évidemment pas du côté des Indiens²², mais pas non plus du côté des Espagnols avec qui il observe une distance que lui permet justement son statut de religieux. C'est là un autre lieu commun des chroniques de mission, et il est important de le noter pour mieux comprendre la position de Valadés au sein de la société coloniale. Dans cette vision de la Nouvelle-Espagne où les missionnaires s'élèvent au-dessus des autres en ne s'incluant ni parmi les Indiens ni parmi les Espagnols, ce sont eux qui sont les véritables constructeurs de la civilisation américaine, plutôt mise à mal par les colons et le système de l'*encomienda* de la phase de conquête, et vivant actuellement une forte crise sociale complètement occultée par la *Rhetorica Christiana* au profit d'une image idéalisée.

Missiologie et politique : une société ordonnée par les religieux

C'est ainsi que la gravure 18 de la *Rhetorica Christiana*, soigneusement imprimée page 207 de l'édition de 1579, est un résumé en image de la manière dont les franciscains ont organisé la société de Nouvelle-Espagne (fig. 4). Son titre annonce « Illustration de ce qu'ont fait les frères au Nouveau Monde des Indes », et l'on voit effectivement en pleine page, avec la très visible signature « F. Didacus Valades Fecit », la multitude des actions encadrées par les religieux de la province ecclésiastique du Saint-Évangile. À l'intérieur d'une double rangée d'arbres décrivant un périmètre dont les quatre angles sont occupés par des pièces circulaires²³, et dont la base est un véritable portique, se trouvent les douze premiers franciscains arrivés en Nouvelle-Espagne en 1524, portant une grande châsse où apparaît l'Esprit-Saint au centre d'un édifice figurant l'Église

22. Aucun Indien n'a encore le droit de recevoir les ordres à cette époque, comme le rappellent systématiquement tous les conciles provinciaux du XVI^e siècle, tant séculiers que réguliers, tant à Mexico qu'à Lima.

23. Chacune correspond à un groupe différent : « *mulieres* » (femmes), « *homines* » (hommes), « *puelle* » (jeunes filles), « *pueri* » (jeunes garçons).

visible qu'ils ont construite. Ils sont conduits par Martin de Valence « prelatu » à l'arrière de la procession, mais surtout par François d'Assise lui-même, « pater piorum » qui mène le groupe. Autour de ce groupe principal est disposée une série de saynètes illustrant les actions des frères, avec des repères lettrés de A à R pour qu'on en trouve ensuite la description dans le texte, pages 208 à 223. L'effet graphique est puissant, car c'est une société littéralement encadrée par les religieux franciscains que l'on voit, centrée sur l'Esprit-Saint, et la clôture du couvent se confond avec les limites du *pueblo*. En un seul tableau Valadés donne à voir l'ensemble de l'œuvre franciscaine en Nouvelle-Espagne, et les choix qu'il opère dans l'agencement de cette gravure sont particulièrement révélateurs du message qu'il veut faire passer à son lectorat européen.

La balance entre les divers sacrements donne une importance moindre au baptême et à l'eucharistie, au profit du mariage et de la pénitence. Au sein d'une Église très peu pourvue de prêtres séculiers à l'époque, la dispense des sacrements est une des fonctions essentielles des missionnaires. Or si baptême et eucharistie sont évidemment au cœur de la vie spirituelle des croyants, marquant leur entrée dans la communauté chrétienne et renouvelant le souvenir du sacrifice que Jésus a fait pour eux, mariage et pénitence ont une fonction de régulation sociale beaucoup plus prononcée. Il ne s'agit plus alors de mettre en valeur l'Église primitive des fondateurs, des évangélistes, mais bien une Église établie, fonctionnant dans le cadre des réorientations dogmatiques et liturgiques décidées à Trente, appliquées en Nouvelle-Espagne comme une « orthodoxie coloniale »²⁴ [Estenssoro Fuchs, 1998].

Ainsi, au repère B, juste en-dessous des douze fondateurs, le baptême est bien là, avec simplement un prêtre, une fontaine baptismale, et la famille des baptisés dont le nombre est réduit : dans cette œuvre pourtant tout à la gloire des frères mineurs, il ne s'agit pas de représenter les baptêmes de masse qu'ils ont accomplis en Nouvelle-Espagne dans les années 1530, puisqu'ils ont été condamnés par la bulle *Altitudo Divini Consilii* de 1537 [Metzler, 1991, p. 361-364]. Quant à l'eucharistie, elle est encore plus discrète et n'est dessinée que dans une des arcades du portique à la base de l'image, où l'on voit un prêtre au dos tourné élever l'hostie. La scène est légendée « *misa* », et le repère I qui lui correspond ne propose que trois lignes de texte à la page 219, associant la messe à l'extrême-onction. Juste à côté et de manière tout aussi discrète, Valadés a figuré l'étape intermédiaire entre le baptême et l'eucharistie, la communion.

24. Juan Carlos Estenssoro Fuchs a montré cette évolution chronologique de l'évangélisation pour l'espace andin, décalée de quelques années par rapport à la Nouvelle-Espagne : le point de rupture vers l'orthodoxie coloniale, qu'il place en 1583 pour le Pérou, est atteint dans les années 1570 en Nouvelle-Espagne (les jésuites y jouent un rôle majeur), au moment où Valadés rédige sa *Rhetorica Christiana* entre Rome et Pérouse.



Bien au contraire, le mariage et la pénitence occupent un espace visuel beaucoup plus important sur cette planche pourtant synthétique, mais aussi dans l'économie des autres illustrations de la *Rhetorica Christiana*. Le mariage apparaît en grande pompe au repère M de la gravure 18, mais on voit aussi l'« *examen matrimonii* » au repère R, où le prêtre montre un arbre généalogique à une assemblée d'Indiens à genoux : il leur explique les interdictions de consanguinité, avant d'enquêter sur les antécédents de parenté des candidats au mariage. Puis entre les pages 220 et 221 est insérée une planche imitant le style de dessin de l'art indien, pour leur expliquer l'importance du sacrement du mariage au registre supérieur de la gravure, et les châtiments réservés aux époux infidèles au registre inférieur – lapidation pour les femmes à droite, tirs de flèches pour les hommes à gauche. Cela correspond à une réalité missionnaire forte : les premiers doutes des religieux du Nouveau Monde se sont portés sur le mariage, car on ne savait pas s'il fallait reconnaître les mariages païens des Indiens [Ragon, 1992, p. 22-23]. Au-delà du problème purement sacramentaire, un considérable enjeu social intervient évidemment pour les religieux, celui de promouvoir l'acceptation chrétienne de la famille, articulée autour d'un couple unique et de sa descendance directe, alors que la plupart des élites indigènes sont polygames, alors que les interdictions de parenté sont ignorées des Indiens. Cela suppose un important travail d'enquête auprès d'eux, afin de déterminer qui est *chronologiquement* la première femme des chefs de famille, car cet unique mariage sera reconnu par l'Église selon le règlement pontifical prononcé lui-aussi en 1537, mais en négociation depuis 1524²⁵ [Castelnau-L'Estoile, 2009]. La gravure 18 de la *Rhetorica Christiana* enregistre d'ailleurs une autre trace de cet investissement des religieux dans les structures familiales et sociales des Indiens, puisque le repère L, situé dans la partie droite de la gravure, correspond à une scène légendée « *Scribunt nomen* » où l'on voit un franciscain tenir le registre paroissial²⁶. Cette scène est opportunément placée entre l'examen préparatoire et la cérémonie du mariage : le côté droit de l'image est donc entièrement consacré au contrôle social développé par les franciscains au moyen du sacrement du mariage. La partie gauche est en revanche occupée par l'autre biais du contrôle social développé par les religieux, que Valadés choisit de soigneusement mettre en valeur : la pénitence est déclinée par une scène « *Discunt confiteri* » (E), puis au-dessus une autre « *Discunt penitentiam* » (D), mais aussi par les confessions auriculaires qui ont lieu sous pas moins de trois arcades du portique inférieur (G), alors que d'autres personnes attendent à l'extérieur (F) ! Cette insistance sur la pénitence, au sein d'une société réputée particulièrement

25. Valadés écrit peu de temps après un rebond de cette question du mariage des indigènes par la bulle de Pie V en 1571.

26. L'état-civil, c'est-à-dire vérifier la parenté, enregistrer les mariages et les baptêmes pour ne pas répéter ces sacrements, et noter les noms des parents et témoins pour s'en prendre à eux en cas de problème « *in libros publicos* », Valadés, 1579, p. 219.

pécheresse²⁷, se trouve relayée par trois autres gravures de la *Rhetorica Christiana*: page 214, un pécheur est tirillé entre les vices et les vertus présentés par un démon et un ange; pages 216 et 217, deux gravures entières sont consacrées aux tourments infernaux réservés aux pécheurs, sous l'œil du démon. On retrouve comme pour le mariage une réalité missionnaire prédominante: il a fallu expliquer, avec de grandes difficultés, pourquoi la plupart des conduites des Indiens étaient considérées comme relevant du péché, mais aussi leur apprendre à comptabiliser ces péchés en vue de la confession [Pardo, 2004, p. 79-103]. L'objectif est bien sûr de christianiser les mœurs d'une société qui ne connaissait pas la faute individuelle, et où les dieux eux-mêmes sont pécheurs. La *Rhetorica Christiana* se fait l'écho de cet énorme effort de normativisation sociale, beaucoup plus que du travail proprement spirituel et théologique des missionnaires.

L'explication du dogme n'est pas absente de la *Rhetorica Christiana* pour autant: les reproches sur les baptêmes de masse faits par les dominicains et les augustins aux franciscains dans les années 1530, entérinés par la bulle de 1537, ont incité les frères mineurs à renforcer leur catéchuménat qui est représenté sur la gravure 18 au repère C, « Discunt doctrina ». Mais cette éducation religieuse n'est pas figurée toute seule. Juste au-dessus, au repère P, est incluse la scène « Discunt omnia », et de l'autre côté de l'image au repère N se trouve une scène « Creatio mundi ». L'enseignement du dogme catholique est donc dessiné parmi d'autres enseignements, sans être particulièrement mis en valeur par le trait de Valadés. La « création du monde » est enseignée à part, au moyen d'un grand tableau exposé par le prêtre devant une foule d'adultes et d'enfants: c'est lui qui explique comment le monde a été créé en six jours. Cet enseignement par l'image, typique des missionnaires franciscains de Nouvelle-Espagne au xvi^e siècle, a été développé par un des premiers religieux arrivés au Mexique, en 1523: Pierre de Gand. C'est lui qui a enseigné le dessin et la gravure à Valadés. Ils ont créé ensemble un atelier pour apprendre ces techniques graphiques aux Indiens [Toussaint, 1965, p. 15-22], et c'est bien ce que l'on voit symétriquement, de l'autre côté de la gravure 18, sous l'appellation « Discunt omnia »: Pierre de Gand lui-même enseigne aux Indiens devant un grand tableau sur lequel sont disposés des outils. Un des premiers missionnaires franciscains du Mexique apprend ainsi les arts et techniques aux Indiens, dans cette re-création de la province ecclésiastique du Saint-Évangile produite depuis Rome par Valadés: on voit à quel point cette image de l'action des franciscains de Nouvelle-Espagne offerte au public européen dépasse le cadre de la simple évangélisation, mais montre plutôt la façon dont les religieux ont ordonné, voire créé, l'ensemble de cette société de Nouvelle-Espagne.

27. Toutes les chroniques missionnaires racontent les mêmes histoires de mœurs (boisson, sexe, rapines, etc.), et ne peuvent pas faire l'impasse sur le péché majeur de cette civilisation avant l'arrivée des religieux, le sacrifice humain.



Un autre détail de la gravure 18 corrobore notre analyse de ce document comme étant un véritable manifeste pour la jeune société de Nouvelle-Espagne installée par les religieux : dans la partie inférieure de la planche, juste au-dessous de la signature de Valadés, se trouve au milieu du portique une salle plus grande que les autres où l'on voit un franciscain rendre la justice (repère H, légende « Iustitia »). Dans le corps du texte (p. 219), Valadés précise bien évidemment qu'il ne s'agit là que de la justice sur le spirituel : il est difficile d'avouer que des religieux rendaient la justice au temporel dans un royaume sous la domination de la couronne d'Espagne ! Mais l'effet est néanmoins saisissant, et contribue à renforcer l'idée que les franciscains maîtrisaient l'ensemble de la société dans le cadre de leur province ecclésiastique. Et il n'est pas permis de douter que cette mention de la justice sur la planche 18 de la *Rhetorica Christiana* ne produisait pas cet effet, puisque Gerónimo de Mendieta, reprenant cette planche pour son *Historia Eclesiástica Indiana* (ainsi que trois autres planches de la *Rhetorica Christiana*), prend bien soin d'évacuer ce détail²⁸.

La *Rhetorica Christiana* à l'articulation des intérêts créoles et pontificaux

La présentation de la province ecclésiastique franciscaine du Saint-Évangile dans une illustration de la *Rhetorica Christiana* de Diego Valadés concourt donc à présenter un instantané de toute la société de Nouvelle-Espagne organisée par les religieux. Nous nous en sommes tenu pour cette analyse à la gravure 18, mais de nombreux autres passages du texte vont dans ce sens²⁹. En revanche, il nous faut maintenant prouver en quoi cette société peut être comprise par le lectorat européen de Valadés, pas seulement comme celle des Indiens dirigés par les franciscains, mais bien comme une société nouvelle, créole, dont la richesse et l'originalité sont précieuses. Cela nous permettra également de comprendre dans quel but Valadés présente ainsi les choses de Nouvelle-Espagne.

Au-delà de la piété remarquable des Indiens que Valadés présente comme assurément supérieure à celles des Maures de Grenade, la *Rhetorica Christiana*

28. C'est un des seuls changements qu'il apporte à l'image, en plus d'avoir également effacé la signature de Valadés, Mendieta, 1973, planche hors-texte insérée entre les pages 104 et 105.

29. Nous pensons particulièrement à un long aparté au sein de ce chapitre IV-23, avec un intertitre *Indorum reipublicae descriptio* [Valadés, 1579, p. 209], où Valadés ne décrit pas la République des Indiens telle qu'elle était avant l'arrivée des Espagnols, mais plutôt la manière dont les religieux ont complètement réorganisé cette société : « *Postquam religiosi non sine magno labore per montes & deserta dissipatos Indios congregauerunt & ad vitae societatem conuocauerunt mores & instituta vitae rerum familiarum ac domesticarum rationem illis sollicitate tradiderunt* » (Après quoi, non sans grand travail, les religieux ont regroupé les Indiens qui étaient dispersés dans les montagnes et les déserts et les ont appelés à la vie en société, en leur enseignant avec soin les principes et les coutumes pour vivre en famille et en domesticité).

insiste également beaucoup sur l'exceptionnelle qualité du culte et de la liturgie en Nouvelle-Espagne [Valadés, 1579, p. 226-227]:

*aucune des églises cathédrales d'Espagne ne les égale par leur magnificence, ainsi que l'affirmement des hommes dignes de confiance qui ont voyagé des deux côtés, et moi-même après que j'ai vu les cérémonies des Européens. [...] Ils décorent magnifiquement les portes des temples et les places qui les bordent, à ce point qu'il y a plus à admirer dans les ornements d'un seul temple des Indes que dans toutes les basiliques d'Espagne...*³⁰

Les cérémonies autant que les édifices religieux de Nouvelle-Espagne n'ont rien à envier à celles et ceux d'Europe – alors même que Valadés écrit depuis Rome après être passé par l'Espagne et la France. Or l'Église de Nouvelle-Espagne est la première construite hors d'Europe depuis les tentatives médiévales en Afrique et en Asie qui sont demeurées *in partibus* [Heyberger, 1996; Richard, 1998]: il faut montrer au lectorat européen de la *Rhetorica Christiana*, et en premier lieu au Saint-Siège, que cette Église est parfaitement viable, originale, et participe pleinement de la plus grande gloire à donner à Dieu. Dans la perspective millénariste franciscaine de l'époque, c'est cette Église d'Amérique qui accueillera le retour du Christ sur terre pour son règne de 1000 ans précédant le Jugement dernier, conformément au songe de Daniel réinterprété par Joachim de Flore [Phelan, 1956; Baudot, 1977]. Il ne s'agit donc pas là uniquement d'hyperboles triomphalistes, mais d'une véritable stratégie du discours cherchant à montrer l'Église de Nouvelle-Espagne (tellement tributaire de l'œuvre franciscaine, selon Valadés) comme une véritable et forte entité, et pas seulement une émanation de l'Église d'Espagne.

C'est un préambule fondamental à l'impression d'ensemble que veut donner Valadés à son lecteur, car il lui permet de glisser ensuite vers l'originalité de la société sur laquelle s'appuie cette Église. Dans son explication de la gravure 18, quand il en arrive à commenter la scène représentant les chanteurs (« *cantores* ») présents aux enterrements, Valadés tient à préciser que « les membres de l'ordre équestre n'ont pas la même tenue que les autres »³¹ [Valadés, 1579, p. 221]. Attirer l'attention de son lecteur sur les chanteurs répond à un cliché répandu à propos de la Nouvelle-Espagne: les Indiens sont d'excellents chanteurs, ce sont eux qui contribuent à donner tant de lustre aux cérémonies du Nouveau Monde. Mais pourquoi y inclure une hiérarchie – et à quoi correspond cet « ordre équestre »?

30. ... *ut nulla cathedralium Hispaniæ Ecclesiarum illam æquet magnificentiam: velut viri fide digni, qui utrobique fuerunt affirmant: ut ego ipse, postquam Europæorum vidi caeremonias cognoui. [...] Templâ & foris & extra pulcherrime exornant, vt multo plus admirationis esse in ornamentis vnius templi Indici, quam in omnibus Basilicis totius Hispaniæ.*

31. Repère O: « *Si vero fuerit equestris ordinis veste holoserico palla insternitur, & crux etiam serica est blattea* » (si [le défunt] appartient à l'ordre équestre, il est vêtu d'une tunique toute en soie, et porte une croix également en soie de couleur pourpre).



Ce n'est pas la première fois que Valadés en parle, il a déjà introduit cette expression page 199 pour donner un exemple à sa technique de louange, où il choisit de louer les « *equitum in orbe nouo educatorum* ». Sous couvert de rhétorique, tout ce chapitre est consacré à ces « gentilshommes créoles »³², à leurs doux visages, à leurs corps pleins de force, à leurs belles voix pour chanter et leurs bras souples pour danser. Ainsi, s'il peut paraître étonnant de retrouver une forme de hiérarchie sociale sous la plume d'un frère mendiant plus enclin à valoriser l'humilité, on le comprend dans le contexte de la Nouvelle-Espagne où entre les Indiens et les Espagnols surgit un nouveau groupe social sur lequel les religieux veulent fonder de grands espoirs. Valadés se décrit lui-même comme « *eius terrae [...] ferre alumnus* »³³ quelques lignes plus loin [Valadés, 1579, p. 200] : derrière cette ambiguïté à se présenter, nous postulons qu'il se reconnaît complètement dans cette jeunesse créole « éduquée au Nouveau Monde », puisque c'est là que Valadés a reçu l'ensemble de sa formation, bien avant de fréquenter la Bibliothèque Apostolique Vaticane.

Avec subtilité, au cœur de passages techniques sur la rhétorique de la louange, Valadés en profite pour placer bien en évidence une force sociale nouvelle, originale, née de cette terre d'Amérique dont il est si proche. On aboutit à une double appréhension de la Nouvelle-Espagne : une société coloniale parfaitement ordonnée et riche, au cœur de laquelle les Indiens sont les meilleurs chrétiens du monde, et où se développe une force sociale créole pleine de promesses ; une périphérie chichimèque à évangéliser, où l'on trouve de grandes richesses minières et agricoles. *La Rhetorica Christiana* se place dans une position dynamique où les franciscains sont omniprésents et efficaces, au moyen d'une représentation dans laquelle vient se couler l'organisation de la province ecclésiastique franciscaine du Saint-Évangile. Il s'agit donc d'une intéressante manipulation de la réalité par l'image et par les mots, à travers laquelle la très nette sensibilité créole de Valadés s'exprime à nouveau, 14 ans après la conjuration du marquis Del Valle, deux ans après son éviction de Rome. Valadés joue pleinement la carte créole auprès de son meilleur protecteur, le pape Grégoire XIII, en attirant son attention sur les richesses temporelles, spirituelles et sociales de la Nouvelle-Espagne. La convergence d'intérêt entre le Saint-Siège et les *criollos* apparaît alors un peu plus

32. Cette traduction française peut sembler excessive, mais le mot latin *eques* à l'époque moderne correspond au mot castillan *caballero*, et par extension au français gentilhomme. « *In orbe nouo educatorum* » se traduit littéralement par « éduqués au Nouveau Monde », ce qui certes demeure imprécis sur la naissance créole, mais il semble clair que Valadés a en tête des hommes dont l'éducation s'est faite en Amérique, qu'ils soient venus d'Espagne avec leur père ou qu'ils soient nés sur place. C'est pourquoi nous le comprenons comme une périphrase décrivant en fait les *criollos*, alors que le mot a fort mauvaise presse à l'époque (cf. *supra*).

33. On peut traduire cette expression par « presque fils de cette terre », mais il est bien difficile de rendre la totalité de la nuance apportée par le terme *alumnus*, « nourrisson », « enfant », « disciple », « élève » selon le *Dictionnaire latin-français* de Félix Gaffiot [Paris, Hachette, 1934].

évidente : très peu de temps après un sévère premier revers subi par les condamnations de la conjuration du marquis Del Valle, les intérêts créoles sont prompts à sensibiliser Rome pour lui montrer l'excellence de la piété de la société créole issue de la conquête, et tenter ainsi de se déprendre de la tutelle espagnole en jouant sur l'opposition entre Grégoire XIII et Philippe II. Alors que nous en sommes aux prémices d'individualisation de la pensée de l'Amérique en marge de sa tutelle européenne, il est fondamental d'avoir la papauté comme appui, puisque le pape, qui est certes une force politique mineure devant les souverains ibériques de l'époque, se présente en revanche comme une entité de prestige seule apte à valider de nouveaux découpages à l'intérieur du monde chrétien. Comme l'écrit avec malice Peter Sloterdijk, le pape est le « notaire de la globalisation » [Sloterdijk, 2010, p. 704]³⁴ : c'est donc lui qui pourrait donner à la Nouvelle-Espagne son émancipation de la couronne castillane. La constitution de réseaux d'influence créole n'a donc pas attendu le xvii^e siècle pour chercher des appuis à une échelle dépassant rapidement celle de la Nouvelle-Espagne, et c'est bien dans cette mobilisation précoce et continue que naît véritablement cette société créole. Alors que l'Espagne apparaît comme un centre de créolophobie, l'Italie se montre particulièrement réceptive à cette vision de l'Amérique qui essaie déjà de se penser comme autonome, au début d'un long processus dont les Églises latino-américaines ne se sépareront jamais.

34. Ajoutons deux remarques pour approfondir cette réflexion du philosophe allemand :

- Le ressort mondial de cette capacité pontificale à donner sa vision du monde s'exprime pleinement en 1582 avec la réforme du calendrier grégorien.
- Adriano Prosperi aime à parler d'« homologation du monde » pour décrire l'activité pontificale découlant des découvertes des xv^e et xvi^e siècles.

Bibliographie

- **ACOSTA José de**, *Historia Natural y Moral de las Indias*, Séville, Juan de Leon, 1590 [édition fac-similé Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 1998].
- **ALBERRO Solange**, *Les Espagnols dans le Mexique colonial. Histoire d'une acculturation*, Paris, Armand Colin - Écoles des Hautes Études en Sciences Sociales, 1992.
- **BALBUENA Bernardo de**, *Grandeza mexicana*, Mexico, Melchor Ocharte, 1604.
- **BAUDOT Georges**, *Utopie et Histoire au Mexique. Les premiers chroniqueurs de la civilisation mexicaine (1520-1569)*, Toulouse, Privat, 1977.
- **BRADING David**, *Las origenes del nacionalismo mexicano*, Mexico, SepSetentas, 1973.
- **BRADING David**, *Id., The First America. The Spanish monarchy, Creole patriots, and the Liberal state, 1492-1867*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- **CANTÙ Francesca**, *La Conquista spirituale. Studi sull'evangelizzazione del Nuovo Mondo*, Rome, Viella, 2007.



- **CAPDEVILA Nestor**, *La controverse entre Las Casas et Sepúlveda, précédé d'Impérialisme, empire et destruction*, Paris, Vrin, 2007.
- **CASTELNAU-L'ESTOILE Charlotte de**, « Le mariage des infidèles au XVI^e siècle : doutes américains et autorité pontificale », in *Mélanges de l'École Française de Rome. Italie et Méditerranée*, 2009/1, p. 95-121.
- **ESTENSORO FUCHS Juan Carlos**, *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*, Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos – Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003 [1998].
- **FRIEDE Juan**, *Los gérmenes de la emancipación americana en el siglo XVI*, Bogota, Universidad Nacional de Colombia, 1960.
- **GRUZINSKI Serge**, *La Pensée Métisse*, Paris, Seuil, 1999.
- **HEYBERGER Bernard**, « Missions modernes, XVI^e-XVIII^e », in Levillain Philippe, *Dictionnaire de la papauté*, Paris, Fayard, 1996, p. 1115-1120.
- **JEANNE Boris**, *La Rhetorica Christiana de Diego Valadés face aux grandes chroniques franciscaines contemporaines : Motolinía, Sahagún, Mendieta, Torquemada*, mémoire de Dea d'Histoire moderne sous la direction de Serge Gruzinski, Paris, Ehes, 2004.
- **JEANNE Boris**, « Diplomatie pontificale et sacrements », in *Mélanges de l'École Française de Rome. Italie et Méditerranée*, 2009/1, p. 139-154.
- **LAFAYE Jacques**, *Quetzalcoatl et Guadalupe, la formation de la conscience nationale au Mexique (1531-1813)*, Paris, Gallimard, 1974.
- **LAVALLÉ Bernard**, *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, Atelier National de Reproduction des Thèses, 1982.
- **LAVALLÉ Bernard**, *L'Amérique espagnole de Colomb à Bolivar*, Paris, Belin Sup, 2004 [1993].
- **LOPETEGUI Leon, sj, ZUBILLAGA Felix, sj**, *Historia de la Iglesia en la América Española*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1965.
- **MENDIETA Gerónimo de**, *Historia Eclesiástica Indiana*, Madrid, Atlas, 1973.
- **METZLER Josef**, *América Pontificia primi saeculi evangelizationis 1493-1592. Documenta pontificia ex registris et minutis praesertim in Archivo Secreto Vaticano existentibus*, Vatican, Libreria editrice vaticana, 1991.
- **MORALES Francisco**, ofm, « Fray Pedro de Gante. « Libro de colores es tu corazón » », in Ballán Romeo, *Misioneros de la primera hora. Grandes evangelizadores del Nuevo Mundo*, Madrid, Mundo Negro, 1990.
- **MOTOLÍNIA Toribio de Benavente dit**, *Historia de los Indios de la Nueva España*, Mexico, Porrúa, 1969.
- **OROZCO Y BERRA Manuel**, *Noticia Histórica de la Conjuración del Marques del Valle. Años de 1565-1568*, Mexico, Edición del Universal, 1853.
- **PARDO Osvaldo F.**, *The Origins of Mexican Catholicism. Nahua Rituals and Christian Sacraments in Sixteenth-Century Mexico*, Ann Harbor, The University of Michigan Press, 2004.
- **PASTOR Maria Alba**, « Criollismo y Contrareforma. Nueva España entre 1570 y 1630 », in Ibero-Amerikanisches Archiv. Zeitschrift für Sozialwissenschaften und Geschichte, XXII (3-4), 1996, p. 247-266.
- **PHELAN John Leddy**, *The Millennial kingdom of the Franciscans in the new world : a study of the writings of Geronimo de Mendieta, 1525-1604*, Berkeley, The University of California Press, 1956.
- **PRUDHOMME Claude**, *Missions chrétiennes et colonisation, XVI^e-XX^e siècle*, Paris, Cerf, 2004.
- **RAGON Pierre**, *Les Indiens de la Découverte. Évangélisation, mariage et sexualité*, Paris, L'Harmattan, 1992.
- **RICARD Robert**, *La « Conquête spirituelle » du Mexique. Essai*

sur l'apostolat et les méthodes missionnaires des ordres mendiants en Nouvelle Espagne de 1523-1524 à 1572, Paris, Institut d'Ethnologie, 1933.

- RICHARD Jean, *La papauté et les missions d'Orient au Moyen Âge (XIII^e-XV^e siècles)*, Rome, École Française de Rome, 1998.
- SAINT-LU André, *Condition coloniale et conscience créole au Guatemala, 1524-1821*, Poitiers, Publications de la Faculté des Lettres et sciences humaines de l'Université de Poitiers, 1970.
- SCHÄFER Ernesto, *El Consejo Real y Supremo de las Indias*, Séville, Carmona, 1935-1947.
- SLOTERDIJK Peter, *Sphären. Makrosphärologie : Band II : Globen*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp Verlag, 1999 [traduction française

Globes – Sphères II, Paris, Maren Sell Éditeurs, 2010].

- TOUSSAINT Manuel, *Pintura Colonial en México*, Mexico, Instituto de Investigaciones Estéticas – Unam, 1965.
- VALADÉS Diego, ofm, *Rhetorica Christiana*, Pérouse, Pietro Giacomo Petrucci, 1579 [édition fac-similé de 1989 (rééditée en 2003) avec traduction castillane de Tarsicio Herrera Zapién et introduction d'Esteban J. Palomera, sj, Mexico, Fondo de Cultura Económica].
- VÁZQUEZ Janeiro Isaac, « Fray Diego Valadés, nueva aproximación a su biografía », in *Actas del II Congreso Internacional sobre los Franciscanos en el Nuevo Mondo (siglo XVII)*, La Rabida 21-26 sept. 1987, édités à Madrid, Deimos, 1988, p. 843-871.

RÉSUMÉ/RESUMEN/ABSTRACT

La naissance d'une conscience créole en Amérique est souvent fixée au XVII^e siècle, mais l'étude de sources franciscaines concernant la Nouvelle-Espagne du XVI^e siècle permet d'affiner cette chronologie. C'est un traité de rhétorique publié à Pérouse en 1579 par un franciscain métis, Diego Valadés, ancien procureur de son ordre auprès de la curie romaine, qui permet de montrer que, dès leur apparition au cœur d'une forte crise sociale des années 1570, les milieux créoles ont cherché à s'appuyer sur des forces extérieures au pouvoir monarchique castillan, en l'occurrence le Saint-Siège. Rome y trouve une opportunité d'essayer de prendre prise sur les Églises américaines qui lui échappent depuis les bulles de 1493, proposant aux créoles comme Valadés une possibilité de légitimation de leur existence face à la couronne, dans le cadre de l'application des décisions du concile de Trente.

Se considera generalmente que la consciencia criolla en América nace en el siglo XVII. El estudio de fuentes franciscanas novohispanas del siglo XVI, como el

tratado de retórica publicado en Perugia en 1579 por un franciscano mestizo, Diego Valadés, indica una cronología más fina. La obra de este antiguo procurador de su orden en la Curia romana demuestra que ya en el periodo de crisis social de la década de 1570, los criollos buscaron apoyo fuera del poder monárquico castellano, dirigiéndose a la Santa Sede. Para Roma se trataba de una oportunidad para entrometerse en los asuntos de las Iglesias americanas cuyo control le escapó con las bulas de 1493. A criollos como Valadés la Santa Sede proponía una posibilidad de legitimar su existencia frente a la Corona, en el marco de la aplicación de las decisiones del Concilio de Trento.

The birth of a Creole's consciousness in America has often been dated to the seventeenth century. However, the study of sixteenth-century Franciscan sources in New Spain may allow us to refine this chronology. A treatise on rhetoric was published in Perugia in 1579 by Diego Valadés, a mestizo Franciscan and former procurator of his Order to the Roman Curia. It is a proof that from the beginning of their appearance in the middle of the

DOSSIER

CHRISTIANISME ET CRIOLLISMO : LES FRANCISCAINS
ET LA SOCIÉTÉ DE NOUVELLE-ESPAGNE AU XVI^e SIÈCLE



intense social crisis of the 1570's, the Creole circles sought the support of the Holy See, outside the Castilian monarchy. This was an opportunity for Rome to recapture the American Churches that had escaped its power since the 1493

bulls, and offered to Creoles like Valadés a possibility to legitimate their position vis-à-vis the Crown, in the context of the enforcement of the decisions of the Council of Trent.

MOTS CLÉS

- Franciscains
- Nouvelle-Espagne
- Valadés
- créole

PALABRAS CLAVES

- Franciscanos
- Nueva España
- Valadés
- criollos

KEYWORDS

- Franciscans
- New Spain
- Valadés
- Creole

Aliocha Maldavsky*

De l'*encomendero* au marchand : charité et évangélisation dans le Pérou colonial xvi^e-xvii^e siècles

Dans l'Amérique espagnole l'évangélisation est généralement étudiée à travers la relation de contact entre les clercs, séculiers ou réguliers, et les populations à convertir et évangéliser, Indiens ou esclaves africains, ou à travers la question du Patronage royal, c'est-à-dire par le prisme du pouvoir et des institutions civiles et religieuses. La religiosité des laïcs, quelle que soit la catégorie, est par ailleurs envisagée en général dans le contexte du baroque hispano-américain, à travers notamment le culte des saints, les dévotions, ou éventuellement les déviances [Alberro, 1992]. Avec le baptême des populations conquises, on assiste peu à peu à la formation d'une société chrétienne, dont les frontières se définissent en permanence, étant donnée la méfiance suscitée par les nouveaux convertis [Estenssoro Fuchs, 2003]. Dans la société coloniale qui naît de la conquête coexistent deux catégories définies juridiquement, les Indiens et les Espagnols, auxquelles il faut ajouter celle des esclaves, généralement d'origine africaine. Les sang-mêlé, de plus en plus nombreux, s'agrègent à ces différents statuts, au gré de leur histoire personnelle et de la catégorie sociale dans laquelle ils grandissent.

* Université Paris Ouest Nanterre La Défense, « Mondes Américains, Sociétés, Circulations, Pouvoirs (xv^e-xxi^e siècles) » (MASCIPO).

Par leur statut de conquérants, mais aussi de vieux chrétiens, les Espagnols dominent cette société. Ils organisent l'exploitation des populations locales, participent à la mise en place des institutions coloniales, civiles et religieuses, les clercs s'occupant plus particulièrement de convertir et d'évangéliser les Indiens. Toutefois, les laïcs espagnols sont, tout autant que les clercs, concernés par l'évangélisation des Indiens, puisque la conversion des populations américaines au christianisme est la justification religieuse de la conquête. Le rôle du roi est d'y veiller, dans le cadre du Patronage royal sur l'Église. C'est aussi, en principe, le rôle des premiers conquistadores et *encomenderos*, des laïcs, bien plus nombreux que les religieux dans les premiers temps de la présence espagnole en Amérique.

Dans le cadre de la division confessionnelle européenne, dont la chronologie épouse en partie celle de la formation des sociétés coloniales américaines, Louis Châtellier invite à s'interroger sur l'intégration des laïcs dans la réforme tridentine du catholicisme. Dans *L'Europe des dévots*, l'historien s'intéresse au dévot européen, défini comme « un chrétien qui se sent investi d'une véritable vocation missionnaire à l'égard des autres » [Châtellier, 1987, p. 34]. Cette place qu'occupent les laïcs dès le dernier tiers du xvi^e siècle dans la réforme catholique en Europe, à travers notamment les confréries, mais aussi les œuvres de charité, est un prolongement de leur implication dans l'Église médiévale [Vincent, 1988, 2003; Vauchez, 1987]. Les Espagnols qui traversent l'Atlantique en sont les héritiers. Il est dès lors légitime de poser la question de la place qu'occupent la conversion, l'instruction et l'encadrement religieux des Indiens dans l'action de ces laïcs pour leur salut. À l'historien néanmoins de percer à jour à la fois la chronologie, les modalités et les enjeux du rapport entre les laïcs espagnols et l'évangélisation des Indiens.

Cette interrogation s'inscrit dans une problématique bien plus générale, tributaire, d'une part, des temporalités de l'histoire du catholicisme et, d'autre part, de l'entreprise d'évangélisation menée par les Espagnols dans l'Amérique qu'ils ont conquise au xvi^e siècle. Il ne s'agit pas d'affirmer d'emblée qu'il y eut des dévots en Amérique comme en Europe. L'objectif est plutôt de comprendre comment, à travers le rôle des laïcs espagnols, c'est-à-dire des conquérants et de leurs descendants, la réforme catholique trouve sa traduction dans une terre d'évangélisation¹. La question se pose en effet de savoir quel parti spirituel ces laïcs, espagnols ou créoles, ont pu tirer d'une situation considérée en Europe comme une frontière de la chrétienté. Cette frontière est particulière, puisque l'Amérique espagnole s'inscrit dans un contexte colonial marqué par la conquête et la domination. La conversion des Indiens comme justification coloniale demeure un argument fondamental pendant les xvi^e et xvii^e siècles. Il est toutefois susceptible de

1. Sur la mise en œuvre de la réforme catholique dans le contenu même de l'évangélisation, voir l'exemple du Pérou étudié par Juan Carlos Estenssoro Fuchs [2003].



changer de visage à mesure que la société coloniale se construit et se complexifie. Ainsi, le rapport entre la religiosité de ces Espagnols d'Amérique et l'évangélisation des Indiens revêt une dimension sociale et politique qui va sans doute bien au-delà de la simple question du salut, posée par Louis Châtellier.

L'action religieuse des laïcs espagnols en Amérique se manifeste entre autres par la charité individuelle. Les sources disponibles sont celles laissées chez les notaires, à travers les legs ou les donations ayant une visée, si ce n'est directement missionnaire, du moins évangélistique. Nous étudierons ici l'exemple de quelques testaments et donations d'*encomenderos* de la seconde moitié du XVI^e siècle, rédigés après les guerres civiles au Pérou, puis d'un marchand du milieu du XVII^e siècle. Si la réputation de ces laïcs s'est davantage construite sur la recherche du profit que sur la bienfaisance, dans une société coloniale qui intègre peu à peu les normes de la religiosité tridentine, ce souci de charité vis-à-vis des Indiens du point de vue de leur conversion et de leur évangélisation revêt des enjeux religieux, sociaux et politiques qu'il importe de démêler.

Les donations et testaments de trois Espagnols au Pérou : acteurs et contextes

Les trois dossiers qui fondent cette réflexion nous invitent à mesurer l'évolution du statut de la charité vis-à-vis de l'évangélisation des Indiens de la part des élites espagnoles coloniales, entre le dernier tiers du XVI^e siècle et le milieu du XVII^e siècle. Les deux premiers sont un testament et une donation rédigés respectivement en 1565 et en 1572-1575 par des *encomenderos*, dans un moment de reprise en main par les autorités royales de la vice-royauté du Pérou, après les guerres civiles et le soulèvement des *conquistadores* et *encomenderos* contre l'application des Lois Nouvelles (1542), qui eut lieu entre 1543 et 1548. Le troisième dossier est le testament d'un riche marchand, mort en 1640 à Lima.

Lucas Martínez Vegazo rédige son testament peu avant sa mort, en 1565. C'est un ancien conquistador, compagnon de Francisco Pizarro et riche *encomendero* d'Arequipa. Il a reçu en *encomienda* de nombreux villages d'Indiens et s'est enrichi en les faisant travailler dans des mines et en armant des navires pour le commerce maritime entre Arica, dans le nord du Chili actuel, et Lima [Trelles Arestegui, 1991, p. 285-307].

L'*encomienda* trouve ses racines dans le Moyen-Âge espagnol et dans la *Reconquista*, sous la forme de la concession d'un territoire comme garantie du peuplement chrétien. Aux Amériques, la terre appartenant au roi, l'*encomienda* consiste en une concession d'Indiens, qui fournissent travail ou tribut, en échange de protection (par les armes) et d'évangélisation [Zavala, 1935]. L'évangélisation fait partie des devoirs qui incombent au statut des *encomenderos*, justifiant ainsi leurs richesses et leur place dans la société. Il s'agit en quelque sorte d'une déléga-

tion par le roi, dans les premiers temps de la conquête, de son Patronage royal sur l'Église. Par conséquent, les *encomenderos* doivent financer la cure des âmes par le tribut qu'ils perçoivent des Indiens.

En 1565, lorsqu'il fait son testament, Lucas Martinez Vegazo est amené, comme de nombreux autres anciens conquistadores et *encomenderos*, à clarifier sa position vis-à-vis des Indiens en raison des injonctions à la restitution des biens pris aux Indiens, selon une interprétation extrêmement rigoriste du caractère injuste des guerres de conquête. En effet, parmi les nombreux opuscules que publie Bartolomé de Las Casas à Séville en 1552, il en est un qui concerne la confession des *conquistadores* et des *encomenderos*. Il s'agit d'un guide pour les confesseurs, chargés d'amener les conquistadores, les *encomenderos*, mais aussi les marchands d'armes au moment des guerres de conquête, à restituer les biens considérés comme mal acquis, car volés aux Indiens dans le cadre de guerres injustes, selon le dominicain [Las Casas, 1552; Lohmann Villena, 1966].

Le risque pour tout pénitent qui ne restitue pas les biens volés est de se voir différer l'absolution et donc la possibilité du salut [Delumeau, 1990, p. 84-85]. Selon la position rigoriste de Las Casas, les *encomenderos* doivent restituer jusqu'au dernier denier. Lucas Martinez Vegazo rédige donc son testament dans un contexte de forte pression vis-à-vis des *encomenderos*, qui ont perdu en partie la bataille face à la Couronne, puisqu'ils n'ont pas réussi à imposer que soit reconnue l'hérédité perpétuelle de leurs *encomiendas*. On attribue cette vague de restitutions à l'influence de Las Casas au Pérou où les dominicains sont très présents et influents au milieu du xvi^e siècle [Lohmann Villena, 1966]. Les *encomenderos* sont donc nombreux à rédiger des testaments, à partir des années 1550, dans lesquels ils restituent aux Indiens de leurs *encomiendas* de l'argent, du bétail. Lorsqu'ils sont dans l'impossibilité de rendre les biens à des communautés ou des individus précis, ils font des dons à des hôpitaux d'Indiens, font dire des messes pour leur conversion².

Lorsque Juan de Ribas prévoit de contribuer à la fondation du collège jésuite de La Paz en 1572-1575, les thèses de Las Casas font l'objet d'une critique de grande ampleur. Au Pérou celle-ci est orchestrée par le vice-roi Francisco de Toledo, qui met définitivement fin à la résistance indigène en 1572 et instaure l'ordre du roi au Pérou. Contrairement à Martinez Vegazo, Ribas ne fait pas un testament dans l'urgence du salut mais une donation de fonds pour établir un collège jésuite à La Paz, dans l'altiplano péruvien, aujourd'hui en Bolivie. Dans les textes qui nous sont parvenus de cette donation il n'est question ni de restitution, ni de mauvaise conscience de la part du donateur. On sait néanmoins qu'il est marchand, mais aussi *encomendero*, et que sa belle-fille possède également une

2. J'ai développé ailleurs une analyse plus précise de ces testaments et dons d'*encomenderos* [Maldavsky, à paraître].



encomienda. Ribas précise qu'il fait cette fondation en raison des besoins qu'il y a « en ce royaume d'études où on enseigne les lettres et la science et de doctrine pour instruire les Indiens naturels dans les choses de notre sainte foi catholique »³. Ce qui l'intéresse chez les jésuites c'est que ces deux objectifs font partie de leurs *Constitutions* et qu'ils ne demandent pas de salaire pour cela. Dans un contexte de critique vis-à-vis du clergé régulier en place au Pérou, cet argument a un poids important [Lavallé, 1992].

Le troisième élément de ce dossier documentaire est une donation, transformée ensuite en legs pieux, dont le protagoniste est un marchand espagnol, qui souhaite donner une somme importante aux jésuites du Pérou pour l'évangélisation des Indiens. Ce dossier contient son testament, qui date de 1640, et une correspondance assez abondante entre les jésuites du Pérou et le général à Rome en raison d'un conflit sur l'affectation des sommes léguées. Juan Clemente de Fuentes est un marchand enrichi par le commerce dans l'altiplano péruvien, où il a passé l'essentiel de sa vie. Il fait partie du réseau de Juan de la Cueva, le banquier dont la faillite fit si grand bruit au Pérou en mai 1635 [Suárez, 2001, p. 77-137].

En 1640, Juan Clemente de Fuentes, célibataire et sans enfant, vit dans la résidence de la Compagnie de Jésus du quartier de Santiago del Cercado, une paroisse d'Indiens où les jésuites exercent la cure des âmes depuis les années 1570, peu de temps après leur arrivée au Pérou en 1568 [Hyland, 2003, p. 47-52; Coello de la Rosa, 2002]. À la fin de sa vie, ce laïc a donc un statut intermédiaire. Sans avoir tout à fait quitté le monde, il a choisi une vie de recueillement en s'installant avec les jésuites parmi les Indiens. Les donations et legs qu'il a entrepris dès 1628 montrent que son intérêt pour l'évangélisation des Indiens est ancien et qu'il est informé de la variété des formes que celle-ci peut prendre, parmi les activités des religieux [Maldavsky, 2010].

Le point commun entre ces trois personnages est la destination à la fois religieuse et indigène des dons qu'ils prévoient et l'intérêt que cette charité peut revêtir pour leur propre salut.

3. « *Digo que, atenta la necesidad que al presente ay en este Reino de studios donde se enseñen letras y ciencia y de dotrina para instruir a los indios naturales en las cosas de nuestra sancta fe católica, y visto que los Padres y Hermanos de la Compañía de Jesús, según su Instituto y Constituciones, se emplean y ocupan en los susodicho, y mas particularmente y con mayor ciudado en las partes y lugares donde se ofrece mayor necesidad, sin llevar ni recibir stupendio ni otra cosa alguna por sus ministerios, lo qual para hazer fruto en los naturales tengo por importante...* », *Monumenta peruana*, t. I, p. 729.

Charité et évangélisation des Indiens, une question de salut

Les instructions de Las Casas de 1552 sont un véritable guide pour la rédaction des testaments. L'*encomendero* doit nommer devant notaire son confesseur auquel il donne un pouvoir pour mettre en œuvre la restitution. Il doit expliquer dans le testament à quelles conquêtes ou guerres avec les Indiens il a participé et si tout ce qu'il possède lui vient des Indiens. Il doit aussi déclarer s'il a des esclaves indigènes et promettre de ne pas révoquer le testament. Las Casas envisage différents cas : les *encomenderos* qui ont été aussi conquistadores, ceux qui sont arrivés après la conquête, les *encomenderos* riches et pauvres à l'article de la mort, ceux qui sont en bonne santé, etc. La plupart sont contraints de restituer la totalité de leurs biens, sauf ceux qui sont pauvres, encore en bonne santé, qui sont invités à promettre de « travailler autant que possible à faire enseigner la doctrine aux Indiens par les religieux et à le faire lui-même en personne selon ses possibilités » [Las Casas, 1552, octava regla].

La première partie de testament de Lucas Martinez Vegazo, rédigé en 1565, semble suivre le fil des instructions de Las Casas. Il explique qu'il est arrivé au Pérou avec Francisco Pizarro à l'âge de 19 ans et qu'il a participé à la capture d'Atahualpa à Cajamarca, ce qui lui a valu l'obtention de diverses *encomiendas*.

Alors que Las Casas insiste sur le fait qu'aucun conquistador, *encomendero* ou marchand ne peut affirmer avoir été de bonne foi au moment de la conquête, Lucas Martinez Vegazo met en revanche l'accent sur sa bonne conscience et ne déclare jamais que sa volonté de restituer repose sur un quelconque regret de ses actes au moment de la conquête. La plupart des testaments d'*encomenderos* établis dans ce même contexte montrent en effet qu'ils restent convaincus de leur bonne foi, vingt ou trente ans après les faits. Leur adhésion à la justification lascasienne de la restitution semble donc limitée et ils sont surtout réceptifs à un discours religieux qui met en avant la culpabilité et la peur de l'enfer. Elle fait partie de la tradition catholique et les touche dans un contexte de vieillissement de toute une génération de conquistadores. Martinez Vegazo déclare seulement que « les théologiens lui ont dit qu'il est obligé de restituer l'argent non consommé » [Trelles Arestegui, 1991, p. 289]. Toutefois, comme d'autres théologiens pensent qu'il faut tout restituer il préfère cette solution, sans doute pour se donner le maximum de chances de salut. On touche là aux différences d'interprétation sur cette théorie de la restitution de la part des religieux au Pérou [Lohmann Villena, 1966]. Mais on constate surtout que la contrition fait clairement défaut au pénitent.

Malgré cela, il procède à une forme de restitution qui prend en partie la voie de dons charitables à visée religieuse. Suivant le manuel de Bartolomé de Las Casas, le testament fait l'inventaire des biens que l'*encomendero* a obtenus au titre des différents butins. Sur ce total, il estime que certains dons faits précédemment à



des religieux, les franciscains d'Arequipa, mais aussi à des hôpitaux d'Indiens, ont le statut d'une restitution. Le reliquat qu'il doit restituer se résume en trois types de dons : la restitution de bétail à des Indiens de certaines de ses *encomiendas*, mais surtout le don d'ornements pour les églises et le don de cloches, ainsi que des dons pour les hôpitaux d'Indiens de toutes les principales villes espagnoles du Pérou : Cuzco, La Paz, La Plata, Cajamarca, la vallée de Jauja, Huamanga. Avec ces legs, il estime avoir soldé ses comptes avec les Indiens et pouvoir accéder à l'absolution [Trelles Arestegui, 1991, p. 290-291].

Dix ans plus tard, le souci de Juan de Ribas en 1572 puis en 1575 est de financer des missions que feraient des jésuites dans les *encomiendas* qu'il possède aux environs de La Paz. Pendant la construction du collège, il prévoit de financer le couvert et le transport des jésuites présents dans la ville ou qui partent faire des missions dans les alentours. Une des conditions de cette fondation est que les jésuites fassent des missions dans les environs et en particulier dans son *encomienda*. Il précise qu'il ne veut pas obliger les religieux à servir comme curés dans son *encomienda*, même s'il le souhaite dans le cas où ils seraient amenés à prendre des paroisses⁴.

Juan de Ribas est donc un riche *encomendero* séduit par la proposition pastorale des jésuites : fonder des collèges dans les villes pour former la jeunesse créole, faire des missions auprès des Indiens en complément de la cure des âmes assurée par des curés résidents. À l'époque de cette donation, les jésuites ont accepté de prendre en charge deux paroisses d'Indiens, l'une à côté de Lima et l'autre sur les rives du lac Titicaca, à Juli. Ils refusent néanmoins d'en prendre d'autres parce que cela ne correspond pas à leur institut, ce qui les distingue des autres ordres religieux en Amérique et suscite les regrets du donateur. L'action charitable de Juan de Ribas est donc clairement tournée vers l'évangélisation des Indiens, conformément à son statut d'*encomendero*.

Dans la première moitié du XVII^e siècle, Juan Clemente de Fuentes propose aux jésuites de leur donner 50 000 pesos pour fonder un collège d'où partiraient des missions⁵. Son souci pour l'évangélisation des Indiens se fonde sur l'idée qu'il doit soulager sa conscience, car sa fortune repose sur le travail des Indiens. Son don, devenu legs en raison de la lenteur des jésuites à mettre en œuvre les projets, passe par de nombreux états, qui résument l'ensemble des activités missionnaires de l'ordre ignacien en Amérique. Ceux-ci lui proposent de contribuer à financer d'abord la fondation d'un collège dans la vallée de Cochabamba qui fournit l'altiplano minier en maïs et servirait de point de départ pour les missions aux

4. Donation de Juan de Ribas Lima le 2 septembre 1572, MPI, 481-487 et Texte de donation de Juan de Ribas pour la fondation du collège de La Paz, 1575, MPI, 730. Juan de Ribas sait donc pertinemment que les jésuites ont en principe interdiction d'accepter la cure des âmes, même si au Pérou ils s'y sont pliés sur l'injonction du vice-roi Francisco de Toledo.

5. Archivo Arzobispal de Lima (AAL), Testamentos, Legajo 19, exp. 8, f. 5-9v; f. 67.

Indiens *chuncho* [Barnadas, 1973 ; Maldavsky, 2010]. Le legs est une première fois réorienté vers le financement d'autres missions, auprès des Indiens Tabalosos, situés dans la région du Huallaga, un affluent du Marañón, à l'est de Chachapoyas et de Moyobamba, une des portes d'entrée par le sud des futures missions de Maynas [Barclay, 2001], au nord du Pérou. Ensuite, les jésuites proposent à Juan Clemente de Fuentes de fonder plutôt un collège dans une résidence, afin de créer un « séminaire de langues », comme à Juli, où les jésuites font de véritables stages de formation linguistique en aymara. Il est également sollicité pour financer des missions volantes à partir, soit du collège du Cercado, soit du collège de Huamanga, cité également dans les textes. Enfin, il est aussi question d'utiliser l'argent pour renforcer l'activité d'évangélisation dans le cadre des villes coloniales, en particulier dans la paroisse indienne du Cercado de Lima, que les jésuites gèrent eux-mêmes.

Ces différentes destinations missionnaires de la donation ne s'adressent pas aux mêmes Indiens, du point de vue de la conversion. Certains sont des Indiens chrétiens, qui vivent dans les villes ou dans les montagnes andines, d'autres sont des Indiens à convertir, évoluant à la frontière du monde colonial. Le donateur ne semble pas établir de hiérarchie ni de préférence. Ce qui l'intéresse c'est de donner pour l'évangélisation des Indiens dans le cadre de missions, quels que soient ces Indiens⁶.

Du point de vue religieux le salut de ces Espagnols repose en partie sur la charité vis-à-vis des Indiens, dans le sens très précis de la conversion et de l'instruction des ignorants, une des sept œuvres spirituelles de la miséricorde, qui fait partie des actes de la charité, troisième vertu théologique après la foi et l'espérance. Les œuvres assurent, selon le concile de Trente, « un accroissement de grâce et la vie éternelle » [Michel, 1938, p. 73, p. 119-122]. Dans le contexte américain, où la conquête se justifie par la conversion et l'évangélisation, ces actes de charité ont un sens particulier. Mais alors que Lucas Martínez Vegazo continuait à revendiquer la légitimité de la conquête en raison du paganisme des Indiens, et donc à fonder en partie son salut sur son combat en faveur de la foi, la charité qu'il exerce dans le cadre de la restitution semble indiquer qu'il est en train d'adopter un autre modèle d'accès au salut, celui des œuvres de charité, que Juan de Ribas et Juan Clemente de Fuentes après lui revendiquent plus ouvertement.

Le salut dans la guerre de conquête semble donc laisser le pas à la charité. Cette conversion à une religiosité tridentine est également chargée d'une signification politique et sociale et, c'est une hypothèse, d'une forme d'adhésion au projet colonial d'évangélisation porté par la monarchie, sans pour autant signifier un renoncement à des prérogatives seigneuriales.

6. Archivo Arzobispal de Lima, Testamentos Legajo 19 exp. 8.



Entre salut et statut : à la recherche d'une légitimité

À travers ces trois exemples émerge le rôle fondamental que jouent les laïcs dans le financement de l'évangélisation. Toutefois, à partir du moment où ce rôle s'exerce dans le cadre de la charité et par la médiation des autorités religieuses qui reçoivent les dons, qu'il s'agisse des hôpitaux pour Lucas Martinez Vegazo ou des missionnaires jésuites pour Juan de Ribas et Juan Clemente de Fuentes, le rôle des laïcs change de nature.

Ainsi, lorsque les *encomenderos* s'en remettent aux religieux et aux administrateurs en charge des hôpitaux, ils semblent renoncer à leur projet d'une conversion comme le résultat de l'absorption des Indiens individuellement par la société coloniale, dans le cadre seigneurial de l'*encomienda* [Estenssoro Fuchs, 2003, p. 36-46]. Au moment de la rédaction des actes signés par Martinez Vegazo et par Ribas, la dimension seigneuriale de l'*encomienda*, au moins dans son versant religieux, semble avoir vécu.

En effet, les principes des Lois Nouvelles battent en brèche cette conception seigneuriale de l'*encomienda*. En 1563, les *encomenderos* n'ont plus le droit de vivre parmi les Indiens, afin d'éviter les abus, ce qui en principe met fin à l'évangélisation dans un cadre domestique⁷. Cet encadrement de l'*encomienda* vise non seulement à protéger les Indiens, mais surtout à garantir à la Couronne un pouvoir direct sur les nouveaux vassaux, au moyen de ses représentants, au plan civil, et des religieux, en ce qui concerne la conversion. Ce pouvoir ne se met en place au Pérou qu'en 1565, lorsque sont créés les *corregimientos de indios*. La fin de la perpétuité des *encomiendas* consacre la séparation juridique entre Indiens et Espagnols, c'est-à-dire le choix d'un modèle théorique de sociétés séparées, à charge pour les religieux d'encadrer spirituellement les Indiens. Toutefois, cela ne met pas fin à l'obligation des *encomenderos* de veiller à l'évangélisation. Ils doivent entretenir des prêtres, financer la construction d'une église avec une porte et une clé. En l'absence de curé, les Indiens ont le droit de verser le tribut à la Couronne, dans la mesure où celui-ci doit en principe couvrir les frais d'évangélisation, sans que leur augmentation entraîne celle du tribut, fixé par les fonctionnaires du roi [De la Puente Brunke, 1992, p. 58]. C'est ce qui fait dire à José de Acosta en 1577 que les *encomenderos* n'ont plus à cette date à se préoccuper de pourvoir les postes de curés de « doctrine », puisque les évêques ont cette responsabilité [Acosta, 1984, I, p. 477].

Pour l'*encomendero*, ancien conquistador ou non, la charité pour l'évangélisation des Indiens est un moyen de se mettre en conformité avec les exigences de l'Église catholique pour atteindre le salut, mais aussi avec la loi du prince, puisqu'il s'agit de respecter les engagements afférents à l'*encomienda* qui font partie de la législation. Par la charité et la médiation des institutions religieuses, l'*encomendero*

7. *Recopilación de las Leyes de las Indias*, Madrid, 1681, Livre VI, Titre III, loi XXI.

participe à la construction d'un espace colonial christianisé : hôpitaux, collèges jésuites, confréries, missions rurales dans les villages d'Indiens. Il adhère ainsi à l'ordre colonial en cours d'établissement, celui de la séparation juridique entre la « république des Indiens » et la « république des Espagnols » qui, dans le domaine religieux, se traduit par une différence entre les vieux chrétiens et les néophytes qui se perpétue pendant tout le xvii^e siècle [Estenssoro Fuchs, 2003]. Il s'associe aussi au principe du bien commun qui régit les rapports sociaux dans la société d'Ancien Régime en participant de ce qu'Annick Lempérière appelle la « monarchie corporative » [Lempérière, 2004, p. 15].

Mais cette adhésion à la loi du Prince ne s'accompagne pas nécessairement de la perte du sens seigneurial que les titulaires pouvaient donner à l'*encomienda*, dont ils avaient revendiqué la perpétuité dans les années 1560. Par la voie charitable l'*encomendero* établit également la légitimité de sa position sociale et économique au sommet de la société coloniale sans avoir nécessairement recours à la justification du combat pour la foi par la voie des armes, mais en préservant une des dimensions de l'identité nobiliaire qui caractérise la seigneurie européenne, celle du patronage religieux. Ainsi, alors que l'historiographie de l'*encomienda* est largement dominée par une opposition entre le rêve d'une autonomie seigneuriale de la part des *encomenderos* et l'imposition de l'autorité royale, on constate que, dans le domaine religieux, ces deux aspects sont tout à fait compatibles. Ce qui émerge à travers ces testaments du xvi^e siècle, c'est un modèle de société chrétienne pacifiée et hiérarchisée, régie par la loi du prince, garant des institutions religieuses et politiques.

Pour Juan Clemente de Fuentes, le marchand du xvii^e siècle qui ne possède pas d'*encomienda* et ne fait donc pas partie de cette aristocratie coloniale, le don charitable pour la mission est une manière de se rapprocher de cette élite d'autrefois en s'emparant, par un acte volontaire, des devoirs de patronage religieux qui caractérisent l'*encomendero*. Les documents montrent que Juan Clemente de Fuentes est, somme toute, indifférent à la destination de son argent du moment qu'il est employé à évangéliser les Indiens, qu'ils soient proches ou lointains, dans la ville, *ladinos* ou migrants, ruraux ou citadins, aux marges, *serranos* ou amazoniens. C'est bien le signe qu'il ne fait aucune différence entre eux lorsqu'il s'agit de la foi. Il a totalement intériorisé le nouveau paradigme de l'Église catholique d'Amérique, l'orthodoxie coloniale, définie par Juan Carlos Estenssoro Fuchs [2003], qui a montré comment la dénonciation de la première évangélisation avait donné lieu à une rencontre entre les nouvelles exigences établies au concile de Trente et la notion de colonisation. C'est dans ce cadre que l'Indien constitue un chrétien certes, mais un chrétien en constant devenir, donc souffrant d'une différence fondamentale avec l'Espagnol. Cette indianisation par la foi se réalise aussi dans l'œuvre pieuse pour la mission, contribuant également à rapprocher le marchand de l'élite du Pérou colonial héritée du xvi^e siècle.



Ainsi, alors que les *encomenderos* continuent dans les années 1560 à justifier leur participation aux guerres de conquête par le combat pour la foi et contre les païens, confirmant ainsi leur statut de guerrier au service du roi d'Espagne et de membre de l'élite coloniale, le contrôle croissant par le roi de cette société, à travers ses fonctionnaires et la présence massive des institutions religieuses, contribue à pacifier cette justification. L'affirmation d'une religiosité tridentine, associée au souci pour l'évangélisation des Indiens, s'exprime par la charité au service du salut. Une telle évolution est aussi visible en Europe et peut être analysée comme un pas vers une forme pacifiée de combat pour la foi. La charité joue par conséquent un rôle comparable à la guerre dans la légitimation du statut social des Espagnols qui la pratiquent et devient, au XVII^e siècle, une possibilité ouverte à d'autres membres des élites américaines, qui se réfèrent au modèle de l'*encomendero*. D'une évangélisation revendiquée au début au sein de l'*encomienda*, on passe à une adhésion au projet royal de séparation des républiques, celle des Indiens et celle des Espagnols, tout en préservant la dimension seigneuriale que les *encomenderos* voyaient dans leur rapport aux Indiens. À charge pour les ordres religieux et la hiérarchie ecclésiastique, médiateurs de la charité, de prendre la responsabilité d'évangéliser les Indiens, dont le statut d'éternels néophytes est au même moment affirmé dans le cadre de l'élaboration d'une orthodoxie coloniale qui affirme l'éternel danger que courent les Indiens de retomber dans l'idolâtrie.

Bibliographie

- **ACOSTA José de**, *De procuranda indorum salute*, Madrid, CSIC, 1984.
- **ALBERRO Solange**, *Les Espagnols dans le Mexique colonial. Histoire d'une acculturation*, Paris, Armand Colin, 1992.
- **BARCLAY Federica**, « Cambios y continuidades en el pacto colonial en la Amazonia. El caso de los indios chasutas del Huallaga medio a finales del siglo XIX », *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, 2001, vol. 30 (2), p. 187-210.
- **BARNADAS Josep M.**, *Charcas. Orígenes históricos de una sociedad colonial*, La Paz, Centro de investigación y promoción del campesinado, 1973.
- **CHÂTELLIER Louis**, *L'Europe des dévots*, Paris, Flammarion, 1987.
- **COELLO DE LA ROSA Alexandre**, « La reducción de Santiago del Cercado y la Compañía de Jesús », in **DALLA CORTE CABALLERO Gabriela** (coord.) *Conflicto y violencia en América VIII encuentro-debate América Latina ayer y hoy*, Barcelona, Edicions Universitat, 2002, p. 53-67.
- **DE LA PUENTE BRUNKE José**, *Encomienda y encomenderos en el Perú*, Séville, Diputación provincial de Sevilla, 1992.
- **DELUMEAU Jean**, *L'aveu et le pardon. Les difficultés de la confession, XIII^e-XVII^e siècles*, Paris, Fayard, 1990.
- **ESTENSORO FUCHS Juan Carlos**, *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*, Lima, IFEA-PUCP, 2003.
- **HYLAND Sabine**, *The Jesuits and the Incas. The extraordinary Life of Padre Blas Valera, S.J.*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 2003.
- **LAS CASAS Bartolomé de**, *Aquí se contienen unos avisos y reglas para*

los que oyeren confesiones de los Españoles que son o han sido en cargo a los indios de las Indias del mas Océano, Séville, Sebastián Trujillo, 1552.

- **LAVALLÉ Bernard**, « Évangélisation et exploitation coloniale dans les Andes, Le cas des doctrines régulières (xvi^e-xvii^e siècles) », in « Arrachés au diable » L'évangélisation de l'Amérique espagnole, *Archives de sciences sociales des religions*, n° 77, janvier-mars, 1992, p. 37-56.
- **LEMPÉRIÈRE Annick**, *Entre Dieu et le roi, la République, Mexico, xvi^e-xix^e siècles*, Paris, Les Belles Lettres, 2004.
- **LOHMANN VILLENA Guillermo**, « La restitución por conquistadores y encomenderos : un aspecto de la incidencia lascasiana en el Perú », *Anuario de Estudios americanos*, XXIII, 1966, p. 21-89.
- **MALDAVSKY Aliocha**, « Le salut dans la mission : laïcs et évangélisation dans les Andes au xvii^e siècle », in **GRUNBERG Bernard** (dir.), *Cahiers d'histoire de l'Amérique coloniale. Séminaire d'Histoire de l'Amérique Coloniale*, Paris, L'Harmattan, 2010.
- **MALDAVSKY Aliocha**, « Les *encomenderos*

et l'évangélisation des Indiens dans le Pérou colonial. « Noblesse » et propagation de la foi au xvi^e siècle », in **BOLTANSKI Ariane, MERCIER Frank** (dir.), *Noblesse et défense de l'orthodoxie (xiii^e-xvii^e s.)*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, à paraître.

- **MICHEL Albert**, *Les décrets du Concile de Trente*, Paris, Letouzey et Ane, 1938.
- **SUÁREZ Margarita**, *Desafíos transatlánticos. Mercaderes, banqueros y el estado en el Perú virreinal, 1600-1700*, Lima, PUCP-FCE-IFEA, 2001.
- **TRELLES ARESTEGUI Efrain**, *Lucas Martinez Vegazo : Funcionamiento de una encomienda peruana inicial*, Lima, PUCP, 1991.
- **VAUCHEZ André**, *Les laïcs au Moyen-Âge, Pratiques et expériences religieuses*, Paris, Cerf, 1987.
- **VINCENT Catherine**, « Laïcs (Moyen Âge) », in **LEVILLAIN Philippe** (dir.), *Dictionnaire historique de la papauté*, Paris, Fayard, 2003, p. 993-995.
- **ZAVALA Silvio**, *La encomienda indiana*, Madrid, Junta para ampliación de estudios e investigaciones científicas, Centro de estudios históricos, 1935.

RÉSUMÉ/RESUMEN/ABSTRACT

Cet article étudie l'implication des laïcs dans l'évangélisation des Indiens au Pérou aux xvi^e et xvii^e siècles à travers leur participation financière dans le cadre de la charité. Il montre que pour les *encomenderos* du xvi^e siècle la pratique de la charité vis-à-vis des Indiens contribue à établir leur adhésion à l'orthodoxie tridentine et à justifier leur statut de dominants au sein de la société coloniale. L'adhésion à des pratiques charitables du même type de la part d'un marchand du xvii^e siècle indique que cette voie de légitimation sociale est alors encore d'actualité et perpétue, du point de vue des laïcs espagnols, la distinction religieuse entre les Indiens, considérés

comme néophytes, et les Espagnols, assimilés à des dévots.

El artículo estudia la participación financiera de los laicos en la evangelización de los indios del Perú en los siglos xvi y xvii a través de la caridad. Para los *encomenderos* del siglo xvi esta práctica de la caridad hacia los indios les permitió demostrar su adhesión a la ortodoxia tridentina y justificar su estatuto de dominantes dentro de la sociedad colonial. El ejemplo de un legado caritativo con motivos de evangelización por parte de un mercader de mediados del siglo xvii indica que tal vía de legitimación social sigue vigente, perpetuando desde el punto de vista de los españoles la distinción religiosa entre los indios, considerados como eternos



DE L'ENCOMENDERO AU MARCHAND : CHARITÉ ET ÉVANGÉLISATION
DANS LE PÉROU COLONIAL XVI^e-XVII^e SIÈCLES

neofitas, y los españoles, considerados como devotos.

In this article the author studies the commitment of the laymen to evangelize the Peruvian indigenous people in the 16th and the 17th centuries, by way of their financial participation and charity. It shows that for the sixteenth-century *encomenderos* the practice of charity towards Indians contributed to establishing their adherence to Tridentine

orthodoxy and to justifying their dominant status in the colonial society. The practice of the same kind of charity by a seventeenth-century merchant reveals that this way of social legitimation was still available and perpetuated, from the point of view of the Spanish laity, the religious distinction between Indians, considered as neophytes, and Spanish descendants, assimilated to catholic devouts.

MOTS CLÉS

- Pérou colonial
- *encomenderos*
- charité
- évangélisation

PALABRAS CLAVES

- Pérou colonial,
- *encomenderos*
- caridad
- evangelización

KEYWORDS

- Colonial Peru
- *encomenderos*
- charity
- evangelization

Charlotte de Castelnau-L'Estoile*

Les frontières religieuses dans le Brésil du XVI^e siècle : le chamanisme colonial des missionnaires jésuites et des Indiens tupinamba

Évangélisation et accommodation

Le père jésuite José de Acosta, dans le prologue de son traité de missiologie, *De Procuranda Indorum Salute* publié à Salamanque en 1588 présente la hiérarchie de l'humanité barbare. Les Chinois, les Japonais, les Indiens de l'Inde appartiennent à la première catégorie de barbares qui se caractérisent par un régime stable de gouvernement, l'existence de lois publiques. Les Mexicains et les Péruviens sont des représentants de la catégorie intermédiaire des Barbares qui n'ont pas de lois écrites mais qui ont des magistrats, des villes et une mémoire historique. Enfin, la dernière catégorie des barbares est l'ultime frontière de l'humanité : hommes sans écriture, sans loi, chasseurs et cueilleurs. À cette catégorie innombrable tant en Amérique que dans certaines régions d'Asie, comme les Moluques, appartiennent les Indiens du Brésil [Acosta, 1987, vol.1, p. 67].

Dans sa présentation, José de Acosta résume les différentes manières de conversion correspondant aux trois types de barbares. Pour les barbares de la première

* Université Paris Ouest Nanterre La Défense, CNRS-« Mondes Américains, Sociétés, Circulations, Pouvoirs (XV^e-XXI^e siècles) » (MASCIPO), Universidade Federal Fluminense.

catégorie, il préconise comme méthode de conversion la persuasion rationnelle fondée sur la discussion pacifique et l'enseignement raisonné citant pour modèle les Apôtres convertissant les Grecs et les Romains. Pour les barbares qui vivent dans des sociétés organisées mais moins rationnelles, comme les Aztèques et les Incas, la coercition doit être combinée à la persuasion et il faut qu'ils soient gouvernés par un chef chrétien. Enfin, la dernière catégorie doit être instruite humainement d'abord, puis religieusement. Si la persuasion ne fonctionne pas le recours à la force est recommandé.

Ce passage d'Acosta, très célèbre, a souvent été mal interprété. Les différentes dimensions, politiques, culturelles et religieuses du processus de conversion qu'Acosta distingue clairement, ont été souvent confondues. Il a été établi comme un fait avéré que face aux civilisations plus développées, les missionnaires ont utilisé la persuasion, sans avoir recours à la force. Cette méthode de persuasion qui s'appuie sur la nécessaire adaptation à son public, a été appelée l'accommodation. Par contre-coup, les autres expériences missionnaires auraient été celles de la coercition et de l'acculturation indigène.

Jacques Gernet, dans son ouvrage devenu classique, *Chine et christianisme* affirme: « La Chine et l'Inde furent, au moment de l'expansion maritime de l'Europe, les seuls pays du monde où fut tenté un réel effort d'adaptation des missionnaires à des civilisations étrangères. Au nom de Ricci pour la Chine doit en effet être associé celui de Roberto de Nobili pour l'Inde. L'un et l'autre prirent la peine de s'initier aux traditions savantes de ces pays de vieille civilisation. La situation était toute différente là où Portugais et Espagnols s'étaient imposés par la conquête: l'évangélisation pouvait y être menée de façon plus autoritaire. Elle était différente » [Gernet, 1982, p. 58]. Pour Ines G. Zupanov, spécialiste de l'histoire de la mission chrétienne en Inde, la christianisation en Amérique latine suit la conquête, et l'approche universaliste qui consiste à modeler l'autre comme soi-même, dans sa version coercitive apparaît comme évidente. La technique de la table rase est utilisée pour détruire les pratiques religieuses indiennes locales tandis que dans les civilisations païennes plus résistantes des mesures d'accommodation sont prises. Domine alors l'approche ethnique qui, faute de mieux, est employée comme une approche stratégique et temporaire par rapport à l'universel [Zupanov, 1999, p. 24].

On a donc une vision dualiste, commune aux spécialistes de l'Asie, qui distingue une évangélisation de type accommodation pour les cultures « résistantes », dans les zones où les Européens n'ont pas de rapport de domination coloniale, et une évangélisation de type *tabula rasa* pour les mondes américains de culture moins développée où les Européens sont en position de domination politique.



Vue d'Amérique, la situation apparaît plus complexe, comme le suggère Acosta lui-même qui peut être considéré comme le premier des américanistes¹. Selon lui, la méthode de persuasion doit être employée dans les trois niveaux de cultures qu'il a définies. Il distingue le processus de conversion qui est culturel et religieux et le rapport de domination politique qui peut et même doit interférer, mais qui ne se confond pas totalement avec le processus culturel de conversion.

Dans la suite de son manuel, Acosta constatant la difficulté de la conversion des Indiens d'Amérique, suggère, en s'appuyant explicitement sur l'autorité et l'expérience des pères de l'Église, une certaine « tolérance » à l'égard des mœurs et des coutumes des Indiens afin de les amener progressivement à la conversion. Il engage les curés d'Indiens à parler la langue indienne, à connaître les coutumes et à développer un travail d'empathie avec les Indiens [Acosta, 1987, vol.2, p. 47-89].

Cet article voudrait donc remettre en question ce dualisme entre les méthodes de conversion à l'égard des mondes des « barbares civilisés » et celui des « barbares sauvages » en montrant que la méthode de l'adaptation-accommodation a pu être adoptée pour les barbares de la troisième catégorie dans certaines conditions politiques. Pour ce faire, je prendrai l'exemple de l'évangélisation par les jésuites des Indiens du littoral brésilien des XVI^e et XVII^e siècles.

Évangélisation et frontières

Le processus d'évangélisation est abordé ici à partir d'une réflexion sur la notion de frontières. Alors que les frontières politiques ou douanières tendent à disparaître face au mouvement de globalisation, la notion de frontière est de plus en plus sollicitée dans le champ des sciences sociales. Longtemps réservée aux mondes en expansion qualifiés « d'espaces frontières » [Turner, 1994 (1893)], la réflexion sur les frontières s'est développée aussi sur les espaces européens de l'âge moderne [Nordman 1998]. Le terme de frontière recouvre désormais toutes sortes d'acceptions, sociales, culturelles, figurées ou symboliques. La notion de frontières religieuses est devenue ainsi commune pour penser l'Europe pluriconfessionnelle d'après la Réforme [Andor et Toth, 2001]². De l'origine géographique du terme, on retient l'idée que la notion de frontière renvoie à l'espace, qu'elle est toujours construite et jamais « naturelle », qu'elle est d'abord une définition et des

1. *L'Historia Natural y Moral de las Indias*, publiée en 1589, est le premier ouvrage qui rend compte de la spécificité de l'Amérique étudiée dans sa totalité.
2. Voir notamment l'article de Francisco Bethencourt « The Inquisition and Religious Frontiers in Europe » p. 167-176. À l'origine de mon présent travail, se trouve une communication orale faite lors d'un colloque organisé par Francisco Bethencourt et Denis Crouzet sur le thème des « Frontières religieuses » à l'université Paris IV Sorbonne et au centre culturel Calouste Gulbenkian en juin 2004 dont les actes n'ont pas été publiés.

limites fixées par l'homme. La frontière est une variété particulière de limite dont la caractéristique principale est qu'elle mérite d'être bien gardée.

La notion de frontière est particulièrement opératoire pour l'histoire missionnaire. D'abord parce que le projet missionnaire est partie englobante de la société coloniale qui peut se définir comme un monde des frontières. Dans les mondes coloniaux, la frontière n'est plus analysée comme une stricte délimitation entre la « civilisation » et la « sauvagerie » mais comme un espace instable et imaginaire [Boccaro, 2001]. Dans l'historiographie brésilienne, la frontière est depuis longtemps considérée comme essentielle [Buarque de Holanda, (1957) 1994].

Le processus d'évangélisation peut être pensé à partir de l'idée de frontières. La volonté de convertir de la part des autorités coloniales, missionnaires inclus, est étroitement liée à la question de l'expansion territoriale, au moins à l'âge moderne. La dimension militaire de la frontière apparaît bien dans l'expression de conquête spirituelle qui est employée par les contemporains [Montoya, 1640]. Le païen à convertir ou le néophyte correspondent à la frontière au sens imagé, des missionnaires : ils sont l'objectif que l'on cherche à définir et à transformer. L'histoire missionnaire ne peut être qu'une histoire occidentale centrée sur les missionnaires, elle doit être aussi, dans la mesure du possible, une histoire décentrée à partir de l'autre, une histoire des interactions entre les missionnaires et leur public [Standaert, 2004]. Réfléchissant ainsi à la notion de frontière religieuse dans le Brésil missionnaire des XVI^e et début du XVII^e siècles³, je procéderai en trois étapes.

Quelle est la frontière par rapport à laquelle se définissent les missionnaires ? Dans le cas du Brésil, les missionnaires se définissent par rapport à la religion tupinamba, qui n'est pas une donnée mais qui est construite par ces mêmes missionnaires. La religion tupinamba est problématique pour les religieux occidentaux qui ont du mal à cerner la nature de la religion des Indiens qu'ils définissent tantôt comme des hommes sans religion, tantôt comme des hommes soumis à leurs « Karai » ou caraiba, personnages ambigus, figures positives dotés de nombreux pouvoirs mais aussi négatives qui apportent maladie et mort. Les religieux traduisent ce terme par « prophètes », « sorciers » ou « saints ». Ce que les anthropologues et les historiens d'aujourd'hui désignent par l'appella-

3. Cet article synthétise différents travaux que j'ai menés sur la question de l'accommodation autour de la figure de Francisco Pinto. Voir notamment Castelnau-L'Estoile, 2000, 2002, 2006 et 2009. Voir également sur Pinto, Pompa, 2003 et Lopes, 2003. Sur la question des jésuites et du chamanisme, les missions du Paraguay offrent de très beaux exemples, voir notamment Fausto, 2005, et Wilde, 2009.



tion commode de chamanisme tupi est cette religion tupinamba définie par les missionnaires [Pompa, 2003]⁴.

Si les missionnaires délimitent des frontières, ils sont aussi ceux qui les franchissent. Ils sont des passeurs culturels pour reprendre une expression de Serge Gruzinski [Benat Tachot et Gruzinski, 2001]. À travers le cas de Francisco Pinto, missionnaire devenu chamane, nous verrons comment les frontières culturelles et religieuses ont été transgressées. Cet exemple, étonnant mais pas isolé, renvoie ainsi aux méthodes d'évangélisation, fondées sur une accommodation aux barbares de la troisième catégorie. Le cas de Francisco Pinto est aussi révélateur d'une évangélisation des frontières, cette fois-ci au sens territorial. En effet, les expériences de ce jésuite se situent aux confins du territoire colonial, au Rio Grande do Norte et au Cearà, territoires encore mal soumis à la domination portugaise en ce tournant du xvii^e siècle [Lopes, 2003].

Enfin, la frontière peut être perçue non pas comme une limite qui sépare mais plutôt comme une zone de transition et d'échanges. Le chamanisme serait ici une frontière au sens d'espace de rencontres et d'interactions entre missionnaires et Indiens. Le recours des Indiens aux chamanes est analysé dans cette dernière partie, non pas comme un trait de la culture ou de la religion « authentique » et « originelle » des Indiens mais comme relevant de stratégies que les Indiens adoptent face à l'avancée des Blancs et des missionnaires catholiques sur leur territoire. Il s'agit là de tenter de décrypter les actions des Indiens et de voir comment ces derniers ont utilisé le chamanisme en contexte colonial, en ces temps d'avancée de la domination des Européens.

La définition d'une frontière : la religion des Tupinamba

Tout au long du xvi^e et du début du xvii^e siècles, dans la descriptions des Indiens du Brésil, tant sous la plume des voyageurs (Amerigo Vespucci, Hans Staden, Pero Magalhães de Gândavo, André Thevet et Jean de Léry) que sous celle des missionnaires, jésuites ou capucins, revient comme un leitmotiv et un sujet d'étonnement, leur absence de religion. Ils n'ont ni temple, ni idole, ni clergé, ni cérémonie répètent à l'envi les descriptions de ces Indiens barbares, désignés sous la formule « sans foi, sans loi, sans roi » [Pompa, 2003, p. 35].

4. Le terme de chamanisme qui est né en Sibérie pour désigner les guérisseurs, s'est généralisé et a été utilisé de manière ample pour désigner les croyances en des hommes aux pouvoirs étendus, intermédiaires entre les hommes et les esprits surnaturels. On parle plutôt de prophétisme tupi guarani pour parler des prédications des migrations vers la terre sans mal [Métraux, 1967, Clastres, 1975, Pompa, 2003]. Carlos Fausto emploie le terme de chamanisme pour désigner ceux qui gèrent les relations du groupe avec la société extérieure (esprits, animaux, agents pathogènes, autre monde) [Fausto, 1992].

Au départ, pour les missionnaires, cet apparent manque de croyances et de rituels des Indiens apparaît comme un avantage. Les religieux pensent qu'ils n'auront pas à pratiquer l'« extirpation » des idolâtries et sont impatients de remplir la « page blanche » : « *He gente que nenhun conhecimento tem de Deus, nem idolos, fazem tudo quanto lhe dizem* » écrit le père Manoel da Nóbrega dans sa première lettre, le 10 avril 1549 [apud Leite, *Monumenta Brasiliae*, t. I, 1956, p. 111].

Rapidement, cependant, cette absence est ressentie comme un manque. En 1557, moins de dix ans après son arrivée, le même père dans le *Dialogo da Conversão do Gentio* exprime les doutes des missionnaires devant ce qu'ils perçoivent comme du vide :

« *mas, como nam sabem que cousa hé crer nem adorar, não podem entender ha pregação do Evangelho, pois ella se funda em crer e adorar a hum soo Deus, e a esse so servir; e como este gentio nam adora nada, nem cree nada, todo o que lhe dizeis se fiqua nada* » [apud Leite, *Monumenta Brasiliae* t. II, 1957, p. 320]

L'absence de frontières devient en soi une forme d'obstacle, une absence de prises à partir desquelles bâtir une véritable stratégie d'évangélisation. Les missionnaires se plaignent de l'inconstance des Indiens de la côte du Brésil qui délaissent les nouvelles croyances aussi vite qu'ils les ont adoptées. Selon l'heureuse formule de l'anthropologue, Eduardo Viveiros de Castro, les Tupinambas ont posé à leur manière le problème de l'incroyance au xvi^e siècle et les missionnaires, profondément pétris de religieux, sont décontenancés par ce qu'ils jugent une inaptitude à la croyance [Viveiros de Castro, 1993].

L'absence de ce qu'ils considéraient comme une religion cohérente ne les empêche pas de chercher à repérer des traces de la vraie religion, ou des signes de la présence du diable, cela est même nécessaire pour justifier la potentialité de la conversion des Indiens [Bernand et Gruzinski, 1988, p. 6]. Ainsi, dès août 1549, Manoel da Nóbrega dans une description du Brésil aux pères de Coïmbra consacre sept paragraphes sur les dix que contient la lettre, à la question de la religion des Tupi, les Indiens de la côte du Brésil. Après avoir réaffirmé que les Indiens n'avaient ni connaissance ni adoration de Dieu, il évoque le tonnerre qui serait comme une « chose divine » pour les Indiens : « *Esta gentilidad a ninguna cosa adora, ni conocen a Dios solamente a los truenos llaman Tupana, que es como quien dize cosa divina* » [apud Leite, *Monumenta Brasiliae* t. I, 1956, p. 150]. Il évoque ensuite les « seules cérémonies » qu'ils font : « certaines années viennent des « sorciers » (*hechizeros*) faisant semblant d'amener la sainteté (*fingiendo traer sanctidad*). Ces sorciers apportent des Calebasses qu'ils font parler. Celles-ci annoncent qu'il n'est plus nécessaire de travailler, que la nourriture poussera toute seule, qu'ils tueront et mangeront beaucoup d'ennemis à la guerre, que les vieilles redeviendront jeunes. Les sorciers les trompent (*enganār*) et leur font croire qu'il y a quelque chose de



saint et de divin qui leur dit des choses qu'ils croient : « *de manera que creen aver dentro en la calabaça alguna cosa santa y divina, que les dize aquellas cosas, las quales creen.* » [*Ibidem*]. Le vocabulaire employé est ici clair : Nóbrega est en train de décrire une religion de sorciers, une religion fausse, inversée, mais, cependant une sorte de religion avec ses croyances, ses cérémonies, ses prêtres. L'inspirateur de cette religion qui feint la sainteté est, comme le dit Nóbrega lui-même, sans nul doute le diable. Si le filtre de lecture est bien occidental (la notion de diable), les croyances décrites renvoient à des éléments propres à la culture indienne : le caractère itinérant des sorciers, le fait qu'ils soient extérieurs à la communauté, la dimension prophétique de leur prédication, la nature du paradis qu'ils prêchent : suspension du travail et du temps, bonheur de la guerre et de l'anthropophagie.

Ces sorciers que les jésuites perçoivent immédiatement comme des rivaux possibles attendent leur curiosité : les missionnaires les observent, les interrogent pour savoir d'où vient leur pouvoir.

« *Trabajé por me ver con un hechizero, el mayor desta tierra, el qual todos embian a llamar para curar sus enfermedades. Preguntéle in qua potestate hec faciebat, si tenia comunicacion con Dios que hizo el cielo y la tierra y reynava en los cielos, o con el demonio que stava en los infernos? Respondiome con poca verguença, que él era dios y que avia nacido dios, y presentome alli uno a quien dezia aver dado salude, y que le Dios de los cielos era su amigo, y le aparecia en nuves, y en truenos y en relampagos, y en otras cosas muchas* » [Salvador de Bahia, 10 de agosto de 1549, de Nóbrega a Dr Azpicuelta Navarro apud Leite, *Monumenta Brasiliae*, t. I, 1956, p. 144].

Cette description, très longue et précise, s'appuie sans doute sur des informateurs non jésuites ; elle sera suivie de nombreuses autres mentions de l'importance de ces personnages intermédiaires entre les mondes des vivants et des esprits, souvent itinérants et non rattachés à une communauté que les sources appellent tantôt de leurs noms tupi *murubixa*, *karai* ou *karaiba*, *pajé*, ou sous un nom portugais *profetas*, *feiticeiros* (sorciers), *sanctos*. Le chamanisme ou prophétisme tupi renvoie donc à ces chamanes, qui allaient d'*aldeia* en *aldeia*, en soignant, prophétisant, et parlant aux Indiens de vie édénique, d'un lieu d'abondance, d'absence de travail, d'immortalité, de guerre et de cannibalisme, paradis localisé à la fois dans le temps et dans l'espace que l'on a désigné *a posteriori* sous le nom de « terre sans mal ». Cet Eden tupinamba est le destin individuel des tueurs après leur mort mais aussi un Paradis terrestre localisé qui peut être atteint collectivement, d'où des migrations qui ont lieu occasionnellement quand un village décide de suivre un chamane pour atteindre ce paradis promis [Fausto, 1992].

Ainsi, pour les jésuites, si les Indiens n'ont pas à proprement parler de religion, ils ont des sorciers inspirés du diable. On possède une autre description très précise du père Azpicuelta Navarro, missionnaire de terrain qui, au cours d'une expédition en 1555 dans le *sertão* de la Bahia, à l'intérieur des terres, assiste à une

cérémonie des sorciers qui lui fait verser beaucoup de larmes car elle constitue à ses yeux la preuve que les Indiens sont la proie du Malin – ce qui n'était pas clair pour les jésuites tant qu'ils n'avaient pas reconnu de cérémonies d'idolâtrie chez les Indiens [*apud* Leite, *Monumenta Brasiliae* t.II, 1957, p. 246]. La fausse religion inspirée du diable que décrivent les jésuites dans ces différents documents marque la frontière religieuse du Brésil du XVI^e siècle au sens d'objectif à atteindre. Il faut retirer les superstitions, démontrer la fausseté des sorciers et tenter de se substituer à eux auprès des Indiens. Il s'agit bien là d'une frontière religieuse construite par les jésuites en fonction de leurs propres critères de définition d'une religion. Pour les jésuites, les Tupinambas n'ont pas d'institutions religieuses clairement établies, ils n'ont donc pas vraiment de religion, mais ils possèdent cependant quelques éléments d'une fausse religion inspirée par le diable et notamment des sorciers.

Il est intéressant de noter que les anthropologues du XX^e siècle réfléchissant en partie à partir des éléments de description présents dans la littérature du XVI^e et XVII^e siècles, arrivent à des conclusions opposées à celles des missionnaires⁵. Reprenant les descriptions des figures de sorciers, des mouvements de « *santidade* », de mouvements prophétiques présents dans les textes des missionnaires, les anthropologues du XX^e siècle s'en servent pour décrire « la religion des tupinambas » et « le prophétisme des tupi guarani, la terre sans mal » [Métraux, 1967; Clastres, 1975]. Les missionnaires auraient dénié aux Indiens une religion et auraient cependant donné les éléments permettant aux anthropologues des années après de reconstituer la « religion » des Tupi et des Guarani du XVI^e siècle. La frontière religieuse des missionnaires du XVI^e et celle des anthropologues du XX^e siècle ne coïncident pas. Là où Nóbrega ne voit qu'une superstition, Hélène Clastres voit la trace d'un prophétisme structuré.

La religion des Indiens est donc moins une donnée établie, une réalité que les observateurs auraient décrite qu'une construction dépendant des catégories de ces mêmes observateurs, en l'occurrence les missionnaires. C'est là, me semble-t-il, que la notion de frontière religieuse, qui implique cet effort de définition et de construction, est utile. Il n'y a pas de frontière religieuse « naturelle », la frontière religieuse est toujours construite, notamment par les missionnaires en fonction des objectifs de l'évangélisation. La définition des frontières a souvent pour objectif un franchissement. Ce fut le cas pour les missionnaires à l'égard du chamanisme indien.

5. Sur la déconstruction du chamanisme comme objet anthropologique, voir Pompa, 2003.



Stratégies missionnaires de l'accommodation : passer les frontières

La stratégie missionnaire varie selon les individualités et selon le contexte spatio-temporel de la mission. Néanmoins, les missionnaires, et principalement les jésuites, ont pratiqué des formes d'accommodation sur tous les terrains où ils allaient. Ce principe de l'adaptation, pas vraiment théorisé au départ, trouve sa force et sa vitalité dans des postulats fondamentaux. Il s'appuie ainsi sur l'idée que l'on trouve chez Saint Paul, que Dieu est en toute chose et même chez les gentils. Cette thématique est développée par Ignace dans la méditation des deux étendards dans les *Exercices Spirituels* [Loyola, 1991, p. 122-128]. Le principe de l'adaptation est une règle de fonctionnement de la Compagnie de Jésus, comme le soulignent à plusieurs reprises les *Constitutions* de l'ordre. Le principe de l'apprentissage de la langue indigène et de la traduction des catéchismes développés sur tous les terrains missionnaires est également un bon exemple de cet effort d'adaptation [Castelnau L'Estoile, 2000 (a)].

L'accommodation va cependant plus loin car il s'agit moins de tolérer les coutumes des autres que de les emprunter pour un temps dans une stratégie ambivalente de transformation. Dans une lettre célèbre, adressée en 1541 aux missionnaires partant pour l'Irlande, Ignace conseille aux pères d'emprunter les méthodes du Malin, c'est-à-dire d'entrer par « la porte de l'autre » pour le faire ressortir par la sienne : le missionnaire doit se couler dans les catégories de l'autre pour pouvoir le convaincre, de l'intérieur, de se convertir [Loyola, 1991, p. 665-667]. La référence aux ruses du Malin est significative du caractère radical de la méthode proposée. Plus qu'une tolérance à l'égard de l'autre, il s'agit d'une transformation de soi-même.

Dans certains cas, comme celui de l'Inde ou de la Chine, mondes culturellement prestigieux où les frontières religieuses sont relativement claires, cette politique de l'accommodation a été suivie de manière explicite et a fait l'objet de controverses écrites, qui sont devenues des sources très riches pour les historiens. Dans d'autres cas, comme le Brésil, il y a eu certainement aussi des formes d'accommodation, mais on en a gardé peu de traces. Cette adaptation de la religion chrétienne à un monde sans écriture, considéré comme sauvage et peu prestigieux dans la hiérarchie très stricte des cultures, est de l'ordre de la pragmatique missionnaire, de la « cuisine » de terrain et ne fait pas l'objet de théorisation.

Il y eut cependant au Brésil un conflit autour de l'adaptation dans les premières années de la mission qui opposa le premier évêque de Salvador de Bahia, Dom Pedro Fernandes, et le supérieur de la mission, le Père Manoel da Nóbrega. Arrivé au Brésil en 1552, soit trois ans après les premiers jésuites, l'évêque reproche aux pères d'adopter des coutumes indiennes telles que les danses, les chants, de pratiquer des enterrements à la mode indienne, de costumer leurs auxiliaires qui sont des enfants portugais, en enfants indiens [Leite, *Monumenta Brasiliae*, t. I,

1956, p. 49-51]⁶. L'évêque écrit, en juillet 1552, au provincial du Portugal, Simão Rodrigues et résume d'une magnifique formule sa position à l'égard de Nóbrega : « *Yo le dixi que no venia aqua hazer los christianos gentiles, sino a costumbrar los gentiles a ser christianos* » [apud Leite, *Monumenta Brasiliae*, t. I, 1956, p. 360]⁷. La question de l'adaptation est bien présentée comme un passage de frontières. L'enjeu n'est pas seulement de choisir la meilleure méthode de conversion pour les Indiens mais d'éviter l'ensauvagement des Blancs. Le point de discussion porte en fait sur la nature des coutumes des Indiens auxquelles les jésuites cherchent au départ à s'adapter. Pour l'évêque, ces coutumes sont des rites païens alors que pour les jésuites, elles n'ont pas de dimension religieuse⁸.

Dans sa réponse aux critiques provenant de l'évêque, qui date de la fin du mois d'août 1552, Nóbrega explique ses choix à son supérieur du Portugal. Ce long passage est particulièrement clair sur les méthodes d'évangélisation et leur justification :

« *Se nos abraçarmos com alguns costumes deste gentio, os quais não sao contra nossa fee catholica, nem sao ritos dedicados a idolos, como hé cantar cantigas de Nosso Senhor em sua lingoa pello seu toom e tanger seus estromentos de musica que elles [usam] em suas festas quando matao contrarios e quando andao bebados; e isto pera os atrahir a deixarem os outros costumes essenciais e, permitindo-lhes e aprovando-lhes estes, trabalhar por lhe tirar os outros; e assi o pregar-lhes a seu modo em certo toom andando passeando e batendo nos peitos, como elles fazem quando querem persuadir alguma cousa e dizê-la cum muita efficacia; a assi trosquiarem-se os meninos da terra, que em casa temos a seu modo. Porque a semelhança é causa de amor. E outros costumes semelhantes a estes.* » [apud Leite, *Monumenta Brasiliae*, t. I, 1956, p. 407].

La justification essentielle de l'adaptation des jésuites et de leurs auxiliaires aux coutumes indiennes est que la ressemblance provoque l'amour. Adopter les coutumes indiennes, c'est se faire aimer des Indiens pour pouvoir les amener ensuite à la foi. Sur le débat concernant le caractère païen ou non des coutumes, on peut s'étonner que les jésuites considèrent que les chants liés aux cérémonies de meurtre des ennemis et de beuveries sont inoffensifs. On peut penser que l'évêque, un franciscain érasmisant passé par l'université de Paris et par Goa, n'avait pas forcément tort de penser qu'employer pour la catéchèse les mêmes

6. Le premier évêque de Bahia avait étudié et enseigné une dizaine d'années à l'Université de Paris, puis avait été vicaire général du diocèse de Goa en Inde (1545).

7. Il est intéressant de noter que l'évêque, qui a eu une expérience en Inde, donne en exemple à Nóbrega ce que fait François Xavier, indiquant par là que les premiers jésuites portugais en Inde ne pratiquèrent pas cette méthode controversée.

8. Une comparaison peut être faite avec la question de l'idolâtrie au Pérou qui se pose en des termes très comparables, [Estenssoro Fuchs, 2003].



chants que les Indiens utilisaient lors des rituels anthropophagiques n'était pas sans importance.

La querelle de l'évêque et de Nóbrega ne provoqua pas d'importante correspondance. Dans une lettre du 6 octobre 1553, l'évêque évoque un « *tratadillo* » qu'il a écrit au sujet des danses et des enterrements mais malheureusement les historiens n'en ont pas trouvé trace. La querelle s'acheva aussi faute de combattants : rappelé au Portugal, le navire de Dom Pedro Fernandes échoua et l'évêque fut mangé par les Indiens Caeté⁹.

Si l'évêque ne réussit pas à interdire les pratiques des jésuites, les expériences d'accommodation s'arrêtèrent cependant assez vite au Brésil. Le contexte des fortes résistances indiennes à l'ordre colonial et de disparition démographique des Indiens entraîna un changement de stratégie : la coercition et le changement de coutumes furent la nouvelle ligne suivie par la Compagnie. Le choix des *aldeamentos* en 1557, ces villages missionnaires où les Indiens étaient regroupés selon un mélange ethnique, sédentarisés, obligés de travailler et placés sous le contrôle de missionnaires est le symbole de ce tournant.

Le *Dialogo sobre a Conversão do Gentio* écrit vers 1557 par Nóbrega expose les difficultés de la méthode d'adaptation aux coutumes [*apud* Leite, *Monumenta Brasiliae*, t. II, 1957, p. 317 sq]. Les coutumes indiennes ne sont plus jugées inoffensives et apparaissent comme le principal obstacle à la conversion. Il s'agit désormais d'extirper les anciennes coutumes pour policer les Indiens et les rendre aptes à la christianisation. Les textes de dénonciation des coutumes sont nombreux et on ne doit plus chercher à s'en accommoder.

Cependant si ce schéma d'ensemble est juste et abondamment décrit dans l'historiographie des jésuites au Brésil, il me semble que les jésuites continuèrent de pratiquer une politique d'adaptation, notamment sur les territoires d'expansion où ils devaient attirer les Indiens qui n'étaient pas encore intégrés et dominés dans le territoire colonial. Dans ces marches de la colonie, il n'y eut pas d'évêques pour les dénoncer et ces expériences de terrain ne laissèrent pas beaucoup de traces mais on peut cependant les traquer dans la documentation.

C'est ainsi que j'évoquerai la figure de Francisco Pinto, obscur missionnaire jésuite qui pratiqua à la fin du XVI^e siècle la méthode de l'adaptation au point d'être assimilé, par les Indiens, à un chaman tupinamba [Castelnau L'Estoile, 2000 (b)]. En 1600, en effet, Francisco Pinto, missionnaire jésuite du collège de Pernambouc qui avait été choisi par ses supérieurs pour pacifier les Potiguar, reçoit des Indiens le titre de Seigneur de la Pluie « Amanajira » qui est une des caractéristiques des grands caraïbas. Pinto, décrit par ses supérieurs comme un

9. La mort de l'évêque fut un événement important pour la jeune colonie. Elle fut vengée par une « guerre juste » déclarée par le gouverneur général du Brésil qui provoqua une totale désorganisation (massacres et mises en esclavage de milliers d'Indiens) [Almeida, 2010].

véritable expert de la langue et des coutumes indiennes, n'est certes pas le premier des missionnaires à mettre à profit cette connaissance pour chercher à imiter les caraïbas. Au début des années 1550, plusieurs jésuites, Pero Correia, Antônio Pires, sont connus pour leur imitation de la rhétorique, des gestes, du mode de prêche des Indiens. On peut cependant penser que Pinto va encore plus loin que l'imitation de quelques traits, il est apparemment assimilé par les Indiens à un des leurs puisqu'ils lui décernent un titre familial dans leur univers. C'est lors de la campagne de pacification du Rio Grande, espace frontière situé au nord du Pernambouc, à la limite du territoire dominé par les Portugais, là où les Indiens ne sont pas encore définitivement soumis à l'ordre colonial et où le missionnaire est encore dans une phase de séduction pour tenter d'attirer des néophytes que se passe cette transformation de missionnaire en caraïba. Pinto ne semble pas avoir été vraiment récompensé par ses supérieurs pour sa politique de pacification et sa hiérarchie le renvoie dans les murs du collège et ne le met plus au contact direct avec les Indiens. En juin 1607, il est cependant envoyé pour une nouvelle mission exploratoire et diplomatique vers le Maranhão. Il s'agit d'établir des alliances avec les Indiens et de s'informer sur les Français qui sont nombreux à pratiquer le commerce et qui cherchent à établir une colonie. Cela sera quelques années plus tard l'éphémère France équinoxiale (1612-1615). La mission est délicate, le missionnaire et son compagnon, Luis Figueira, ne veulent pas être accompagnés de soldats mais déploient une véritable stratégie de séduction pour pouvoir pénétrer plus avant dans le territoire encore insoumis. L'expédition des deux compagnons se révèle un échec car des Indiens (nommés Tapuia dans les sources, un ethnonyme qui signifie beaux-frères et ennemis), ennemis des alliés indiens des Portugais, empêchent l'expédition d'aller plus au Nord et tuent Francisco Pinto dans la serra de Ibiapaba dans le Ceará, en janvier 1608, laissant son compagnon Luis Figueira en vie. La fin tragique de Francisco Pinto – les meurtres de missionnaires par les Indiens sont relativement rares dans la province du Brésil –, est sans doute à la mesure de cette vie exceptionnelle où ce missionnaire semble avoir plus que les autres franchi les frontières entre le monde indien et le monde portugais, jouant tour à tour de son identité de missionnaire et de celle de caraïba tupi.

Que sait-on de la justification par Pinto de sa méthode d'accommodation auprès des Indiens ? Dans les quelques lettres qu'il a écrites, Pinto justifie le fait de se comporter en caraïba comme un détour nécessaire pour évangéliser les Indiens. Il décrypte, à l'attention de ses lecteurs jésuites, sa façon d'agir auprès des Indiens. En ce sens, il est un véritable traducteur entre le monde jésuite et le monde indien. Ces justifications montrent qu'il y a une véritable stratégie missionnaire de l'accommodation chez Francisco Pinto et qu'il a su utiliser, pour l'élaborer, sa connaissance des mœurs et de la langue des Indiens [Castelneau L'Estoile, 2006].



Pour Pinto, il s'agit de procéder de façon lente et progressive : les Indiens doivent être amenés vers Dieu par étapes. En effet, Pinto ne baptise pas directement, il se contente de faire connaître Dieu pour plus tard les baptiser. Son fidèle allié potiguar depuis la pacification du Rio Grande do Norte, Camarão Grande, ne sera baptisé en grande pompe qu'en 1612, soit cinq ans après la mort de Pinto. Ce dernier cherche d'abord à plaire et à attirer les Indiens, en s'appuyant sur des éléments indigènes qu'il détourne dans un sens chrétien. C'est son exceptionnelle maîtrise de la langue tupi qui permet à Pinto d'élaborer une méthode originale de séduction des Indiens et qui fait de lui un missionnaire différent des autres. Dans les sociétés Tupi, les caraïba sont des « maîtres de la parole » appréciés pour leur art oratoire dont ils tirent autorité et il semble, à travers les sources jésuites, que Pinto se transforme sciemment en caraïba. Comme tous les missionnaires adeptes de l'accommodation, Matteo Ricci en Chine, Roberto de Nobili en Inde ou Jeronimo Rodrigues en Asie centrale [Didier, 2003], qui étaient des experts des cultures asiatiques, Pinto est un expert de la culture de ceux qu'il veut convertir. Les sources insistent sur sa connaissance exceptionnelle de la langue tupi.

Lorsque Pinto décrit les discours sur la Création, la vie après la mort qu'il fait aux Indiens encore libres et non christianisés, il ne les transcrit pas, mais, en fin connaisseur de son public, il décrit l'effet de ses paroles sur les Indiens et décrit leur réaction :

« Aos ouvintes no princípio parecia hum sonho estas cousas, mas ao menos ficavão dispostos com desejos de as tornar a ouvir e pouco a pouco vierão a fazer nellas tanta impressão que me respondião com estas palavras: ó meu pay como está isso bom, folgo muito com isso, estou muito contente de tuas palavras, encheome a tua falla, fartoume tua palavra, já huma vez a enguli, não a tornarei a deitar fora da minha alma. Com estas e semelhantes palavras declaravão o melhor que podião seu contentamento e satisfação que recebem » [Leite, 1938-1953, vol.I p. 523].

Il y a une forme d'adéquation entre le missionnaire qui ne cesse de faire des discours et le public avide, qui avale les paroles du père avec délectation. Pinto perçoit la culture tupi sur son mode spécifique qui est celui de l'échange, de la réceptivité, de la malléabilité. Pour le missionnaire, le but de sa prédication n'est pas de convertir les Indiens mais de les imprégner, de les impressionner. Alors que beaucoup de jésuites se méfient de l'enthousiasme des Indiens et de son contre-coup, l'inconstance qui est perçue comme une raison de désespérer des Indiens, Pinto, au contraire, décrit le mode indien de réception du message chrétien si différent de ce que les Blancs attendent, non pas pour le décrier mais en montrant que lui-même s'y est en quelque sorte adapté. L'utilisation de la métaphore canni-

bale est tout à fait révélatrice dans la citation du missionnaire, elle montre que Pinto utilise les propres catégories indigènes pour décrire la culture indienne¹⁰.

Dans une lettre de 1599, quelques mois après la pacification, Pinto évoque le fait que les Indiens du Rio Grande lui demandent sans cesse de leur parler, au point qu'il passe ses journées entières à converser. Par sa maîtrise de l'art oratoire tupi, Pinto est devenu un maître de la parole, qui est une qualité essentielle pour un caraïba. Cette assimilation à la catégorie indigène semble évidente dans l'étape suivante où Pinto est transformé en seigneur de la pluie. Le jésuite raconte ainsi dans la même lettre qu'un vieil homme, avide comme les autres de sa parole, lui demande de faire pleuvoir. Pinto justifie la demande du vieil homme parce qu'il imaginait que « j'étais une sorte de saint ». On retrouve là la même périphrase (une sorte de saint) employée par Nóbrega pour décrire les caraïba. Le missionnaire le détrompe en lui expliquant qu'il n'est qu'un intercesseur auprès du Dieu créateur. C'est alors qu'une abondante pluie tombe. Pinto est désormais appelé par les Indiens Amanajira, seigneur de la pluie. Dans cet épisode, le missionnaire donne du même miracle la version jésuite (Dieu est le créateur de toutes choses et les hommes sont de simples intercesseurs) et la version indienne (certains maîtres de la parole sont aussi maîtres de la pluie). Pinto est un traducteur non seulement de paroles mais d'actes puisqu'il agit sur les deux univers : il est, à la fois, intercesseur auprès de Dieu pour qu'Il envoie la pluie et sorcier qui arrive à faire venir la pluie. Dans la conclusion de sa lettre où il rapporte cet événement, Pinto souhaite prudemment que les Indiens finissent par reconnaître leur véritable créateur et se détournent de leurs sorciers. La vérité aura alors été atteinte grâce à l'erreur, conclut-il. Cependant, même si dans ses lettres adressées à un public jésuite il reste prudent, dans la pratique, le missionnaire joue de son ambiguïté ; à aucun moment Pinto ne refuse ce titre tupi d'Amanajira qu'il gardera par-delà sa mort. Pour le missionnaire, la meilleure des justifications de sa méthode d'évangélisation indirecte est la pluie qui symbolise l'approbation divine dans l'univers chrétien et un pouvoir surnaturel dans l'univers indien.

Lors de sa dernière expédition, en 1607, Pinto décrit une fête exceptionnelle par laquelle il est accueilli dans un village indien. La description des deux jours et deux nuits de chants et de danses continus, des cadeaux très nombreux montre que le père est reçu comme les prestigieux caraïba qui se déplaçaient de village en

10. Le père Matteo Ricci décrit dans des termes équivalents la réception du message chrétien par les Chinois dans les mêmes années : « Certes nous n'expliquons pas jusqu'à ce jour tous les mystères de notre sainte foi ; toutefois, nous avançons en en posant les fondements principaux : Dieu créateur du ciel et de la terre, l'âme immortelle, la récompense des bons et la punition des méchants, toutes choses inconnues et non crues par eux jusqu'à présent ; et tous nous écoutent avec tant de contentement et tant de larmes que, souvent, ils éclatent en véritables louanges, comme si tous ces discours étaient de pures trouvailles de notre part. Il nous paraît qu'en ce début commencent des choses qui pourraient raisonnablement se confirmer » [*apud* Gernet, 1982, p. 31].



village pour prêcher. Dans le récit de la mission du Maranhão, le compagnon de Pinto, le père Luis Figueira cherche à se justifier d'avoir accepté de tels honneurs peu compatibles avec le devoir d'humilité qui sied à un jésuite :

« *Bendito seja o Senhor que permite que estes barbaros sem o conhecer a Elle conheção e honrem a seus servos so pello serem* » [Leite, 1940. p. 121].

La phrase relève toute l'ambiguïté de cette situation où Indiens et Jésuites interagissent sur deux modes différents. C'est parce qu'ils les considèrent comme des personnages exceptionnels que les Indiens célèbrent avec faste les missionnaires. Selon le jésuite, les Indiens les célèbrent pour eux-mêmes, sans référence à Dieu « qu'ils ne connaissent pas ». Figueira tient cependant à rappeler que les missionnaires, eux, n'oublient pas qu'ils ne sont que des serviteurs de Dieu. Là encore il s'agit de souligner que si l'action prend sens dans un univers indigène, l'intention reste chrétienne. Pour le jésuite qui raconte ces fêtes, se prêter à de telles cérémonies est en fait une façon indirecte d'honorer Dieu. On sent néanmoins chez ce compagnon de Pinto, la volonté de justifier une telle méthode indirecte.

Les mêmes actions (la prédication interrompue, le miracle de la pluie, la fête somptueuse) sont ainsi interprétées à la lumière de deux codes différents que Pinto possède. Dans l'univers indien, ces actions relèvent d'un prophète chamane « une sorte de saint » et ne renvoient pas à un Dieu qui reste inconnu, alors que dans l'univers jésuite ces actions sont le fait d'un « serviteur de Dieu » à travers lequel Dieu lui-même agit. Il y a un double univers de sens et d'intention qui se croisent dans la personne de Pinto et que lui-même, ou son compagnon, explicite à l'intention des lecteurs et de la hiérarchie.

Ainsi, il me semble que l'épisode de Pinto montre que la frontière du chamanisme a pu être franchie par les missionnaires pour tenter d'attirer les Indiens. Il s'agit de s'accommoder à la culture de l'autre pour lui plaire et le faire venir à sa propre culture. Ce passage est d'autant plus aisé qu'il existe des passerelles entre ces deux univers différents : le même goût pour l'art oratoire, la croyance aux pouvoirs surnaturels de certains hommes. Ce franchissement de frontière n'en reste pas moins exceptionnel, et on a vu qu'il n'est jamais vraiment prôné au rang de méthode officielle de la province du Brésil.

Bien que la méthode de l'adaptation s'appuie sur des principes ignaciens et qu'on la retrouve sur tous les terrains missionnaires, elle pose en effet toujours des problèmes de légitimité. Jusqu'où peut aller l'adaptation à un univers culturel et religieux différent ? Jusqu'où peut-on aller vers l'autre sans se perdre soi-même ? La question de la frontière à respecter pour ne pas verser dans l'univers adverse est essentielle et s'est posée de façon plus ou moins aiguë sur tous les terrains missionnaires.

Dans le cas du Brésil, cette question de l'adaptation croise celle de la hiérarchie culturelle. Les Indiens du Brésil appartiennent à la troisième catégorie de barbares pour reprendre la terminologie d'Acosta ; pour les Européens du XVI^e siècle ce sont des hommes culturellement proches du règne animal, en deçà de la politique humaine et de la religion divine, hors du champ de l'écriture et de l'histoire. L'adaptation aux coutumes de ces Indiens est donc frappée du sceau de l'illégitimité. Devenir caraïba ne revient pas à devenir brahmane ou mandarin et, pour les jésuites du XVI^e siècle, toutes les coutumes ne se valent pas.

Enfin, la question de l'adaptation se pose également en termes politiques. Cette méthode est préconisée dans les contextes où les Européens ne possèdent pas le pouvoir politique. En Amérique, tant que la situation de domination politique n'est pas clairement établie, la méthode de l'accommodation est possible car il faut séduire les Indiens. Quand la domination politique est clairement établie, cette méthode n'est plus nécessaire. La mort de Pinto a pu être interprétée comme une conséquence, dangereuse, de ces expériences de la frontière, comme un échec politique dans un contexte d'expansion.

En tous les cas, il est clair que peu de pères dans la province cherchent à utiliser cette mort pour en faire un acte de foi et la transformer en martyre. Comme le notent avec regret certains de ses anciens compagnons, Pinto est voué à l'oubli dans la province jésuite, alors que ses alliés indiens prolongèrent leur vénération à son égard en rendant une forme de culte à ses os au-delà de sa mort. [Castelnau-L'Estoile, 2009].

Ainsi l'accommodation aux coutumes des Indiens du Brésil et particulièrement l'imitation de certains traits spécifiques aux grands chamanes du monde tupi a été pratiquée par les jésuites du Brésil. Le cas de Pinto est exceptionnel mais d'autres pères empruntent des coutumes indiennes. En ce sens, la frontière du chamanisme qui avait été définie par les jésuites a été franchie. Cependant, ce franchissement s'est fait surtout dans des contextes géopolitiques particuliers où le rapport de domination reste incertain. Dans un monde comme le Brésil, où l'évangélisation et la colonisation avancent de concert, il est clair qu'il ne s'agit que d'expériences, que de premières étapes dans un processus qui, à terme, vise à la transformation des Indiens en chrétiens, et à leur domination. Ces expériences d'accommodation aux barbares de la dernière catégorie sont marquées du sceau de l'illégitimité culturelle et les jésuites en font peu état dans leur correspondance à destination des supérieurs en Europe, soit qu'ils soient censurés, soit surtout qu'ils pratiquent des formes d'autocensure. De là vient la nécessité de lire entre les lignes des documents et de s'intéresser à des figures obscures. À travers le cas de Pinto, c'est toute une stratégie missionnaire que la tradition n'a pas retenue qui resurgit.

Le franchissement des frontières religieuses n'est cependant pas seulement le fruit d'une stratégie sciemment développée par certains missionnaires ; elle est aussi le résultat d'une interaction entre Indiens et Européens dans laquelle les Indiens ont leur propre capacité d'action. Il nous faut maintenant tenter d'analyser les stratégies indiennes vis-à-vis de la frontière religieuse.



Stratégies indiennes : la frontière comme zone de transition et d'échange

La frontière n'est pas seulement une ligne à transgresser pour les Européens mais aussi pour les Indiens : en ce sens le chamanisme est une zone d'échanges entre Indiens et missionnaires. J'aimerais tenter de donner quelques éléments pour analyser les stratégies indiennes face à cette frontière du chamanisme, telle qu'elle s'est construite dans les interactions entre Indiens et jésuites au XVI^e siècle.

Les Indiens ne sont pas passifs dans le processus d'évangélisation. Ils acceptent, refusent, réadaptent, détournent certains éléments proposés par les missionnaires et il est nécessaire d'appréhender les logiques indiennes dans la reconstitution de cette frontière, non plus perçue comme limite infranchissable mais comme processus de construction culturelle.

Dans les récits des expéditions de Pinto, ce sont d'ailleurs souvent les Indiens qui ont l'initiative. Ce sont eux qui demandent au missionnaire de se déplacer de village en village, de mettre des croix, de faire pleuvoir. Les Indiens, loin d'être un collectif indéterminé, sont des individus bien précis qui ont des noms (Camarão Grande, Cobra Azul) et des caractéristiques (ils sont principaux, chamanes, esclaves ou femmes). C'est en quelque sorte sous leur pression que Pinto devient chamane : ce sont eux qui lui demandent de parler, ce sont eux qui lui demandent de faire pleuvoir. Certes, évoquer l'initiative des Indiens relève d'une forme de prudence du jésuite par rapport à sa hiérarchie, mais cela correspond sans doute aussi à la réalité. Que signifie cette transformation du missionnaire en chamane pour les Indiens ? Après avoir tenté de comprendre l'interaction entre Pinto et les Indiens à partir des catégories jésuites, il nous faut maintenant comprendre cette même interaction à partir des catégories indigènes.

Pour atteindre la version indigène des faits, l'historien est toujours confronté au manque de sources. L'épisode de Pinto est cependant exceptionnellement bien documenté. En effet, des Indiens qui ont connu Pinto et qui ont participé à ses expéditions sont devenus par la suite des informateurs des capucins français Claude d'Abbeville et Yves d'Evreux qui vivent au Maragnan à partir de 1612. Les propos de ces Indiens rapportés par les capucins nous permettent d'entendre l'écho de voix indiennes sur cet épisode, même si ces voix nous parviennent à travers le filtre des capucins français¹¹. Les deux auteurs décrivent un personnage que l'on peut identifier à Pinto. Dans son chapitre XII « Histoire d'un certain personnage qui se disoit estre descendu du ciel », Claude évoque un personnage « duquel pour plusieurs raisons je tairay le nom & la qualité » ; ce silence

11. Claude d'Abbeville a publié une *Histoire de la mission des Pères Capucins en l'Isle de Maragnan et terres circonvoisines*, Paris, 1614. Yves d'Evreux, resté deux ans au Brésil, a écrit une suite à l'*Histoire* de Claude en 1615, qui, publiée après la paix franco-espagnole mettant fin aux vellétés coloniales de la France au Brésil, a été censurée et détruite.

constitue un indice important du caractère jésuite du personnage. Avouer que le personnage est un jésuite constituerait un vrai scandale pour le public parisien à qui le livre de Claude est destiné. L'identification est encore plus évidente dans le texte d'Yves mais cet extrait est peu connu car il provient de la partie censurée du livre: « [...] ie rapporteray l'Histoire d'un Pere Jesuite, Indien de nation sorti de leurs Colleges bastis en ces terres du Bresil, quelques annees auparavant que nous allassions à Maragnan, afin de venir au mesme lieu convertir les Tapinambos, et donner aux marchands François une bonne somme de deniers qu'il faisoit apporter quant & luy, pour leur faire quitter l'Isle »¹².

L'« Histoire d'un certain personnage » racontée par Claude d'Abbeville à partir des témoignages indiens dresse un portrait étonnant du père Pinto, beaucoup plus indien que dans les sources jésuites. Le personnage est totalement ambivalent. Il est portugais mais il parle comme un Indien :

« Il avoait pris tant de peine à apprendre la langue desdits Indiens, qu'il la parloit aussi parfaitement, que s'il eust esté de leur pays. »

Il jouit d'une autorité extraordinaire sur les Indiens qui le vénèrent comme un très grand prophète :

« La fatigue d'un si long et si pénible voyage chemin n'estoit comme rien à ces pauvres gens, tant ils aymoient & cherissoient ce personnage qui les conduisoit, ayant acquis un tel renom entre eux qu'ils le tenoient pour un tres-grand prophete. »

Il n'a pas renoncé à son rôle de missionnaire et leur dit qu'il est là « pour les instruire au christianisme et vivre parmi eux comme bons amis ». Sa nature n'est cependant pas tout à fait humaine :

« Il leur donnoit à entendre, & les faisoit croire, soit par charme, soit par piperie, qu'il n'estoit pas homme nay de pere, ne de mere comme les autres, ains qu'il estoit sorti de la bouche de Dieu le Pere, lequel l'avoit envoyé du Ciel icy bas pour leur venir annoncer sa parole. »

Il jouit donc de pouvoirs surnaturels et par sa toute puissance, il commande à la fertilité :

« Il disoit que c'estoit luy qui faisoit fructifier la terre, qu'il leur envoyoit à cet effect le Soleil, & la pluie; bref qu'il leur donnoit tous les biens & nourritures qu'ils avoient. »

12. [S. 302 r.] Cet extrait est justement dans les seize pages détruites par la censure et dont il ne reste que quelques très rares exemplaires. J'ai pu avoir accès à cette partie censurée grâce aux travaux de Franz Obermeier.



Dans cette version franco-tupi de l'histoire de Pinto, celui-ci est un extraordinaire mélange de caraïba et de missionnaire révélant une véritable interpénétration entre l'univers chrétien et indien.

Pour comprendre l'univers indien dans lequel se déroule le contact entre Blancs et Indiens, le recours aux travaux des anthropologues est nécessaire. On peut ainsi éclairer l'interaction entre Pinto et les Indiens à partir d'autres situations comparables. L'analyse de Carlos Fausto sur l'attitude des Parakana, groupe tupinophone d'Amazonie face à leur « découvreur » au début des années 1970 permet, à mon sens, d'éclairer l'épisode de Francisco Pinto [Fausto, 2002]. Il ne s'agit bien sûr pas de figer les Indiens dans une atemporalité trompeuse selon laquelle les Parakana des années 1970 seraient identiques aux Potiguar du début du XVII^e siècle, mais on peut néanmoins repérer des mécanismes comparables dans des situations empiriques proches. Comme les Parakana du début des années 1970, les Potiguar des années 1600 sont en « situation de contact » avec les Blancs, c'est-à-dire une période d'incertitude et de méconnaissance où les uns et les autres se jaugent et s'examinent. Le fonctionnaire du Service de Protection des Indiens Carvalho et le missionnaire Pinto ont quelques ressemblances. Ce sont tous les deux des experts en langues et coutumes indiennes et il est significatif que le même mot de « *sertanista* » soit employé pour chacun d'eux à plusieurs siècles d'intervalle. Le terme désigne ainsi les spécialistes du *sertão*, monde sauvage et indien. Tous deux savent chanter et danser.

Ainsi que le note Fausto à partir de l'exemple de Carvalho à qui les Indiens demandent de faire ressusciter un mort à partir de ses os, il est fréquent que durant les périodes de contact, les Blancs soient assimilés par les indigènes à des êtres aux pouvoirs surnaturels. Même si cette idée peut paraître suspecte tant elle a pu conforter une forme d'impérialisme destructeur, il n'en reste pas moins qu'elle est présente dans de nombreuses situations de contact entre Blancs et indigènes, notamment parmi les groupes tupinophones et qu'elle correspond « *to some deep-rooted cultural assumptions about life, power and death among the natives* ». Pour Fausto, cette assimilation a à voir avec le pouvoir créatif des Européens et leur possession d'objets.

Dans les discussions des capucins français avec les Indiens du Maragnan revient le thème de la supériorité technique des Blancs symbolisée par les armes de fer. Le rôle des objets des Blancs dans la phase de rencontre avec les Indiens est bien connu et les missionnaires en apportent toujours, tout en dénonçant l'intéressement des Indiens et le caractère insatiable de leurs désirs. En fait, pour les Indiens, ces armes n'ont pas seulement une valeur en elles-mêmes, mais elles sont le signe de la puissance de leur producteur. Elles révèlent la puissance chamannique de leur producteur et possesseur. De la même façon, quelques années auparavant, Pinto était un formidable distributeur d'objets (haches, hameçons), au point d'être qualifié par les Indiens de « *Senhor das cousas* ». La demande indienne d'objets participe sans doute au processus de transformation de Pinto en chamane.

Comme le souligne Carlos Fausto dans son article, tout Blanc possesseur d'objets est un chamane potentiel, mais à partir de là, les Indiens vont chercher à vérifier jusqu'où va le pouvoir de ce Blanc. Ainsi lorsqu'un Indien demande à Pinto de faire pleuvoir, on peut penser qu'il le teste pour mesurer la puissance chamannique du père. Il s'agit là d'une « pratique cognitive » pour reprendre les termes de Fausto, les Indiens ont besoin de connaître quelle sorte d'êtres sont ces arrivants. Il s'agit ainsi de comprendre la nouvelle situation née de la présence des Blancs¹³.

Dans le cas de Pinto, le père expert en langue et coutumes indiennes est prêt à entrer dans le jeu et à endosser le rôle de chamane, notamment parce que les deux parties en présence croient à des univers surnaturels. Il y a donc en quelque sorte une forme d'adéquation entre la demande indienne et l'offre missionnaire pour faire de Pinto un chamane exceptionnel. D'où l'extraordinaire renommée du père dans tout le sertão, dont parlent les sources jésuites ainsi que les sources capucines postérieures à son décès.

De cette interpénétration des deux univers chrétien et tupi dans le Brésil du début du XVII^e siècle on a de multiples autres indices qui ne se limitent pas à la personne de Pinto. Deux ans avant l'épopée de Pinto et Figueira, un Indien s'est mis à la tête d'une expédition d'Indiens en se faisant passer pour un père aux pouvoirs chamaniques; l'épisode se confond sans doute dans le témoignage des Indiens aux capucins. De même, les signes comme la croix ont progressivement acquis une signification dans les deux univers. Dans la campagne de pacification en 1599 dans le Rio Grande do Norte, Pinto plantait des croix à l'orée des villages indiens à la demande des caciques et en faisait une première étape vers la conversion. Pour Claude d'Abbeville dans les années 1612-1613, la croix à l'entrée des villages est devenue une superstition indienne :

« Ils ont une autre superstition qui est de planter un bois fort haut à l'entrée de leurs villages au bout duquel ils mettent un autre par le travers, où ils pendent force petits escussions faits de feuilles de Palmes de la grandeur environ des deux mains où ils peignent de noir ou de rouge la figure d'un homme nud. Leur demandant à quel sujet ils faisoient cela, ils nous dirent pour toute raison que leur pagé leur avoit commandé de ce faire pour chasser le mauvais air » [Abbeville, 1614, p. 326].

Enfin, les os de Pinto traités comme des reliques par les Indiens après sa mort sont un autre signe de cette adoption extrêmement rapide des signes chrétiens

13. On retrouve un processus similaire dans l'ordre du mythe. Interrogés par les capucins français, le notable Iapy Ouassou donne une version de l'histoire du contact. Invités par Dieu à choisir entre des armes en fer et en bois, les Indiens ont choisi le bois et ont donc été battus par les Blancs. Le Blanc est intégré au mythe et les Indiens se voient comme responsables de leur propre défaite. [Abbeville, 1614, p. 67]



par les Indiens, qui leur attribuent un sens dans leur propre univers [Castelneau l'Estoile, 2009].

Catholicisme colonial et chamanisme colonial

La vie, la mort et le destin posthume du missionnaire chamane Pinto sont ainsi, me semble-t-il, à la croisée d'une stratégie jésuite et d'une stratégie indienne. Ce rôle ambivalent est le résultat d'une intime connaissance des Indiens de la part du jésuite et d'une exceptionnelle aptitude à digérer et à intégrer les éléments exogènes de la part des Indiens. On peut évoquer ici le catholicisme colonial des Indiens tupi dont parle Ronaldo Vainfas en analysant le mouvement de la *santidade* de Jaguaripe, ce mouvement de révolte indienne qui secoua l'intérieur de la région de Salvador de Bahia à la fin des années 1570. Ce mouvement est dirigé par un Indien Antônio, élevé dans un village jésuite. Antônio se proclame pape et procède à des rites chrétiens inversés. On a ainsi pu dire que les jésuites, par leur propre méthode d'accommodation aux coutumes indiennes, participèrent de ce catholicisme hybride en favorisant les emprunts et les interpénétrations entre les deux univers. Il s'agit certes d'un mouvement de révolte contre la colonisation portugaise, mais les Indiens en s'accaparant les symboles chrétiens cherchent moins à rejeter le catholicisme qu'à s'attribuer la puissance religieuse de leurs adversaires portugais.

L'épisode de Pinto qui se joue hors du territoire colonial révèle qu'il existe aussi une forme de chamanisme colonial. C'est au sein de l'univers indien que se jouent les interactions entre Indiens et missionnaires. Le catholicisme du jésuite fait preuve ici d'une grande plasticité, il s'accommode et se moule dans les coutumes indiennes. Pinto entre dans l'univers tupi, y endosse un rôle et s'y perd. Sa mort s'apparente plus à celle d'un chamane tupi, figure ambivalente et crainte, qu'à celle d'un missionnaire martyr de la foi. La métamorphose de Pinto en chamane n'a pas apparemment l'objectif de concurrencer sur leur propre terrain les sorciers indiens, mais il s'agit plutôt d'une stratégie d'emprunt, d'une réponse à la demande indienne, d'une empathie du missionnaire *sertanista* avec son public.

Ce personnage de missionnaire prophète est ainsi le produit d'une situation empirique particulière, la période de contact, faite d'incertitude où existe pour les acteurs tant indiens que jésuites, une marge de manœuvre et un espace de liberté. Les Potiguar déjà traqués peuvent encore fuir ou chercher des solutions de survie (atteindre une terre meilleure, trouver un protecteur contre les Blancs). Cette histoire n'est pas seulement une histoire jésuite d'adaptation à un univers culturel autre pour les besoins de l'évangélisation, elle est aussi une histoire indienne de réception et d'assimilation de la nouveauté dans un contexte incertain.

Le chamanisme a donc bien joué, me semble-t-il, le rôle de frontière religieuse dans le Brésil colonial. Frontière à deux versants, le chamanisme est construit à la fois par les Indiens et par les missionnaires. Pour ces derniers, la description du caraïba, des mouvements de santidade permet de combler le vide religieux qu'ils remarquent avec étonnement chez les tupi. Sans être considérés comme une vraie idolâtrie, les mouvements de santidade apparaissent aux yeux des jésuites comme ce qui s'en rapproche le plus. Sans être non plus assimilés à un vrai clergé, les sorciers, quels que soient leurs noms (caraïba, pajé), apparaissent pour les missionnaires comme des concurrents ; il faut donc les séduire, les imiter ou les éliminer selon l'équilibre du rapport de force. Pour les Indiens, on peut penser que le recours aux caraïba, catholiques ou non, et aux mouvements prophétiques est une réponse à une situation coloniale profondément destructrice. Ce chamanisme colonial est un processus culturel résultant du mélange d'éléments de la tradition indienne et des apports du christianisme et c'est une réponse aux temps nouveaux, une stratégie de survie dans un monde en destruction.

Bibliographie

- ACOSTA José de, *De Procuranda Indorum Salute*, 2vols, Madrid, C.S.I.C, 1987.
- ALMEIDA Regina CELESTINO, *Os Índios na História do Brasil*, Rio de Janeiro, Fundação Getulio Vargas, 2010.
- ANDOR Eszter et TOTH Istvan Gyorgy (dir.), *Frontiers of Faith. Religious Exchange and the Constitution of Religious Identities 1400-1750*, Budapest, Central European University, 2001.
- BENAT TACHOT Louise, GRUZINSKI Serge, *Passeurs culturels. Mécanismes de métissage*, Paris, Maison des Sciences de l'Homme, 2001.
- BERNAND Carmen, GRUZINSKI Serge, *De l'idolâtrie. Une archéologie des sciences religieuses*, Paris, Seuil, 1988.
- BETHENCOURT Francisco, « The Inquisition and Religious Frontiers in Europe », in ANDOR Eszter, TOTH Istvan Gyorgy (dir.), *Frontiers of Faith. Religious Exchange and the Constitution of Religious Identities 1400-1750*, Budapest, Central European University, 2001, p. 167-176.
- BOCCARA Guillaume, « Mundos nuevos en las fronteras del Nuevo Mundo », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En línea], Debates, 2001, Puesto en línea el 8 février 2005. URL : <http://nuevomundo.revues.org/index426.html> [août 2010].
- BUARQUE DE HOLLANDA Sergio, *Caminhos e fronteiras*, São Paulo, Companhia das Letras, 1994.
- CASTELNAU L'ESTOILE Charlotte de, *Les ouvriers d'une vigne stérile. Les jésuites et la conversion des Indiens au Brésil 1580-1620*, Lisbonne-Paris, éditions de la Fondation Gulbenkian, 2000 (a).
- CASTELNAU L'ESTOILE Charlotte de, « Un maître de la parole indienne Francisco Pinto (1552-1602) missionnaire au Brésil », *Arquivos do Centro Cultural Calouste Gulbenkian Biographies*, volume XXXIX, Lisboa-Paris, 2000 (b), p. 45-60.
- CASTELNAU L'ESTOILE Charlotte de, « Un maestro della parola indiana Francisco Pinto (1552-1608) », in MATTALUCCI-YILMAZ Claudia (dir.), *Etnosistemi Processi e dinamiche culturali, Missioni Percorsi tra antropologia e storia*, Rome, n° 9, janvier 2002, p. 26-36.
- CASTELNAU L'ESTOILE Charlotte de, « Uses of Shamanism : Evangelizing Strategies and Missionary Models in Seventeenth-Century Brazil », in O'MALLEY John W.,



- BAILEY Gauvin Alexander, HARRIS Steven J., KENNEDY T. Frank, *The Jesuits II*, Toronto, University of Toronto Press, 2005, p. 616-637.
- CASTELNAU L'ESTOILE Charlotte de, « Le partage des reliques. Tupinamba et jésuites face aux os d'un missionnaire chaman (Brésil, début du XVII^e siècle) », in BOUTRY Philippe, FABRE Pierre-Antoine, JULIA Dominique (dir.), *Reliques modernes. Cultes et usages chrétiens des corps saints des Réformes aux révolutions*, vol. 2, Paris, EHESS, 2009, p. 751-775.
 - CLASTRES Hélène, *La terre sans Mal, le prophétisme tupi-guarani*, Paris, Seuil, 1975.
 - CLAUDE D'ABBEVILLE, *Histoire de la mission des Pères capucins en l'isle Maragnan et terres circonvoisines* par le R. P. Claude d'Abbeville, Paris, Imprimerie de Huby, 1614.
 - Claude d'Abbeville, *Histoire de la mission des pères capucins en l'isle de Maragnan et terres circonvoisins*, Introduction : Alfred Métraux et Jacques Lafaye... Graz, Akademische Druck-u, Verlagsanstalt, 1963.
 - DIDIER Hugues, *Fantômes d'Islam et de Chine. Le voyage en Asie centrale de Bento de Góis (1603-1607)*, Paris, Chandeigne, 2003.
 - ESTENSORO FUCHS Juan Carlos, *Del Paganismo a la Santidad. La incorporación de los Indios del Perú al Catolicismo 1532-1750*, Lima, IFEA, 2003.
 - FAUSTO Carlos, « Fragmentos de historia e cultura tupinamba, Da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-historico » in CARNEIRO DA CUNHA Manuela (dir.), *Historia dos Indios no Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras, p. 381-396.
 - FAUSTO Carlos, « The Bones Affair : Knowledge Practices in Contact Situations seen from an Amazonian Case », *Journal of the Royal Anthropological Institute*. 8(4), Londres, 2002, p. 669-690.
 - FAUSTO Carlos, « Se Deus fosse jaguar : Canibalismo e Cristianismo entre os Guarani (XVI-XX séculos) », *Mana*, vol. 11, n° 2, Rio de Janeiro, 2005, p. 385-418.
 - GERNET Jacques, *Chine et christianisme. Action et Réaction*, Paris, 1982.
 - IGNACE DE LOYOLA, *Écrits*, Paris, Desclée de Brouwer, 1991.
 - LEITE Antonio Serafim S. J., *Historia da Companhia de Jesus no Brasil*, 10 vols, Lisboa Rio de Janeiro, éditeur, 1938-1950.
 - LEITE Antonio Serafim S. J., *Luiz Figueira; a sua vida heroica e a sua obra literaria* Lisboa, Agencia general das colonias, 1940.
 - LEITE Antonio Serafim S. J., *Monumenta Brasiliae tome I (1538-1553)*, Rome, Monumenta Historica Societatis Iesu, 1956.
 - LEITE Antonio Serafim S. J., *Monumenta Brasiliae tome II (1553-1558)*, Rome, Monumenta Historica Societatis Iesu, 1957.
 - LOPES, Fátima MARTINS, *Índios, colonos e missionários na colonização da capitania do Rio Grande de Norte, Mossoró*, 2003.
 - MÉTRAUX Alfred, *Religions et Magies indiennes d'Amérique du Sud*, édition de Simone Dreyfus, Paris, Gallimard, 1967.
 - NORDMAN Daniel, *Frontières de France. De l'espace au territoire XVI-XIX siècles*, Paris, Gallimard, 1998.
 - OBERMEIER Franz, *Französische Brasilienreiseberichte im 17. Jahrhundert. Claude d'Abbeville : Histoire de la mission, 1614. Yves d'Évreux : Suite de l'Histoire, 1615*. Bonn, Romanistischer Verlag, 1995.
 - OBERMEIER Franz, « Documentos inéditos para a história do Maranhão e do Nordeste na obra do capuchinho francês Yves d'Évreux Suite de l'histoire (1615) » *Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi, sér. Ciências Humanas*, Belém, vol. 1, n° 1, jan-abr. 2005, p. 195-251, <http://scielo.iec.pa.gov.br/pdf/bmpegsch/v1n1/v1n1a09.pdf>
 - POMPA Cristina *Religião como Tradução. Missionários, Tupi e Tapuias no Brasil colonial*, Sao Paulo, Edusc, 2003.

- **STANDAERT Nicolas**, *L'Autre dans la Mission, le cas de la Chine*, Paris, Cerf, 2004.
- **TURNER Frederick Jackson**, « The Significance of the Frontier in American history », in **David WEBER et Jane RAUSH** (dir.), *Where Cultures Meet. Frontiers in Latin American History*, Jaguar Books, 1994 [1893], p. 1-18.
- **VAINFAS Ronaldo**, *A heresia dos Índios. Catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*, São Paulo, Companhia das Letras, 1995.
- **VIVEIROS DE CASTRO Eduardo**, « Le marbre et le myrte : de l'inconstance de l'âme sauvage », *Mémoires de la tradition*, Nanterre, 1993.
- **WILDE Guillermo**, *Religión y poder en las misiones de Guaraníes*, Buenos Aires, Editorial San Benito, 2009.
- **YVES D'EVREUX**, *Suite de l'histoire des choses plus mémorables advenues en Maragnan es années 1613 & 1614*, à Paris, de l'imprimerie de François Huby, 1615.
- **YVES D'EVREUX**, *Voyage dans le Nord du Brésil fait durant les années 1613 et 1614*, par le père Yves d'Evreux par M. Ferdinand Denis, Leipzig & Paris, 1864, <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5732857p>
- **ZUPANOV Ines G.**, *Disputed mission jesuit Experiments and Brahmanical Knowledge in Seventeenth-century India*, Oxford, Oxford University Press, 1999.

RÉSUMÉ/RESUMEN/ABSTRACT

L'article analyse le processus d'évangélisation des Indiens tupinamba du littoral brésilien dans la seconde moitié du XVI^e siècle. Il cherche à montrer comment la méthode de l'adaptation accommodation a été pratiquée par les jésuites pour évangéliser ces Indiens considérés comme « sans foi, sans loi, sans roi », frappés du sceau de l'illégitimité religieuse, culturelle et politique. Les missionnaires ont cherché à définir une religion indienne qu'ils pourraient ensuite franchir pour amener les Indiens dans leur propre univers religieux. Ce fut le chamanisme que les jésuites observent, décrivent et, pour certains, imitent, non sans être critiqués, notamment par le premier évêque du Brésil. L'article se concentre sur la figure de Francisco Pinto, missionnaire dans les zones frontières du nord du Brésil au début du XVII^e, à la limite du territoire colonial. Figure ambivalente qui passe les frontières, jouant de son excellente connaissance de la langue indienne, Francisco Pinto devient une sorte de chamane tupi et finit assassiné par des Indiens ennemis. Utilisant des documents jésuites portugais mais aussi

des sources françaises capucines, l'article cherche à analyser non seulement la méthode missionnaire de Pinto mais aussi les logiques indiennes à l'œuvre dans cet épisode interactif.

El artículo analiza el proceso de evangelización de los indios tupinamba de la costa brasileña en la segunda mitad del siglo XVI. Se trata de demostrar como los jesuitas aplicaron el método de acomodación para evangelizar a estos indios considerados como « sin fe, sin ley y sin rey » y sin legitimidad religiosa, cultural ni política. Los misioneros trataron de definir una religión india en la que pudiesen entrar para luego atraer a los indios hacia su propio universo religioso. Esta religión fue el chamanismo, que los jesuitas observaron, describieron y algunos de ellos imitaron, provocando las críticas del primer obispo de Brasil. El artículo se concentra en la figura de Francisco Pinto, misionero en las regiones del norte de Brasil a inicios del siglo XVII, en los límites del territorio colonial. Fue un personaje ambivalente que cruzó fronteras gracias a su excelente conocimiento del idioma indígena y se transformó en una especie de chamán tupi para luego terminar asesinado por



indios enemigos. Con fuentes escritas por los jesuitas portugueses, así como por capuchinos franceses, el artículo analiza el método misionero de Pinto y a su vez las lógicas indígenas que intervienen en este episodio interactivo.

In this article the author analyses the process of evangelization of the Tupinamba Indians on the Brazilian coast in the second half of the 16th century. It aims to show how the method of adaptation or accommodation was used by the Jesuits to evangelize the Indians considered as people “without faith, law and king”. Although they denounced the absence of religion of these Indians, the missionaries defined a religious frontier in 16th century

Brazil. Shamanism was then observed, described and sometimes imitated by the Jesuits, who were criticized, especially by the first bishop of Brazil. The article focuses on the figure of Francisco Pinto, a missionary in the northern frontiers of 17th century Brazil, on the limits of the colonial territory. Francisco Pinto was an ambivalent cross-border figure, who used his excellent knowledge of the Indian language and became a kind of shaman himself and ended murdered by hostile Indians. Jesuit Portuguese documents, as well as French Capuchin sources, provide the sources to analyze both Pinto’s missionary methods and Indian logic at work in this interactive episode.

MOTS CLÉS

- évangélisation
- Brésil
- jésuites
- chamanisme

PALABRAS CLAVES

- evangelización
- Brasil
- jesuitas
- chamanismo

KEYWORDS

- evangelization
- Brazil
- Jesuits
- shamanism

Jaime Valenzuela-Márquez*

La Vierge du Carmen et l'Indépendance du Chili : Une patronne céleste pour l'armée... et la Nation ?¹

« **L**e Chili, pays de Marie », est la phrase récurrente par laquelle l'Église manifeste la relation étroite, ancestrale, privilégiée et globale que la nation aurait avec la Vierge Marie. Ce lien serait défini de manière particulière et historiquement démontrable par l'invocation de la Vierge du Carmen, patronne indiscutée du Chili et de ses habitants, depuis l'Indépendance de l'Espagne, au début du XIX^e siècle. La plupart des auteurs du monde ecclésiastique ont œuvré en ce sens, en retenant des faits, comme le vœu solennel à la Vierge des généraux de l'Indépendance, des phrases extraites des discours des héros militaires, des acteurs politiques ou des documents ecclésiastiques, comme s'ils étaient représentatifs du reste de la communauté et des croyances et affections les plus profondes de la collectivité [Arellano, 1928; Campos Harriet, 1987; Matte Varas, 1994; Hevia, 2007].

* Pontificia Universidad Católica de Chile.

1. Cet article fait partie du projet de recherche: « Religión y República en Chile (1810-1850). Los mecanismos de sacralización de la vida política en la República temprana » (FONDECYT n° 1030867, 2003-2005). Nous remercions Martín Bowen et Juan Luis Ossa, pour leur collaboration, ainsi que les commentaires de Sol Serrano, Verónica Valdivia, Pilar Hevia et Julio Pinto. Traduction du castillan: Aliocha Maldavsky.

Cette perspective traditionnelle, qu'on pourrait appeler « confessionnelle », est logiquement corrélée au milieu militaire. En effet, dans la mesure où la Vierge du Carmen constitue un symbole qui relie l'Église, l'armée – comme entité fondatrice de l'État républicain – et la nation – qui serait née de cette « fondation » –, les historiens militaires se sont chargés de reproduire l'interprétation « officielle », ajoutant le complément historique fondé sur l'histoire guerrière du pays [Arriagada, 2006]. Ainsi, déjà lors de l'Indépendance, mais aussi pendant la guerre contre la Confédération péruviano-bolivienne (1836-1839), celle qui serait baptisée « la générale de l'armée » aurait consolidé son rôle de protectrice au moment des batailles. Mais ce n'est qu'à l'occasion de la Guerre du Pacifique (1879-1884), également contre le Pérou et la Bolivie, que se serait ravivée la croyance en son appui évident à une cause qualifiée de « nationale », cristallisant ainsi sa popularité au milieu de l'euphorie nationaliste.

Dans le monde académique, l'historicité de la Vierge du Carmen n'a pas éveillé un grand intérêt, au-delà des interprétations nationalistes ou ecclésiastiques. Les analyses des origines de la nation et de l'identité chilienne partent de l'argument traditionnel – sans réelle preuve documentaire – selon lequel le culte de la Vierge du Carmen, précocement intégré dans la mobilisation militaire de l'Indépendance puis dans les guerres chiliennes du XIX^e siècle, serait une dévotion fortement enracinée dans la religiosité collective depuis l'époque coloniale, avec un culte généralisé dans le monde rural et populaire. Pour cette raison elle aurait constitué très rapidement un élément unificateur et canalisateur du « sentiment national », au-delà des efforts et des discours étatiques ou ecclésiastiques [Cousiño, 1985 ; Hevia et Home, 2006].

En convoquant le simple argument d'autorité et sans la médiation de documents ou de références bibliographiques qui confirment des affirmations aussi importantes et définitives, certains historiens ont assumé la tâche de magnifier l'importance clairement marginale qu'a pu avoir l'invocation du Carmen dans le Chili colonial [Campos Harriet, 1987, p. 4]. Ces affirmations, validées par le statut d'« historien » de leurs auteurs, ont sans doute ensuite servi à fournir un argumentaire historiographique à l'État et à l'Église pour nourrir l'invention de cette « tradition » religieuse.

L'hypothèse de la démonstration qui suit considère, en revanche, la Vierge du Carmen qui surgit lors de l'Indépendance, comme une invocation différente de celle qui, sous le même nom, était l'objet d'un culte à l'époque coloniale. Il s'agit, désormais, d'une Vierge « importée » depuis Mendoza où était établie l'armée patriote avant de traverser les Andes, et dont elle était la patronne locale. Par conséquent, c'est une Vierge qui « naît » pour le Chili en 1817, dans un cadre essentiellement militaire, puisqu'elle fut adoptée pour protéger les soldats et les opérations militaires du camp qui serait ensuite le vainqueur de la guerre. C'est ce dernier qui, ayant établi son contrôle sur l'État et au moment de construire



un nouveau schéma politique républicain, cherchera à construire la Vierge du Carmen comme une référence transversale de la communauté humaine qui vivait dans le nouveau pays indépendant. Ceci se fonde sur le lien intrinsèque et historique de l'État – d'abord bourbon, puis patriote républicain – avec l'institution et la culture militaires. C'est dans ce cadre, et à partir de son caractère militaire et officiel, que la Vierge du Carmen devient la patronne du Chili.

Nous assumons, par conséquent, la perspective historiographique qui a vu l'émergence de la « nation » chilienne et de l'« identité nationale » comme une construction émanant de l'État. La particularité de cet État est d'avoir été forgé dans une culture militaire séculaire. Cette perspective établit un axe qui débute dans l'expérience coloniale des « Flandres des Indes », frontière « indomptable » avec les Indiens mapuches et se prolonge avec une large participation du monde militaire à la politique des Bourbons et bien sûr, dans la conjoncture fondatrice de l'Indépendance, aboutissant aux guerres et au nationalisme belliqueux du XIX^e siècle [Góngora, 1981 ; Rolle, 1990 ; Jocelyn-Holt, 1992 ; García de la Huerta, 1998 ; Archer, 1993 ; Chevalier, 1993, p. 651 ; Gálvez, 1999].

Il faudrait y ajouter l'axe ecclésiastique et religieux traditionnel dont les racines sont coloniales et qui demeure présent dans l'univers militaire. Les sphères militaire et religieuse se maintiennent alors comme des piliers du nouvel État républicain et en définitive, de la nouvelle nation qui surgit au XIX^e siècle. Il n'est donc pas anodin qu'à l'instar d'autres pays du continent le culte marial auquel cette « nation » s'est liée fût, avant tout, celui d'une protectrice de l'État et donc d'une patronne militaire [Vargas Ugarte, 1956, I, p. 102-115].

L'Église au carrefour de l'Indépendance

La guerre civile qui opposa royalistes et patriotes dans les années 1810, la radicalisation progressive, d'où émergent des partis irréconciliables et la transcendance de ce qui était en jeu conduisirent l'Église, vu l'étroitesse de ses liens avec le pouvoir monarchique, à s'immerger dans la confrontation, puis dans la rupture.

Mais le clergé n'eut pas d'attitude unitaire face à la conjoncture indépendantiste. On y trouve à la fois des monarchistes militants et des prêtres patriotes dont certains ont eu un rôle dirigeant dans le mouvement révolutionnaire [S.C.L., XI, p. 347 et ss. ; Valencia Avaria, 1986]. Ces deux faces du clergé ont fait appel à la théologie pour fonder leurs positions respectives, stigmatisant l'adversaire avec des arguments moralisateurs, dans un schéma de lutte entre le « bien » et le « mal » [Salinas, 1978].

Reproduisant la guerre entre les armées, les factions ecclésiastiques sont convaincues de recevoir l'appui de la divinité. Chaque parti pouvait compter sur des prêtres disposés à définir les protections célestes, spécifiquement invoquées

pour défendre et protéger le parti qui les avait appelées [Martínez, 1964; Barros Arana, 2000, VIII, p. 308-310].

Les tensions liées à cette situation, le caractère militaire des gouvernements qui suivirent la première Junte installée en 1810 et la guerre qui éclata en 1813 amenèrent le clergé à radicaliser ses positions individuelles et collectives. La dimension belliqueuse des protections célestes de chaque parti se trouve ainsi, dès le départ, affirmée par leur association aux destins des batailles et aux destins de leurs projets politiques respectifs.

Mais le catholicisme n'est pas en jeu. Malgré son ton libéral, la République naissante en 1817 était catholique et maintint les voies traditionnelles de légitimation, renforçant même le contrôle qu'exerçait auparavant la Monarchie sur l'Église américaine. En effet, les processus d'indépendance qui se succèdent en Amérique au début du XIX^e siècle incluent systématiquement dans leurs mécanismes de légitimation la religion, le personnel ecclésiastique et les habitants du ciel. Les autorités monarchiques, comme les leaders des juntes, savaient l'importance que revêtait le sacré pour leurs causes respectives. Cette conscience trouve ses racines dans une longue tradition coloniale qui alliait la légitimation politique à l'action persuasive des hommes d'Église, permettant de dépasser la raison et les armes et d'accéder à la conscience morale des individus.

Ainsi, même dans l'indifférence et l'utilitarisme qui caractérisent, selon John Lynch, les relations entre les leaders indépendantistes et les autorités ecclésiastiques [Lynch, 2001, p. 197-202], nombreux furent les nouveaux gouvernements qui, comme le chilien, s'efforcèrent de préserver l'appareil liturgique et doctrinal, la structure et les formes de communication qui se trouvaient au cœur des relations traditionnelles entre les systèmes politique et ecclésiastique. Au-delà des discours libéraux et des proclamations « *afrancesadas* », les chefs patriotes ne pouvaient que souhaiter un pays avec le catholicisme comme religion exclusive et officielle [Demélas et Saint-Geours, 1989]. Ils n'étaient pas non plus prêts à abandonner les outils rituels et les mécanismes discursifs qui permettaient au divin de soutenir le système politique en vigueur pendant des siècles [Valenzuela, 2001, 2005(a), 2008].

Ainsi, et parallèlement aux cérémonies exceptionnelles entourant les actions de grâce à la divinité et la sacralisation du nouvel ordre, les autorités patriotes renouèrent avec le rythme traditionnel d'assistance et de participation actives au calendrier liturgique. Comme pendant l'époque coloniale, les acteurs politiques de la nouvelle république utilisent largement les formes traditionnelles de légitimité [Illanes, 2004]. Ils mettent au premier plan, dans cette perspective, la présence publique de leur dévotion, c'est-à-dire les « preuves de piété » qu'elles peuvent offrir face à « l'opinion publique » dans les processions et le lien officiel avec les principales célébrations de l'Église. Parmi ces acteurs, et conformément au caractère originel de la nouvelle République, ce sont les militaires qui occupent une



place de choix. Dans leurs « emplois du temps » apparaît régulièrement, parmi leurs devoirs « militaires », l'assistance aux fêtes religieuses les plus importantes.

Les preuves dévotives d'actions de grâces n'ont pas non plus manqué, en remerciement de la protection qu'on pensait recevoir des cieux et dans les moments que les autorités souhaitaient instituer comme des tournants fondateurs. Ainsi, en juillet 1822, le Directeur Suprême invitait la Convention Préparatoire, antichambre de la nouvelle constitution politique qui serait publiée en octobre de la même année, à l'accompagner le jour suivant à une messe d'action de grâces célébrée pour « les dons dont le Tout Puissant comble le peuple chilien »².

Selon la même logique en vigueur en Espagne durant la décennie de la révolution libérale (1834-1843), le culte public des processions se maintint en partie grâce à la volonté de l'État [Callahan, 1989, p. 177-178]. On voit alors souvent le Directeur Suprême, les ministres et les généraux de l'armée, prendre la tête des processions de la Semaine Sainte dans les rues de Santiago et des soldats escorter les « étapes » nocturnes³. Et on croise sans étonnement, vers 1831 le président de la République et ses ministres, avec des cierges à la main, suivre le cortège du Corpus Christi [Ruschenberg, 1956, p. 94-95].

La fracture radicale qui avait présidé à l'affrontement entre patriotes et royalistes et fomenté une lutte fratricide à l'intérieur même du monde ecclésiastique et conventuel était ainsi bien loin.

La Vierge des monarchistes

Pendant la période coloniale, la Couronne espagnole cultiva une dévotion officielle et privilégiée de la Vierge Marie, en se référant particulièrement au mystère de l'Immaculée Conception. Suite aux pressions de Philippe IV, le Pape déclara le mystère en 1664 et une cédula royale ordonna à toute l'Amérique espagnole d'instaurer une fête annuelle en son honneur. L'Immaculée fut ensuite déclarée patronne d'Espagne et des Indes, par un bref pontifical de 1761⁴.

Le mystère fut défendu avec ferveur par les franciscains, les dominicains ne l'acceptant qu'avec réticence, au profit du culte de la Vierge du Rosaire⁵. Cela a son importance car, malgré le réseau d'invocations mariales qui protégeaient et soutenaient l'action impériale (comme la Vierge des Mercedes et des Victoires), la monarchie eut une préférence particulière pour Notre Dame du Rosaire, associée à la prière quotidienne du rosaire établie par la Couronne dans la péninsule, à

2. Séance du 23 juillet 1822, S.C.L., VI, p. 26.

3. Ordre du jour de la place militaire (Santiago, 4 avril 1817), *Archivo de don Bernardo O'Higgins* [A.O.], XXIII, p. 22 et p. 202.

4. Lettre de l'évêque de Santiago au roi, 28 août 1762, Lizana, 1919-1921, I, p. 562.

5. *Archivo Provincial de Santo Domingo* (Santiago) [A.P.S.D.], vol.06/C-34, dossier II, s/f.

partir de 1655, puis en Amérique, dès 1672, et portée traditionnellement par l'ordre des dominicains⁶.

Au Chili, l'association de cette Vierge au militaire coïncide avec le début de son culte officiel. En effet, à la fin de 1672 on préparait une nouvelle expédition contre les Indiens « mapuches » insoumis du sud. La municipalité de Santiago organisa alors des rogations dédiées à la Vierge du Rosaire, installée dans le couvent dominicain de la capitale, afin de lui demander le succès de la campagne⁷.

Rapidement cette Vierge ne fut plus seulement l'objet d'un culte monarchique et attira la dévotion d'une bonne partie de l'élite de la capitale chilienne. De fait, la confrérie du Rosaire, qui probablement existait depuis la fondation du couvent en 1557, s'était consolidée comme un espace privilégié pour les *encomenderos* de la région de Santiago bien avant la déclaration de la Couronne [Ruiz Rodríguez, 2000, p. 41]. Dans le courant du XVIII^e siècle cette tendance se maintint, l'élite renforçant sa participation en 1745, avec la prise de contrôle de la confrérie par les principaux commerçants, dont l'apport de nouvelles ressources la rendirent riche et puissante [Gutiérrez, 2000, p. 70-71]. Ce rôle de protectrice de l'élite marchande se renforce à la fin du siècle, lorsqu'elle devient la patronne du Bataillon des Milices du Commerce de Santiago⁸, et quelques années plus tard du Tribunal Royal du Consulat, lors de son installation.

Patronne de la monarchie et de ses domaines, mais aussi d'une partie de l'élite de Santiago, la Vierge du Rosaire devint la protectrice officielle du parti monarchiste dès l'arrivée des premières troupes envoyées contre les patriotes du Chili par le vice-roi péruvien, qui débarquèrent en 1813 sur la place militaire de Valdivia. Dans cette localité du sud, isolée du reste du pays, les soldats auraient renforcé leur étroite relation symbolique avec la cause royale en prêtant serment à cette Vierge comme patronne de la ville. Les insignes de général et le bâton de commandement des gouverneurs du lieu lui furent imposés [Guarda, 1987, p. 26].

La militarisation de cette Vierge se renforce pendant l'avancée royaliste vers le centre du pays, avec un serment à Chillán, où il existait une influente communauté franciscaine antipatriote [Valenzuela, 2005(b)]. Elle devient « Patronne des Armes de cette Armée et dépositaire du bâton qui la régit ». Un mois avant la bataille de Rancagua (octobre 1814) – une victoire temporaire sur les insurgés – le général chargé des troupes royalistes envoyait un ordre à toutes les églises principales des régions jusqu'alors contrôlées par ses troupes pour qu'elles célèbrent une

6. *Novísima recopilación de las leyes de España mandada formar por el señor don Carlos IV*, vol. I, tit. 1, loi XXI; C.D.A.S., III, p. 241.

7. Séance du Cabildo de Santiago, 23 novembre 1672, *Actas capitulares del Cabildo de Santiago* [A.C.S.], XXXVIII, p. 276-277.

8. Séance du 25 septembre 1779, A.P.S.D., vol. 06/C-34, dossier II, s/f.



messe de rogations dédiée à cette Vierge⁹. Le triomphe de Rancagua fut bien évidemment attribué par le général Osorio à son intercession. Et les *Te Deum* célébrés après la victoire et lors des anniversaires de cette bataille pendant les trois ans de la restauration monarchique furent accompagnés d'imposantes processions avec, à leur tête, l'image du Rosaire du couvent des dominicains de Santiago¹⁰.

Par ses fonctions militaires et son association aux opérations de guerre, la Vierge du Rosaire déclina à mesure des défaites des royalistes. « Vaincue » en février 1817 puis définitivement en avril 1818 – même si la guerre continua jusqu'en 1826 – la Vierge du Rosaire perdit son lien avec le parti monarchiste. Mais, comme cette identification s'était maintenue à un niveau « officiel », sans véritable enracinement collectif, il ne fut pas difficile de réintégrer cette invocation dans le calendrier liturgique habituel. Même si sa fête coïncidait, par sa date et l'idéologie, avec la grande défaite patriote d'octobre 1814, déjà en 1817 José de San Martín, le chef de l'armée chileno argentine, citait les officiers à l'accompagner à la procession annuelle du Rosaire¹¹. S'agissait-il d'un esprit de réconciliation, par un rapprochement symbolique entre les nouvelles autorités et l'élite monarchiste de Santiago, traditionnellement liée à cette Vierge ? Ou plutôt d'une stratégie pour affaiblir la dimension politique de cette invocation ? Ou mieux, d'une forme de captation par la nouvelle République de la protection qu'elle avait offerte aux soldats du roi ?

Néanmoins, la participation de San Martín à cette fête ne différa pas des autres qui furent célébrées cette année-là et qui répondaient aux critères traditionnels des fêtes de l'année (*de tabla*) auxquelles devaient assister les principales autorités. De fait, deux mois après cette participation à la procession de l'ancienne Vierge royaliste, San Martín convoquait les officiers pour la fête de l'Immaculée Conception, dont la procession serait accompagnée par les salves de l'artillerie, une fanfare musicale et une escorte militaire¹².

Plus que par devoir, nous pensons que les nouvelles autorités se plièrent avec une insistance systématique et spectaculaire à ces traditionnelles sources de prestige et de légitimité. Une telle présence devait exprimer de manière indélébile et publique d'abord le triomphe définitif et sans retour du nouvel ordre politique ; par ailleurs, le soutien militaire à ce triomphe, à l'État en général et aux nouvelles autorités en particulier ; enfin, la légitimité de ces dernières, fondée sur le soutien

9. Communication de Mariano Osorio (Talca, 7 septembre 1814), dans Martínez, 1964, II, p. 314.

10. Lettre de Mariano Osorio à l'évêque de Santiago, 19 octobre 1814, Archivo del Arzobispado de Santiago [A.A.S.], « Cartas y oficios al Prelado, 1813-1836 », vol. 9, doc. 58, s/f ; Lettre de l'évêque de Santiago à Mariano Osorio, 22 octobre 1814, A.A.S., « Oficios diversos », vol. 30, tome V(a), f. 194v-195 ; *Viva el Rey. Gazeta del Gobierno de Chile*, t. 2, n° 6, 21 décembre 1815, p. 55 et n° 87, 8 octobre 1816, p. 405-408 ; Barros Arana, 2000, X, p. 69.

11. Ordre du jour de la place militaire de Santiago, 5 octobre 1817, A.O., XXIII, p. 119.

12. *Ibidem*.

militaire, mais aussi sur la bénédiction et la protection de la divinité, concrétisées par la présence active aux processions et aux liturgies et par la chaire.

La Vierge des patriotes

À la différence des monarchistes, qui comptaient avec une invocation traditionnellement associée au système monarchique avec un fort enracinement dans la religiosité des élites locales, les patriotes ont dû légitimer le culte d'une image mariale peu prisée au Chili.

En effet, pendant la période coloniale, la Vierge du Carmen fut une invocation mineure, d'abord établie dans le sud du royaume, à Concepción vers 1643, par les augustins. Son culte était aussi soutenu par des confréries établies dans quelques villages de province au XVIII^e siècle et par une confrérie établie dans l'Hôpital de San Juan de Dios de Santiago, dont les activités sont attestées vers 1729¹³.

Dans tous les cas, et à la différence de la Vierge du Rosaire, l'élite de Santiago ne comptait pas cette invocation parmi ses protectrices et n'appartenait pas à sa confrérie. Les premières occurrences de la Vierge du Carmen apparaissent à la fin du XVII^e siècle et sa fête ne fut jamais *de tabla*, c'est-à-dire avec la présence obligatoire des principales autorités politiques et religieuses¹⁴.

D'autre part, l'association de la carmélite avec l'Indépendance ne surgit pas au moment des premiers affrontements militaires, puisque l'appel à la protection céleste ne s'adressait pas encore à des intercesseurs spécifiques. Peut-être n'était-il pas nécessaire de se différencier si directement de l'ennemi, le parti monarchiste n'ayant pas encore défini de patronne exclusive pour son armée avant 1813. C'est pourquoi en 1811, lorsque les leaders patriotes O'Higgins et Carrera donnent l'ordre d'une messe d'action de grâces dans la cathédrale de Santiago, après une récente victoire militaire, ils en appellent à la Vierge Marie au sens large, associée à la traditionnelle dévotion à l'Immaculée Conception dont la date était proche : « La Très Sainte Vierge qu'on célèbre est la protectrice de la patrie et nos hymnes doivent s'adresser à elle » [Eyzaguirre, 1961, p. 10-11].

Encore en 1813, alors que la guerre contre les troupes renforcées depuis Lima a commencé, les patriotes célèbrent des messes d'action de grâce sans qu'apparaisse aucune Vierge. Elles sont en général dédiées « à l'Omnipotent, pour la protection et le bonheur avec lesquels il commence visiblement à protéger les armes de la patrie » [Eyzaguirre, 1961, p. 10].

13. Walker, 1958; Guarda, 1987, p. 23; *lettres des mayordomos* des confréries de Belén et du Carmen au *provisor eclesiástico* de l'Archevêché (Santiago, 27 juin et 6 octobre 1794), A.A.S., « Provisor », doc. 483, f. 1-1v et 14; cf. Ruiz Rodríguez, 2000, p. 39.

14. Communication du gouvernement du Chili au roi (Santiago, 2 juin 1696), Archivo Nacional Histórico [A.N.H.], « Morla Vicuña », vol.3, docs. 78-79, f. 233-236; Cruz, 1995, p. 156-157.



Plusieurs années plus tard, après la défaite de Rancagua (1814) et la fuite des dépouilles de l'armée patriote de l'autre côté de la Cordillère, on ressentit le besoin de convoquer une Vierge propre, au moment où l'armée préparait sa reconstitution pour retourner sur le territoire chilien. L'ennemi avait alors restauré la présence monarchique sous les auspices de la Vierge du Rosaire, une protectrice spécifique et porteuse de succès. Il ne suffisait donc plus d'invoquer l'appui de Dieu ou de la Vierge en général. Il fallait un référent propre, une Vierge uniquement dédiée aux soldats patriotes.

Alors, en janvier 1817 une junta de guerre avec les principaux généraux et officiers choisit la Vierge du Carmen, patronne des habitants de Mendoza. Quelques jours plus tard on célébra un serment solennel dans l'église principale de la ville, la proclamant « Patronne de l'Armée des Andes ». À l'occasion de cette cérémonie on bénit également ce qui serait le premier « drapeau » national du Río de la Plata, bleu ciel et blanc, inventé par le général Belgrano en 1812 et confirmé par le Congrès de Tucumán. Celui-ci devait accompagner l'armée de plus de 3 500 soldats lors de son invasion du Chili [Mitre, 1890, I, p. 568-569].

L'invocation qui arrive avec ces troupes chileno-argentines n'a alors pas de lien avec celle du même nom qu'on y vénérât antérieurement, car c'était l'image tutélaire de Mendoza, choisie par les généraux principalement argentins. Celle qui appartenait à la tradition locale était la sculpture de la carmélite utilisée plus tard pendant les cérémonies et processions célébrées après 1817 à Santiago. L'image appartenait à l'ancienne confrérie installée à San Juan de Dios, abritée dans le couvent des religieuses carmélites depuis le début du XIX^e siècle puis confiée à l'église des augustins en 1819.

Vidée de son contenu primitif, cette image fut soumise à l'injection d'une nouvelle signification, à travers de nouvelles fonctions militaires et projections étatiques. En traversant la cordillère, l'invocation de Mendoza maintint sa filiation franciscaine, puisque l'église du couvent de Saint François, à Santiago, serait la destination de la procession et concentrerait les cérémonies de l'image locale.

Après son élection par l'armée patriote, on constate une séparation entre cette Vierge et sa confrérie traditionnelle. En effet, face à l'importance acquise par l'image, la confrérie vécut pendant de longues années une situation de décadence numérique et économique [Arellano, 1928, p. 38-39]. Cette séparation pourrait confirmer l'hypothèse d'un culte essentiellement militaire et étatique voué à la Vierge de l'Indépendance, sans grand lien avec une dévotion populaire, au moins pendant la période étudiée. Mais la nécessité de renforcer cette dévotion dans une adhésion collective explique que, plus tard, l'épiscopat local et le gouvernement aient suscité la création de confréries carmélites, comme le montre la pétition portée en 1828 par le « représentant officiel » du Chili à Rome [Retamal, 1998, I, p. 256-259].

Mais, avant de continuer l'analyse de cette « nouvelle » protectrice « chilienne », revenons sur le passage des Andes. En traversant la cordillère, l'invocation carmélite se maintient comme patronne des forces armées chileno-argentine, tel un écho de l'esprit américaniste qui dominait alors la majorité des mouvements émancipateurs du continent. À l'occasion de la fête annuelle qui fut célébrée dans l'église de Saint François, à Santiago, le 16 juillet 1817, après la victoire de Chacabuco en février de la même année, un chanoine de la cathédrale informait que le gouvernement la considérait comme « Patronne spéciale des armes de l'expédition »¹⁵. La *Gazeta* du gouvernement évoquait également « la protectrice de la force américaine », « patronne de nos armées », « l'armée unie » rendant hommage à « sa patronne et divine protectrice »¹⁶.

La célébration de cette fête annuelle de la Vierge du Carmen n'avait pas de précédent dans la tradition carmélite locale, ni par son ampleur, ni par le lieu où elle fut réalisée, ni par son contenu. Il est à noter que, même si ce fut la sculpture locale habituelle de la Vierge qui prit la tête de la liturgie, elle subit une métamorphose symbolique. En effet, l'appareil militaire qui l'entoura pendant son transfert et sa célébration, de même que la présence des principaux magistrats et chefs du mouvement patriote, ainsi que le ton qui fût celui du sermon – prêché par un théologien patriote franciscain reconnu¹⁷ – firent incarner à cette image de Santiago les intentions et projets que les patriotes avaient attribués à l'invocation de Mendoza¹⁸.

Le même mois, O'Higgins informait depuis la zone de combat dans le sud qu'il avait reçu les étendards pris à l'ennemi pendant une récente bataille, et que ceux-ci avaient « été solennellement consacrés à la Divine Patronne de l'Armée »¹⁹. Cette fête fut aussi celle de la réinvention d'un drapeau, qui se substitua à l'emblème que les patriotes chiliens s'étaient donnés avant la restauration. Celui-ci et la Vierge se constituèrent comme des icônes du parti chilien des forces patriotes bi-nationales.

Une fois la victoire de 1818 consolidée, les projets étatiques nationaux commencèrent à se dessiner sur le plan idéologique. Au-delà des bataillons, les deux symboles devenaient les référents d'une identité unitaire pour l'ensemble des habitants concernés volontairement ou non dans la construction du Chili.

15. Lettre de José Antonio Errázuriz à l'évêque de Santiago, 6 juillet 1817, A.A.S., « Cartas y oficios al prelado, 1813-1836 », vol. 9, doc. 139, s/f.

16. *Gazeta de Santiago de Chile*, 10 et 12 juillet 1817, A.O., X, p. 28 et p. 38.

17. *Gazeta de Santiago de Chile*, 12 juillet 1817, A.O., X, p. 38.

18. Voir l'ordre du jour de la place militaire de Santiago, 15 juillet 1817, A.O., XXIII, p. 79-80.

19. Communication au Directeur Délégué, à Santiago (21 juillet 1817), A.O., « Premier appendice », p. 295.



L'émergence d'une icône nationale ou intermittence d'un culte militaire ?

L'esprit « américaniste » de la guerre d'Indépendance se caractérisa, au moins de la part des officiers, par une solidarité et des alliances fondées sur la lutte contre un ennemi commun en tant que patriotes. Si les uniformes et les drapeaux différenciaient les Chiliens des Argentins, ils agissaient dans le cadre de « l'Armée des Andes ». La Vierge du Carmen elle-même fut le fruit de ce projet commun, ce que confirma sa fête annuelle de juillet 1818. Celle-ci, célébrée solennellement dans la cathédrale, se transforma en une messe d'action de grâce pour la victoire définitive sur les monarchistes, effective depuis quelques mois. Pour les documents militaires, la Vierge est encore la « patronne et procuratrice des deux armées »²⁰.

Toutefois, parallèlement commence à émerger une tendance à dissocier – au moins dans le discours – la Vierge enracinée à Mendoza du caractère binational de sa protection. Au moment de la préparation de la fête mentionnée plus haut, le chapitre cathédral qualifiait cette invocation de « Patronne des Armes du Royaume ». Cette définition quelque peu ambiguë évoquait le précoce besoin – ecclésiastique et politique – de définir une protectrice locale²¹. Déjà en mars 1818, un an après sa proclamation à Mendoza, devant l'éventualité d'une bataille définitive contre les monarchistes, on avait célébré dans la cathédrale de Santiago un nouveau serment à la Vierge du Carmen, qualifiée alors de « Patronne et Générale des Armées du Chili » et « patronne de ces provinces »²². Après le triomphe, le général O'Higgins la qualifia à nouveau de « Patronne des Armes du Chili », ajoutant une plus large dimension politique, « puisque sa protection a agi pour le rétablissement de l'État, qui gisait sous l'oppression des tyrans ».

C'est la première fois que la carmélite apparaît associée à l'État, dont la « renaissance » est attribuée à l'action de « l'armée restauratrice des Andes »²³. Peu après, la presse gouvernementale ajoute une nuance plus définitive, définissant la Vierge comme « patronne et générale » des armes « de la Nation »²⁴.

Après la victoire définitive sur les monarchistes, on déclara officiellement l'indépendance du Chili pendant que s'installaient les premières formes d'un gouvernement proto-républicain. La Vierge du Carmen connut alors sa tentative de reconversion en patronne nationale, après avoir été la patronne militaire. Mais

20. Ordre du jour de la place militaire de Santiago, 17 juillet 1818, A.O., XXIII, p. 267.

21. Réponse du chapitre cathédral au ministre Joaquín Echevarría (Santiago, 13 juillet 1819), A.N.H., « Ministerio del Interior », vol. 19, f. 14.

22. Document du 14 mars 1818, reproduit dans Alliende Luco, 1974, p. 16 ; *Gazeta de Santiago de Chile*, n° 36, 14 mars 1818, A.O., X, p. 380-381.

23. Décret de Bernardo O'Higgins (Santiago, 7 mai 1818), *Gazeta ministerial de Chile*, n° 41, A.O., XI, p. 34-35.

24. *Gazeta de Santiago de Chile*, n° 37, 21 mars 1818, A.O., X, p. 388.

le rôle joué par les uniformes pendant les premières décennies de la nouvelle République et la marque de la guerre imprimée dans sa représentation, lui feront conserver son identité originelle, de sorte que les autorités elles-mêmes continueront à se référer à elle et à sa fête annuelle comme des synonymes de la « patronne des armes du Chili »²⁵.

Même en province, les cérémonies religieuses de remerciement pour la victoire patriote se font en l'honneur de « notre Générale »²⁶. En décembre 1818, le Sénat demanda au général O'Higgins de baptiser du nom de « Maria del Carmen de Maipú » un nouveau bateau livré à la marine de guerre chilienne, pour tenir compte de « la singulière protection qui a favorisé nos armes »²⁷.

La Vierge du Carmen vécut alors un processus « d'étatisation », dans un culte associé aux cérémonies militaires et gouvernementales, dont la diffusion « d'en haut » la maintint dans le cadre des objectifs officiels. Ainsi, dans le règlement pour les écoles publiques de 1818, on prescrivait la prière quotidienne des litanies de la Vierge, considérant « Notre Dame du Carmen comme Patronne » [Eyzaguirre, 1961, p. 2].

La place modeste que continuent à avoir les confréries qui lui étaient dédiées confirme le caractère officiel du culte à cette Vierge. Ainsi, au moins à Santiago, en 1820 l'ancienne confrérie du Carmen hébergée au couvent de San Juan de Dios manque de membres et de moyens déjà signalés, et une seule association dédiée à cette image s'y ajoute, sans qu'on sache son rattachement institutionnel²⁸.

La dévotion n'apparaît quasiment pas dans les récits de voyageurs, ni dans d'autres sources décrivant les processions et les fêtes religieuses de la ville de Santiago dans les premières décennies du XIX^e siècle, sauf des références circonstanciées au scapulaire de la Vierge et à sa confrérie [León, 2006, p. 141]. La « nouvelle » Vierge du Carmen ne put donc pas remplacer, au moins pendant cette période, sa jumelle coloniale, car leurs objectifs divergeaient.

Dans ce cadre, une fois l'Indépendance consolidée, une nouvelle entreprise militaire mena les armées chileno-argentines au centre du vice-royaume moribond, lors de « l'Expédition Libératrice du Pérou ». La Vierge du Carmen fait partie de l'univers religieux qui entoura le départ et le retour victorieux de cette expédition, renforçant son symbolisme militaire. Mais, en général, on constate que la consolidation de l'Indépendance se traduit aussi par un retrait progressif de la Vierge du Carmen au fur et à mesure des anniversaires des événements

25. Communication du *Director Supremo* au Sénat Conservateur (Santiago, 10 juillet 1819), S.C.L., III, p. 82.

26. Rapport des autorités de Petorca (30 novembre 1818), *Gazeta ministerial de Chile*, n° 70, A.O., XI, p. 295.

27. Rapport du 9 décembre 1818, *Gazeta ministerial de Chile*, n° 71, A.O., XI, p. 305.

28. Liste des confréries (Santiago, 1820), Biblioteca Nacional de Chile, Archive « Sergio Fernández Larraín », vol. XXXIX, doc. 31.



militaires. Dès le premier anniversaire de la bataille de Maipú, tellement liée à la protection de la Vierge, le presse officielle ne se réfère plus qu'à « la protection du Très haut », auquel serait consacrée la cérémonie²⁹. Cette attitude se manifeste aussi lors de liturgies célébrées peu de mois après la bataille de Chacabuco, avec des références génériques au « Tout-puissant » ou à la « pitié du Ciel »³⁰. Cette constante se vérifie dans le silence de la majorité des sources ecclésiastiques, municipales et d'État³¹.

Ce silence confirme donc le rôle limité de la Vierge dans la construction symbolique nationale. Étant donnée son identité éminemment militaire, elle disparaît avec le déclin des opérations de l'Indépendance, sans concrétiser son passage à une scène dévotionnelle collective.

Quelques années plus tard, le chef de l'État lui-même n'hésita pas à déplacer la fête de la Vierge du Carmen, lorsqu'il sollicita la réduction du calendrier liturgique au vicaire du pape envoyé au Chili pour son éventuelle reconnaissance comme pays indépendant. Le gouvernement pensait surtout au préjudice économique causé par les trop nombreux jours fériés. Dans cette réforme d'août 1824, la Vierge n'apparaît plus, de fait, parmi les fêtes obligatoires³². Son rôle plutôt secondaire est confirmé par les dépenses que lui consacre la municipalité de Santiago. En novembre 1827, dans une réforme du budget festif, la municipalité fait apparaître la Vierge du Carmen avec une somme comparable à celles de la Vierge coloniale du Bon Secours ou du Seigneur de l'Agonie, intercesseur lors des tremblements de terre³³.

Il est probable que ce « déclin » soit lié au choix de la date officielle de célébration de l'Indépendance. Alors qu'au début elle correspondait à la commémoration des batailles décisives, à partir de 1837 on choisit l'anniversaire de l'installation de la première junta de gouvernement, le 18 septembre 1810 [Peralta, 2007, p. 64]. Cette cérémonie « civile » ne commémore aucun fait militaire, malgré le défilé de bataillons et les salves d'artillerie. Cela a pu influencer sur l'exclusion de la Vierge du Carmen et sur son déplacement ultérieur au 19 du même mois, journée célébrant les « gloires de l'Armée »³⁴.

29. *Gazeta ministerial de Chile*, 27 mars 1819, A.O., XII, p. 126.

30. Voir, par exemple, le rapport de l'*Intendente* de Santiago à la Junta Gubernativa sur l'anniversaire de la bataille de Rancagua, 10 septembre 1817, A.N.H., « Intendencia de Santiago », vol. 1, n° 69.

31. Cf. *Boletín eclesiástico o sea colección de edictos, estatutos i decretos de los preladados del Arzobispado de Santiago de Chile*, I (1830-1852).

32. « Indulto apostólico dirigido a los Sres. ordinarios, clérigos seculares y regulares, y a todos los fieles del Estado de Chile » (Santiago, 7 août 1824), *Boletín de las leyes i de las órdenes i decretos del gobierno*, II (1824-1825), p. 14-16.

33. Séance du Conseil Municipal, 30 novembre 1827, A.N.H., « Cabildo de Santiago », vol. 88, f. 62.

34. Pour l'anniversaire du 18 septembre 1843, par exemple, on ne mentionne pas la Vierge du Carmen : A.N.H., « Ignacio Víctor Eyzaguirre », vol. 13, doc. 5, f. 41-49.

Sa faible importance, même au niveau de l'État, est confirmée au moment de la guerre contre la Confédération péruviano-bolivienne. Cette première guerre « internationale » du Chili fut porteuse d'un fort sentiment nationaliste alimenté par les discours et la mobilisation des soldats. Cette guerre a traditionnellement été considérée comme un moment de consolidation du patronage « national » de la Vierge et de popularisation de sa dévotion. Cette interprétation, liée à une historiographie militaire, se fonde sur des références fragmentaires évoquant la distribution de scapulaires de la Vierge parmi les soldats et sur l'opinion d'un général de l'époque³⁵.

Toutefois, en reprenant les sources, on remarque l'absence de référence à cette Vierge aussi bien dans les discours que dans les actions proprement militaires. Les références au rôle de la religion mentionnent la protection de Dieu et non de la Vierge. À l'occasion de la célébration de la victoire, le prêtre chargé du sermon lors de la messe solennelle ne mentionna à aucun moment la carmélite. Deux ans plus tard, dans son discours de fin de mandat, au moment de remercier pour la protection divine pendant cette guerre et durant son mandat, le Président de la République n'évoqua pas non plus la Vierge du Carmen³⁶.

Nécessités et problèmes de l'État pour construire la Nation

Nous avons tenté de démontrer la généalogie et les avatars républicains de celle qu'on considère officiellement comme la patronne et « reine » du Chili – depuis son couronnement canonique en 1926 –. Nous avons vu comment ce culte naît en pleine guerre d'Indépendance, se déplaçant avec l'Armée des Andes comme référent de la protection divine et s'installant comme administrateur des victoires militaires, qui assurent la naissance de la République.

Son origine militaire et son lien direct et exclusif avec l'expérience belliqueuse définirent son avenir, liant indissolublement sa croissance et son déclin à l'histoire militaire du pays. Par conséquent, après l'Indépendance, ce culte de la Vierge, en tant que patronne de l'armée, ne dépassa pas les limites étatiques officielles. Ce n'est que bien plus tard, lorsque la dimension militaire se prolonge collectivement dans le sentiment patriotique, alimenté par les discours politiques et ecclésiastiques au moment de la Guerre du Pacifique, que finalement la Vierge réussit à construire un lien avec la Nation. Celui-ci s'est maintenu jusqu'à aujourd'hui, fondamentalement en raison de son ancrage patriotico-militaire, sans pouvoir réellement se consolider dans un culte généralisé, une dévotion populaire et

35. Nous remercions Pilar Hevia pour ces références.

36. Cf. « Sermón del Presbítero Juan Francisco Meneses » (s/d), dans De la Cruz et Feliú Cruz, 1937, III; Placencia, 1840. Nous remercions Verónica Valdivia pour ces références.



collective, au-delà de quelques confréries et invocations paroissiales spécifiques [Serrano, 2008].

Mais si l'identité militaire de cette Vierge a pu être un obstacle à la fondation, après l'Indépendance et la paix, d'un culte généralisé et populaire parmi les citoyens fidèles, elle a donné la possibilité de l'« inventer » comme une « tradition » fonctionnelle dans la construction de l'État-nation car justement le militaire est un élément fondamental de l'identité discursive de cette construction [Hobsbawm et Ranger, 2002].

Il faut rappeler que le nationalisme et la nation sont des « constructions culturelles » qui doivent être connectées à des affects et des émotions ressentis par les personnes [Hobsbawm, 1992; Gellner, 1988; Guerra, 1993]. Pour renforcer l'idée d'unité utile au projet politique, les élites dirigeantes ont recours à l'invention d'une mémoire historique commune, ancrée dans un espace géographique défini comme un territoire historiquement partagé et, en définitive, à une image de communion subjective au-dessus des différences entre les individus [Anderson, 1993, p. 23].

Ces arguments revêtent une signification spécifique dans les équations Église/religion et Armée/patriotisme qui se déploient dans l'Amérique hispanique pendant la période étudiée. Ces équations, consolidées dans l'expérience fondatrice de l'Indépendance, construisent les continuités nécessaires à l'élaboration des soutiens subjectifs qui, comme dans tout système politique, doivent nourrir le nouveau régime post-colonial. Pour cette raison, les deux équations, qui relient l'émotionnel à l'institutionnel, sont le substrat de l'invention de la nouvelle nation chilienne, dans le « nationalisme » déclenché autant par les élites que par les masses, à l'occasion des différentes guerres du XIX^e siècle, spécialement pendant la Guerre du Pacifique.

Dans cette perspective, l'invention discursive et liturgique, artificielle et politique, tardive et formelle, de la Vierge du Carmen s'inscrit dès le départ dans les équations mentionnées ci-dessus. Son devenir fut également lié à une mémoire officielle et collective, constitutive du projet national mené par les élites sociales et les corps militaires. Cette construction avait besoin de symboles propres et ancrés dans les processus fondateurs du nouveau projet. La Vierge du Carmen républicaine fut une tentative de construire un de ces points communs, créés par l'État – avec le drapeau ou l'hymne national – pour servir de « miroir » face auquel les citoyens de son territoire pourraient se reconnaître dans un passé commun et immémorial et dans les mythes fondateurs de leur origine comme « Chiliens ».

Mais à la différence du drapeau, de l'hymne et d'autres symboles transversaux, cette invocation maintint sa marque militaire des origines, perpétuant une étroite relation entre son potentiel proprement dévotionnel et les avatars militaires du pays. De cette manière, et à la différence d'autres invocations mariales ou de celles appartenant à l'éventail chrétien ou hagiographique de l'Église, la Vierge

du Carmen – en tant que « reine du Chili » – n’a jamais pu cesser d’être une invocation de l’État et de l’Armée. Elle n’a pu dépasser ce statut que dans des situations de menace extérieure – lorsque justement se déploie sa tradition patriotico-militaire –, à travers les liturgies officielles, les discours ecclésiastiques ou nationalistes, dans certaines confréries et dans l’historiographie qui se fait l’écho d’une telle tradition.

Bibliographie

- **ACTAS capitulares del Cabildo de Santiago** [A.C.S.], publiées dans la *Colección de historiadores de Chile y de documentos relativos a la historia nacional*, primera serie (1558-1705), Santiago, Elzeviriana, 1898-1915.
- **ALLIENDE LUCO Joaquín**, *La Virgen del Carmen, Chile y Maipú. Cronología y textos*, Santiago, Mundo, 1974.
- **ANDERSON Benedict**, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y difusión del nacionalismo*, Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- **ARCHER Christian**, « Militares », in **HOBERMAN Louisa** et **SOLOW Susan**, *Ciudades y sociedad en Latinoamérica colonial*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1993 (1^a ed., 1986).
- **ARCHIVO de don Bernardo O’Higgins** [A.O.], Santiago, Archivo Nacional / Academia Chilena de la Historia, 1946.
- **ARELLANO Abel**, *Tres años de historia carmelitana en Chile. Años 1817-1818-1819*, Santiago, Claret, 1928.
- **ARRIAGADA Eduardo**, « Reina de Chile y generala del Ejército », *Revista de historia militar*, Santiago, n° 5, 2006, p. 42-46.
- **BARROS ARANA Diego**, *Historia general de Chile*, Santiago, Universitaria/DIBAM, 2000 (2^a ed.).
- **BOLETÍN de las leyes i de las órdenes i decretos del gobierno**, II (1824-1825), Santiago, Imprenta de la Independencia, 1833.
- **BOLETÍN eclesiástico o sea colección de edictos, estatutos i decretos de los preladados del Arzobispado de Santiago de Chile**, I (1830-1852), Santiago, Imprenta de la Opinión, 1861.
- **CALLAHAN William**, *Iglesia, poder y sociedad en España, 1750-1874*, Madrid, Nerea, 1989.
- **CAMPOS HARRIET Fernando** (éd.), *Historia del voto de O’Higgins*, Santiago, Musée du Carmen de Maipú, 1987.
- **CHEVALIER François**, *L’Amérique latine de l’Indépendance à nos jours*, Paris, P.U.F., 1993 (2^e éd.).
- **COUSINO Carlos**, « Símbolo y Nación », *Nexo*, Buenos Aires, n° 6, 1985, p. 28-34.
- **CRUZ Isabel**, *La fiesta. Metamorfosis de lo cotidiano*, Santiago, Université Catholique, 1995.
- **DE LA CRUZ Ernesto**, **FELÍU CRUZ Guillermo** (éd.), *Epistolario de Diego Portales*, Santiago, Ministère de Justice, 1937.
- **DEMÉLAS Marie-Danielle**, **Yves SAINT-GEOURS**, *Jérusalem et Babylone. Religion et politique en Amérique du Sud (1780-1880)*, Paris, ERC-ADPF, 1989.
- **EYZAGUIRRE Jaime**, « La actitud religiosa de don Bernardo O’Higgins », *Historia*, Santiago, n° 1, 1961.
- **GÁLVEZ José Francisco**, « Burócratas y militares en el siglo XVIII », in **O’PHELAN Scarlett** (comp.), *El Perú en el siglo XVIII. La era borbónica*, Lima, Université Catholique du Pérou, 1999.
- **GARCÍA de LA HUERTA Marcos**, « Cultura de guerra », *Mapocho*, Santiago, n° 44, 1998, p. 93-103.
- **GELLNER Ernest**, *Nación y nacionalismo*, Madrid, Alianza, 1988.
- **GÓNGORA Mario**, *Ensayo histórico sobre la noción de Estado en Chile en los siglos*



XIX y XX, Santiago, Ed. de la Ciudad, 1981.

- **GUARDA Gabriel**, « Nuestra Señora del Carmen en el Reino de Chile », in **Harriet Campos Fernando** (ed.), *Historia del voto de O'Higgins*, Santiago, Musée du Carmen de Maipú, 1987.
- **GUERRA François-Xavier**, *Modernidad e independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*, Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- **GUTIÉRREZ Akuarela**, *La Cofradía de Encomenderos del Rosario (1590-1747). Religiosidad y sociabilidad en la élite de Santiago colonial*, thèse de Licenciatura en Histoire, Santiago, Université Catholique du Chili, 2000.
- **HEVIA Pilar**, « Chile : un país mariano », *Encuentro digital*, Santiago, n° 5 2007 (www.iglesiadesantiago.cl).
- **HEVIA Pilar**, **HOME David**, « Las procesiones de la Virgen del Carmen », *El Mercurio*, Santiago, 10 septembre 2006, p. E-25.
- **HOBBSBAWM Eric**, *Naciones y nacionalismo desde 1780*, Barcelone, Crítica, 1992.
- **HOBBSBAWM Eric**, **RANGER Terence** (éd.), *La invención de la tradición*, Barcelone, Crítica, 2002 [1983].
- **ILLANES Marjorie**, « Un Dios nacional a quien implorar ». *Religiosidad en la transición de la Colonia al Chile republicano*, thèse de Licenciatura en Histoire, Université Catholique du Chili, 2004.
- **JOCELYN-HOLT Alfredo**, *La Independencia de Chile. Tradición, modernización y mito*, Madrid, MAPFRE, 1992.
- **LEÓN Marco-Antonio**, « Una sagrada cotidianidad. La religiosidad popular chilena en los inicios de la República (1810-1850) », *Anuario de historia de la Iglesia en Chile*, Santiago, n° 24, 2006.
- **LIZANA Elías** (comp.), *Colección de documentos históricos recopilados del Archivo del Arzobispado de Santiago* [C.D.A.S.], Santiago, Imprenta de San José, vol. I, 1919.
- **LYNCH John**, *América Latina, entre colonia y nación*, Barcelone, Crítica, 2001.
- **MARTÍNEZ Melchor**, *Memoria histórica sobre la revolución de Chile desde el cautiverio de Fernando VII hasta 1814* [1815], Santiago, Bibliothèque Nationale du Chili, 1964.
- **MATTE-VARAS Joaquín**, « Religiosidad del libertador don Bernardo O'Higgins Riquelme », *Anuario de historia de la Iglesia en Chile*, Santiago, n° 12, 1994.
- **MITRE Bartolomé**, *Historia de San Martín*, Buenos Aires, Félix Lajouane Editeur, 1890.
- **MORALES RAMÍREZ Alfonso**, *Los mercedarios en la Independencia de Chile*, Santiago, Université Catholique du Chili, 1958.
- *NOVÍSIMA recopilación de las leyes de España mandada formar por el señor don Carlos IV*, Madrid, 1805.
- **PERALTA Paulina**, *¡Chile tiene fiesta! El origen del 18 de septiembre (1810-1837)*, Santiago, LOM, 2007.
- **PLACENCIA Antonio**, *Diario militar de la campaña que el Ejército Unido Restaurador abrió en territorio Peruano el año de 1838 contra el General Santa Cruz titulado Supremo Protector de la Confederación Perú-Boliviana*, Lima, Imprenta de José Masías, ca. 1840.
- **RETAMA Fernando** (comp.), *Chilensia pontificia. Monumenta ecclesiae chilensia*, Santiago, Université Catholique du Chili, 1998.
- **ROLLE Claudio**, « Los militares como agentes de la revolución », in **KREBS Ricardo**, **GAZMURI Cristián** (éd.), *La Revolución Francesa y Chile*, Santiago, Universitaria, 1990.
- **RUIZ RODRÍGUEZ Carlos**, « Cofradías en Chile central. Un método de evangelización de la población indígena, mestiza y criolla », *Anuario de historia de la Iglesia en Chile*, Santiago, n° 18, 2000.
- **RUSCHENBERG William**, *Noticias de Chile (1831-1832), por un oficial de marina de los EE.UU. de América*, Santiago, Del Pacífico, 1956.
- **SALINAS Maximiliano**, « La reflexión teológica en torno a la revolución y al papel de la Iglesia en la naciente república », in **NOEMÍ Juan** (éd.), *Pensamiento teológico en Chile*,

Santiago, Université Catholique du Chili, vol. I, 1978.

- **SERRANO Sol**, *Qué hacer con Dios en la República. Política y secularización en Chile, 1845-1885*, Santiago, Fondo de Cultura Económica, 2008.
- **SESIONES de los cuerpos legislativos de la República de Chile (1811-1845)** [S.C.L.], Santiago, Cervantes.
- **VALENCIA AVARIA Luis**, *Anales de la República*, Santiago, Andrés Bello, 1986.
- **VALENZUELA Jaime**, *Las liturgias del poder. Celebraciones públicas y estrategias persuasivas en Chile colonial (1609-1709)*, Santiago, Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos, 2001.
- **VALENZUELA Jaime**, « Del orden moral al orden político. Contextos y estrategias del discurso eclesiástico en Santiago de Chile », in **LAVALLÉ Bernard** (éd.), *Máscaras, tretas y rodeos del discurso colonial en los Andes*, Lima, IFEA / PUCP, 2005(a).

RÉSUMÉ/RESUMEN/ABSTRACT

L'article étudie la « construction » historique de l'invocation de la Vierge du Carmen au Chili, comme « patronne » des soldats vainqueurs de la guerre d'Indépendance et son identification ultérieure comme patronne de la Nation. Ce prolongement politique de sa protection est dû au lien idéologique établi précocement entre l'Armée et le nouvel État-nation en train de naître justement par les armes. Cependant, pour cette même raison, cette Vierge se maintint comme une représentation militaire qui l'empêche de devenir une invocation collective et populaire au moment de la paix. De fait, les résurgences de sa dévotion au XIX^e siècle sont essentiellement liées à des épisodes belliqueux.

El artículo estudia la « construcción » histórica de la advocación de la Virgen del Carmen en Chile como « patrona » de los soldados vencedores en la guerra de la Independencia y su posterior identificación como patrona de la Nación. Esta

- **VALENZUELA Jaime**, « Los franciscanos de Chillán y la Independencia : avatares de una comunidad monarquista », *Historia*, Santiago, n° 38, vol. I, 2005(b), p. 113-158.
- **VALENZUELA Jaime**, « Les voies persuasives du politique. Pivots et enjeux des fêtes du pouvoir dans l'Amérique espagnole coloniale : le cas de Santiago du Chili (XVII^e-XVIII^e siècles) », *Genèses. Sciences Sociales et Histoire*, Paris, n° 72, sept. 2008, p. 82-101.
- **VARGAS UGARTE Rubén**, *Historia del culto de María en Iberoamérica y de sus imágenes y santuarios más celebrados*, Madrid, Talleres Gráficos Jura, 1956.
- **VERGARA Sergio**, « Iglesia y Estado en Chile, 1750-1850 », *Historia*, Santiago, n° 20, 1985.
- **WALKER Osvaldo**, « Los agustinos y la devoción del Carmen en Chile », *Revista católica*, Santiago, n° 982, 1958.

prolongación política de su protección se debió a la vinculación ideológica que se hizo tempranamente entre el Ejército y el nuevo Estado-Nación que surgía, justamente, gracias a las armas. Pero, por esta misma razón, dicha Virgen se mantuvo como una representación castrense que le impidió proyectarse como una advocación colectiva y popular cuando llegó La Paz. De hecho, las resurgencias que tuvo su devoción en el siglo XIX se debieron, justamente, a coyunturas bélicas.

The article explores the historical « construction » of the Virgen del Carmen as the « patroness » of the victorious soldiers in the War of Independence and its subsequent identification as the patroness of the Nation. This political extension of her protection was the result of the ideological link between the Army and the new nation-state that emerged from the war. But for this very reason, the virgen remained as a military representation that prevented her to be projected as a collective and popular devotion when peace came.

DOSSIER



LA VIERGE DU CARMEN ET L'INDÉPENDANCE DU CHILI :

MOTS CLÉS

- Chili
- Indépendance
- religion
- Vierge du Carmen

PALABRAS CLAVES

- Chile
- Independencia
- religión
- Virgen del Carmen

KEYWORDS

- Chile
- Independence
- religion
- Virgen del Carmen

ÉTUDES

Chloé Maurel*

Le Programme indien-andin des Nations Unies (années 1950-1960)

Au début des années 1950, cinq agences des Nations Unies (l'ONU, l'OMS, l'OIT, la FAO et l'UNESCO) se lancent dans un vaste programme en Amérique latine, appelé le Programme indien andin (PIA). Il concerne plusieurs pays (d'abord la Bolivie et le Pérou puis jusqu'à sept pays d'Amérique latine) et comporte plusieurs volets : culturel, sanitaire, économique et social. Il s'agit de venir en aide aux Indiens des Andes, réduits à la misère depuis des siècles et de les aider à atteindre le « développement » économique, social et culturel. Mais comment y parvenir ? Ce programme de grande ampleur s'est heurté à des contradictions et à des problèmes politiques, dont l'analyse est révélatrice. Nos recherches ont porté essentiellement sur l'action de l'OIT dans ce programme, en nous appuyant notamment sur les archives de cet organisme. Il s'agira d'étudier tout d'abord la mise en place du programme et son ampleur ; puis les coopérations mais aussi les rivalités entre structures participantes ; enfin les aspects politiques du programme et les controverses suscitées.

* Chercheuse associée à l'IRICE et à l'IHMC.

La mise en place du programme et son ampleur

Le constat de la situation catastrophique des Indiens des Andes

Ce programme se fonde sur le constat de la situation dramatique des sept millions d'Indiens des Andes. Leur taux de mortalité est très élevé du fait d'une mauvaise hygiène, de l'alcoolisme et de la tuberculose qui sévissent, et de la mastication de la feuille de coca. Les maladies parasitaires et la malnutrition font des ravages. De plus, comme l'observe un agent de l'OIT (Organisation Internationale du Travail) en 1961, « quatre Indiens sur cinq sont analphabètes et l'ignorance de la langue officielle ne fait que les isoler davantage des autres groupes de la population ». La population est concentrée sur les terres hautes, avec une productivité agricole faible¹. Ayant perdu la propriété des terres ancestrales, les Indiens ont été « contraints soit de chercher refuge dans les endroits les plus inaccessibles de la Cordillère, soit d'aller travailler dans des mines ou sur les exploitations agricoles occupées par les conquérants, qui s'étaient appropriés non seulement les terres, mais aussi les hommes qui y vivaient. À la longue [...], un état de fait s'est perpétué, où la condition de l'Indien est devenue synonyme de sujétion, de stagnation économique et de dégradation sociale », note l'OIT. « Le sort de l'indigène resté sur les grandes propriétés foncières n'[es]t guère plus enviable. C'[es]t un paysan sans terres, attaché à la glèbe et servant de main-d'œuvre presque gratuite à des exploitations agricoles désuètes et patriarcales ». « Les habitations des Indiens sont sordides, délabrées et insalubres. Voici une famille indigène du type courant: le père, la mère et les quatre enfants qui ont survécu. Ils s'étaient, transis de froid, dans une hutte de terre et de chaume de quelques mètres carrés. Ils dorment pêle-mêle sur des peaux d'animaux jetées devant le foyer dont ils partagent la chaleur avec le chien, les cobayes, les poules et autres animaux domestiques ». « Dans bien des communautés indigènes, la médecine moderne est complètement inconnue. Le médecin et l'infirmière n'ont pas encore remplacé le guérisseur et le sorcier. Le recours à des herbes, des potions et des rites plus ou moins magiques est de règle ». « Leur revenu par tête est l'un des plus bas du monde et leur pouvoir d'achat quasiment nul. Que ce soit comme agriculteurs, artisans ou mineurs, ils ont longtemps contribué à créer des richesses sans en obtenir leur part »². C'est face à ce constat alarmant que l'OIT et les autres instances des Nations Unies décident d'agir pour améliorer la situation des Indiens des Andes.

1. Archives de l'OIT, TAP/A, 01-0 Andean Indian Programme, Plan for Special Assistance: Programme des Indiens des Andes. Projet de demande d'assistance spéciale, AIP/PSA/1, mai 1961.
2. Archives de l'OIT, TAP-A, file 7-4 (jacket 2): *Le Programme andin*, OIT, 1959.



La mise en place du programme indien andin

Le Programme indien andin (PIA) a des antécédents qui remontent aux années 1910. Au Brésil a été fondé en 1910 le « Service de protection des Indiens » (SPI), par Candido Da Silva Rondon, surnommé le « Père des Indiens ». Le BIT a réalisé des études sur ces indigènes dès 1921, et institué en 1926 une commission d'experts en matière de travail indigène, chargée d'élaborer des normes internationales destinées à assurer la protection des travailleurs autochtones. Les travaux de cette commission ont servi de base à une série de conventions qui ont été adoptées par la conférence internationale du travail, entre 1930 et 1939, et qui portent sur diverses questions intéressant les travailleurs indiens (recrutement, contrat d'emploi, sanctions pénales...)³. Plusieurs conférences des États d'Amérique membres de l'OIT ont été organisées (Santiago 1936, La Havane, 1939) afin d'attirer l'attention sur l'état social et culturel déplorable des masses prolétaires d'Amérique [Auroi, 1996, p. 74]. D'autres conférences sur le sujet se sont tenues à Mexico en 1946 et à Montevideo en 1949. Des enquêtes ont été réalisées par le BIT et par les États-Unis.

En 1943, le gouvernement de Bolivie a demandé aux États-Unis de faire une enquête sur les conditions de travail dans les mines d'étain (métal dont on avait un besoin pressant pour l'effort de guerre). Cette enquête a révélé le profond « état de misère des mineurs et des paysans indiens ». À Mexico, en 1946, lors de la 3^e conférence des États d'Amérique membres de l'OIT, cet organisme a créé une commission d'experts chargée d'étudier les problèmes sociaux intéressant les populations « autochtones » dans le monde entier, et a décidé que cette commission étudierait en premier lieu les conditions de ces populations en Amérique latine.

La 4^e conférence des États d'Amérique membres de l'OIT, à Montevideo en 1949, adopte un programme d'action de grande envergure. La résolution prise à Montevideo affirme le principe (déjà affirmé par le Directeur général de l'OIT à la conférence internationale du travail de 1939) que « le problème des travailleurs « autochtones » ne doit pas être posé comme le problème d'un groupe ethnique déterminé, mais comme celui d'un secteur de la population qui, pour des raisons historiques, ne s'est pas entièrement adapté à la vie sociale et économique de la communauté nationale »⁴. La commission d'experts pour le travail des autochtones tient sa première réunion à La Paz (Bolivie) en janvier 1951. Cinq résolutions y recommandent une étude spéciale des problèmes des Indiens des Andes. En 1957, la convention 107 de l'OIT, « relative aux populations autochtones et tribales », promeut l'intégration des populations autochtones. L'OIT a été la

3. *Ibid.*

4. Archives de l'OIT, TAP-A, file 7-4, jacket 2 : *Le programme andin*, OIT, 1959.

première organisation des Nations Unies qui a agi pour améliorer la situation de ces populations.

Un programme de grande ampleur

Le PIA, mené de 1954 à 1968, est un exemple intéressant de programme des Nations Unies, car représentatif de la mutation de ces institutions dans ces années vers une action de grande ampleur d'assistance technique dans les pays en voie de développement. Ce programme inter-agences (ONU-OIT-UNESCO-FAO-OMS) illustre la volonté de mener une action opérationnelle ambitieuse : il commence au Pérou et en Bolivie, s'étend à l'Équateur, puis, dans les années 1960, à l'Argentine, à la Colombie, au Chili et au Venezuela, donc porte au total sur sept pays. En 1967, selon l'OIT, il concernerait au total 400 000 personnes directement, et le double indirectement. Fin 1968, 27 experts des cinq agences onusiennes y ont participé. Le PIA fonctionne selon un système régional décentralisé. La coordination est assurée au bureau de l'OIT et du PIA à Lima. Le PIA est très médiatisé au Pérou, en Équateur et surtout en Bolivie⁵.

Ce programme est en outre révélateur de la priorité donnée à l'industrialisation et à la productivité par l'OIT qui entend fournir aux Indiens déplacés une formation professionnelle afin d'en faire une main-d'œuvre efficace et productive pour les entreprises industrielles. « Dans des pays tels que l'Équateur, le Pérou, la Bolivie, les populations indigènes représentent une source de main-d'œuvre précieuse pour le développement économique », note une publication de l'OIT. Le but du programme andin est de « relever le niveau de vie de ces populations, de les intégrer dans leur collectivité nationale, de ranimer leur espoir en l'avenir et de donner à leur pays la possibilité d'utiliser pleinement des ressources humaines encore intactes », comme l'écrit David Morse, le Directeur général (DG) de l'OIT, dans la préface d'une publication de cette institution en 1959. David Morse décrit les activités du programme en ces termes :

« Le Programme andin édifie des écoles et des habitations modèles ; il équipe des ateliers de formation professionnelle dans lesquels on prépare des artisans et des travailleurs qualifiés ; il forme de nouveaux administrateurs locaux, des promoteurs sociaux, des directeurs de coopératives et de futurs instituteurs ; enfin, dans quelques cas, il aide à organiser le transfert de communautés entières vers des terres plus fertiles »⁶.

Au cours des seize années de sa réalisation (1952-1968), le PIA a œuvré à la mise en place de plans, à l'organisation de structures administratives et techniques, à la formation de personnel et à la mise en place de centres spécialisés,

5. *Ibid.*

6. Archives de l'OIT, TAP-A, file 7-4 (jacket 2) : *Le Programme andin*, OIT, 1959, préface.



et il a suscité un mouvement international de coopération en faveur des Indiens des Andes. En 1968, pour l'OIT, un des résultats importants du PIA est d'avoir permis « la reconnaissance par les gouvernements de l'ampleur et l'importance des problèmes auxquels sont confrontées leurs populations indigènes, et l'établissement d'un cadre organisationnel et administratif pour traiter ces problèmes »⁷.

L'aspect culturel du programme

Parallèlement à l'objectif économique et social, le PIA a un objectif culturel. Des ethnologues sont envoyés sur place pour étudier la culture des Indiens des Andes, en particulier l'ethnologue helvète-américain Alfred Métraux. L'aspect ethnologique du PIA intéresse beaucoup A. Métraux. Il coordonne l'organisation d'une enquête ethnologique, et effectue lui-même des séances d'ethnographie auprès de ces Indiens [Métraux, p. 182-184, p. 467]. En 1953 est réalisé un film, *Les Indiens oubliés*⁸. La même année, le BIT publie un ouvrage intitulé *Populations aborigènes*, qui constitue une sorte d'encyclopédie des conditions sociales des populations aborigènes du monde entier. Dans son enquête, Métraux réfute les théories racistes sur un prétendu immobilisme et une soi-disant résistance au progrès des Indiens des Andes, en démontrant que la cause du retard social de ces groupes ne se trouve pas dans la « race », mais plutôt « dans des causes externes, liées à une longue situation d'oppression » [Matos Mar, p. 71-72]. La participation de Métraux aux études ethnologiques dans le cadre de ce projet a beaucoup contribué à sa passion pour les Andes, et a conditionné ses recherches futures⁹.

Le volet culturel du PIA est d'esprit à la fois universaliste et communautariste, dans la mesure où, d'un côté, il vise à faire accéder les Indiens des Andes à la « culture mondiale » en les transplantant dans les villes, en les faisant accéder à la « civilisation » (démarche universaliste), et, d'un autre côté (mais dans une moindre mesure), à faire des enquêtes ethnologiques pour recueillir leur patrimoine culturel spécifique (démarche communautariste).

Si le président de Bolivie, Paz Estenssoro, se montre très favorable à la réalisation de telles enquêtes ethnologiques, celui du Pérou se montre beaucoup moins coopératif sur ce plan [Métraux, 1978 ; Auroi, 2003]¹⁰. Le volet culturel du PIA se heurte à des ambiguïtés et à des contradictions. Ainsi, alors que l'UNESCO

7. Archives de l'OIT, TAP/A, file 1, jacket 4, AIP, Modernization of Rural Life in the Andes, 1968, p. 2-3.

8. Archives de l'Unesco, Film n° 1944, 1953.

9. Lettre de Métraux à Jeff Rens, 29 sept. 1961, citée dans Claude Auroi, « Métraux et les Andes », *Bulletin de la société suisse des américanistes*, 2002-2003, n° 66-67, p. 113-126.

10. Alfred Métraux, *Itinéraires I*: 19 novembre 1953 : à Lima, Métraux rencontre le directeur du département des affaires indigènes du Pérou, M. Pereyra : « esprit dogmatique », « aucune vivacité, aucune bonne grâce, aucun esprit. [...] Il n'écoute pas et ma suggestion d'enquête lui paraît peu importante » ; 10 fév. 1954 : le président Paz Estenssoro assure Métraux qu'il aidera les chercheurs à faire des recherches ethnographiques en Bolivie.

préconise de dispenser un enseignement en langue vernaculaire aux Indiens quechuas et aymaras, afin d'assurer la perpétuation de ces langues menacées¹¹, les Indiens eux-mêmes préférèrent que leurs enfants apprennent l'espagnol, « pour des raisons de prestige social ». Alfred Métraux propose alors un compromis : apprendre l'espagnol aux enfants, mais en aymara et en quechua. Malgré son intérêt pour ces langues vernaculaires, il se montre lui-même sceptique sur l'avenir de l'enseignement dans ces langues, qui ne possèdent pas de littérature écrite¹².

Étudiant l'attitude des Indiens face au PIA, Alfred Métraux observe en 1956 que, après une période de méfiance, « l'attitude des Indiens subi[t] des changements et que leur défiance habituelle, leur conservatisme et la rigidité de leur culture commen[c]ent à s'atténuer ». Il observe, « sur la base des visites de ces derniers jours, une volonté d'adaptation qui, à son avis, marque une importante évolution »¹³. À la même époque, Jef Rens, DG adjoint de l'OIT, observe « qu'il a eu des surprises agréables tout au long des visites qu'il a effectuées, dans les différents centres » ; il note que « les preuves existent déjà d'un progrès possible », et il considère que le PIA « est d'ores et déjà un succès ». Il est intéressant d'observer que Jef Rens utilise, pour désigner les agents des Nations Unies envoyés en Amérique latine afin de mettre en œuvre le PIA, l'expression forgée par Alfred Métraux de « missionnaires laïcs ». Ce parallèle avec le domaine religieux apparaît souvent dans les projets menés par les Nations Unies sur le terrain¹⁴.

Le travail des ethnologues est rendu difficile par l'ambiguïté de leur tâche. En effet, Jef Rens souligne « que l'équipe qui est sur place est là non pas pour étudier les Indiens mais pour travailler avec eux », alors que les ethnologues ont pour objet précisément d'étudier les populations auprès desquels ils travaillent. Le recrutement d'un personnel adéquat s'avère difficile : Jef Rens observe qu'« une des difficultés [...] est le recrutement d'experts qui soient non seulement qualifiés mais encore aptes à travailler avec les indigènes d'une façon qui conduise à une confiance réciproque et des relations efficaces »¹⁵.

Coopérations et rivalités entre structures participantes

Un programme inter-agences des Nations Unies

Lancé en 1952, le PIA s'est effectué d'abord dans le cadre du « Programme élargi d'assistance technique » (PEAT) des Nations Unies, puis à partir de 1965

11. Archives de l'Unesco, 330.19 (8) A 01 IIIA, I : lettre de Bernard Mishkin à Bowers, 22 septembre 1947.

12. Lettre de Rens à Métraux, 24 août 1955 ; lettre de Métraux à Rens, 29 août 1955 ; citées par Claude Auroi, « Métraux et les Andes », art. cit.

13. unesdoc.unesco.org/images/0016/001600/160055.mb.pdf, réunion du 8 janvier 1956.

14. unesdoc.unesco.org/images/0016/001600/160055.mb.pdf, réunion du 8 janvier 1956.

15. *Ibid.*



dans le cadre du « Programme des Nations Unies pour le développement » (PNUD). Dès l'année 1952 est mise en place une mission conjointe ONU-OIT-FAO-OMS-UNESCO : elle séjourne au Pérou, en Bolivie et en Équateur de juillet à octobre 1952. Elle est dirigée par l'ethnologue néo-zélandais Ernest Beaglehole¹⁶. Celui-ci est réputé pour ses travaux sur l'intégration des Maoris en Nouvelle-Zélande. Dans son rapport, la mission Beaglehole préconise que le programme s'étende sur plusieurs pays et qu'il consiste en plusieurs projets locaux. Sur cette base, l'OIT engage un programme d'action, approuvé en juin 1953 par le bureau de l'assistance technique des Nations Unies et des institutions spécialisées. Les sources utilisées pour écrire cet article sont dans une certaine mesure déséquilibrées, puisqu'elles proviennent essentiellement de l'OIT, mais cette dernière semble être l'agence des Nations Unies qui joue le rôle le plus important dans ce programme ; la coordination du PIA se fait d'ailleurs au bureau de l'OIT à Lima.

Des missions d'enquête sont envoyées, dans la région de Santa Cruz (dans l'est de la Bolivie), pour étudier les possibilités de colonisation des zones tropicales par des indigènes venant des hauts plateaux ; d'autres experts sont envoyés sur les hauts plateaux, en Bolivie et au Pérou, pour chercher les sites les plus appropriés à l'installation de bases d'action. D'autres étudient les conditions dans la vallée de Tambopata, au nord du lac Titicaca. Une première base d'action est installée à Pillapi, au Pérou, sur un haut plateau de la rive bolivienne du lac Titicaca, à 3800 mètres d'altitude. En 1954, une nouvelle base est créée à Puno (Pérou), avec comme but de promouvoir la formation professionnelle, et de faire en sorte que les mouvements de migration spontanés se déroulent dans de meilleures conditions. Il s'agit aussi d'organiser un centre de colonisation dans la plaine de Santa Cruz en Bolivie. On essaie donc d'organiser l'émigration des Indiens des hauts plateaux des Andes, qui y sont réduits à la misère du fait de l'expansion des grandes propriétés terriennes (*haciendas*). Il s'agit de freiner l'exode rural massif de ces Indiens vers les villes du littoral péruvien et d'organiser plutôt leur installation dans d'autres zones, comme la vaste région rurale et peu peuplée du Tambopata, dans l'est du Pérou, où ils ont des possibilités de travailler dans l'industrie¹⁷.

Les Nations Unies sont soucieuses de mettre en valeur la dimension de coopération entre les différentes agences spécialisées (UNESCO, OMS, FAO, BIT) qui caractérise le PIA. Ainsi, dans une lettre (non datée), Jef Rens préconise « qu'au siège central de chaque projet, on dresse cinq grands poteaux. Au poteau central serait hissé le drapeau des Nations Unies. Aux autres, on hisserait une

16. Ernest Beaglehole a été consultant auprès du bureau des États-Unis pour les affaires indiennes dans l'entre-deux-guerres.

17. Archives de l'OIT, TAP/A, 01-0 Andean Indian Programme, Plan for Special Assistance: Programme des Indiens des Andes. Projet de demande d'assistance spéciale, AIP/PSA/1, mai 1961.

sorte d'oriflamme pour chacune des quatre institutions spécialisées qui participent au programme ». Il « estime qu'il ne faut pas minimiser l'effet possible de telles mesures de 'publicité' »¹⁸.

Des coopérations multiples avec d'autres organismes

Le PIA donne lieu à des coopérations multiples avec divers organismes internationaux, nationaux, ou non-gouvernementaux. Les États-Unis sont très intéressés par ce programme, considérant depuis longtemps l'Amérique latine comme leur zone d'influence. Ainsi l'organisme américain USAID verse des fonds¹⁹. La fondation Ford, la fondation Rockefeller, et la fondation Carnegie sont sollicitées avec succès par les responsables du PIA²⁰. L'association humanitaire américaine CARE (fondée en 1945) fait des dons en nature²¹. Les *Peace Corps*, structure émanant des États-Unis, aident aussi le PIA²². Le programme américain du « Point IV » (programme d'aide aux pays en voie de développement initié par le Président Truman en 1949) y participe également²³. Ainsi, les États-Unis s'investissent beaucoup dans ce programme des Nations Unies.

Le PIA noue aussi des coopérations avec, entre autres, l'entreprise Nestlé, les Quakers, des organisations catholiques, Oxfam (*Oxford Committee for Famine Relief*), et la Banque inter-américaine de développement²⁴. Plusieurs gouvernements participent aussi directement au PIA: la Norvège et la Suède fournissent outillage, machines et médicaments pour équiper les ateliers de formation professionnelle et les centres médicaux du PIA²⁵; la France offre des voitures 2 CV; les États-Unis, la Belgique, la RFA, le Danemark contribuent par des dons

18. Archives de l'OIT, TAP-A 1, jacket 1 : lettre de P. Boulas à Arnold Khavkine de l'ONU.

19. Archives de l'OIT, TAP-A1, jacket 3: speech made by Mr. Bimal Ghosh at a seminar on "Mobilization of Manpower Reserves", Berlin September 1967.

20. Archives de l'OIT, TAP-A 1, jacket 1 : lettre d'Enrique de Lozada à Jef Rens, 18 décembre 1954; TAP-A, file 7-4, jacket 3 : *The New York Times*, 5 septembre 1963: article « Indians in Andes Advance From Peonage »; TAP-A, file 1-1, jacket 6 : lettre de Jef Rens à d'Ugard, 21 août 1958; TAP/A 11-3-1: relations with Carnegie endowment for international peace.

21. Archives de l'OIT, TAP-A 1, jacket 1 : lettre d'Enrique de Lozada à Jef Rens, 5 janv 1955.

22. Archives de l'OIT, TAP-A, file 7-4, jacket 3 : *The New York Times*, 5 septembre 1963: article « Indians in Andes Advance From Peonage ».

23. Archives de l'OIT, TAP-A, file 1-1, jacket 6 : traduction d'un article paru dans *La Tribune*, Lima, 22 juin 1958: titre de l'article: « Le Plan Puno-Tambopata résoudra le problème des indigènes Puenos ».

24. Archives de l'OIT, TAP/A 11-3-4; TAP/A 11-3-1; TAP/A 11-3-3; TAP/A 11-3-6; *Modernization of Rural Life in the Andes*, *op. cit.*, p. 3; TAP/A 11-3-3: participation by the Friends International Centre (Quakers); TAP/A 11-3-6: participation of Catholic personalities; TAP/A 11-3-4: relations with Nestlé; TAP/A 11-3-2: Prof Doucy, institut de sociologie Solvay, Bruxelles (bourses pour permettre aux experts andins de visiter le Congo belge); TAP/A 11-3-7: relations with Volunteers for International Dvt Incorporated; TAP/1 1, jacket 3: letter du *Oxford Committee for famine relief* (OXFAM) au DG de l'OIT, 20 janvier 1964.

25. Archives de l'OIT, TAP-A, file 7-4 (jacket 2): *Le Programme andin*, OIT, 1959, préface.



de machines-outils, d'outils et d'antibiotiques²⁶. Des institutions internationales comme l'*Inter-American Indian Institute*, l'Organisation des États américains (OEA), la Banque internationale de développement²⁷, la Banque inter-américaine de développement²⁸, contribuent aussi au programme.

Des rivalités et des désaccords entre les structures participantes

Dès l'année 1953, des divergences politiques apparaissent entre les agences des Nations Unies [Auroi, 2003 ; d'Ans, 1992, p. 9-10 et 19 ; Métraux, Verger, 1994 ; Métraux, 1978]²⁹. En particulier, une rivalité apparaît entre l'OIT, la FAO, l'OMS et l'UNESCO. Jef Rens, directeur général adjoint de l'OIT, relate à l'un de ses collègues, en 1954, qu'il va aller voir ses collègues de l'OMS « pour leur faire un exposé sur notre programme et pour demander une collaboration plus importante pour l'année prochaine » ; il précise :

« ces réunions avec les autres organisations internationales ne sont pas précisément une partie de plaisir. À la suite de nos difficultés et, disons-le, de nos erreurs de la première période, ces organisations sont devenues assez sceptiques au sujet de ce programme »³⁰.

L'année suivante, il souligne, dans une lettre à un agent de l'ONU, l'existence d'« une atmosphère de méfiance » entre la FAO et l'OIT³¹. En 1958, il écrit à un autre agent de l'OIT :

« Je ne vous cache pas que les autres organisations internationales participant à notre Programme andin continuent à avoir, à l'égard de ce dernier, les mêmes réserves, hésitations et doutes que ceux qui, depuis le début, ont constamment caractérisé leur attitude. Aussi bien l'OMS que l'UNTAA et l'UNESCO conservent un comportement dont, le moins qu'on puisse dire, est qu'il manque d'enthousiasme ».

26. Archives de l'OIT, TAP-A, file 7-4, jacket 2 : *Le Figaro*, 28 juillet 1959.

27. Archives de l'OIT, TAP/A, file 1, jacket 4, AIP, *Modernization of Rural Life in the Andes*, 1968, p2-3.

28. Archives de l'OIT, AIP, *Modernization of Rural Life in the Andes*, OIT, 1968 ; TAP/A, file 1, jacket 4, AIP, *Modernization of Rural Life in the Andes*, 1968, p. 3.

29. Archives de l'Unesco, 330.19 (8) A 01 IIHA, I : lettre de Bernard Mishkin à John Bowers, 22 septembre 1947 ; Alfred Métraux, Pierre Verger, *Le pied à l'étrier, correspondance, 12 mars 1946-5 avril 1963*, Paris, éditions Jean-Michel Place, 1994, lettre d'Alfred Métraux à Pierre Verger, 26 février 1954 ; Alfred Métraux, *Itinéraires I, op. cit.*, 19 nov. 1953 ; 23 nov. 1953.

30. Archives de l'OIT, TAP-A 1, jacket 1 : lettre de Rens à Lozada, 16 septembre 1954.

31. Archives de l'OIT, TAP/A, file 1, jacket 2, technical assistance programme, andean highlands, RFO, gen. corresp. : lettre de Jef Rens à E de Lozada, 20 juillet 1955.

Plus loin il note : « Seule, la FAO marque un progrès dû à l'attitude de son nouveau Directeur général, M. Sen, à l'encontre de programmes semblables au nôtre »³².

Des problèmes de terminologie

La dénomination du PIA a été flottante et a changé au fil des années. À plusieurs reprises dans les premières années, le terme de « mission andine » a été employé parallèlement à ceux de « programme andin » et de « programme indien-andin ». Mais ce terme de « mission andine » apparaît vite ambigu, laissant planer une confusion avec une entreprise religieuse. En 1958, il est donc projeté de changer ce nom, pour « éviter des confusions avec des organismes aux objectifs différents que fréquemment l'on appelle « mission », créant ainsi des difficultés signalées en de nombreuses occasions par les chefs de nos centres d'opérations », comme l'évoque un agent onusien³³. Il est donc décidé de remplacer systématiquement l'appellation « mission andine » par « action andine », ce qui provoque des désaccords : en juillet 1958, un agent des Nations Unies, Jorge Crespo Toral, estime qu'« il est bien regrettable d'avoir opéré ce changement ». Il pense que

« le concept de mission s'adapte beaucoup plus exactement à l'esprit de l'œuvre que celui de simple action. Le premier terme possède, dans sa survivance hispano-américaine, une signification d'extension et d'intégration culturelles réalisées au bénéfice des communautés qui sont l'objectif de cette tâche, en respectant la personnalité humaine des habitants de ces communautés [...]. Le mot « mission » a ainsi un esprit, un sens, un contenu. En revanche, « action » est dépourvu de cet esprit et [...] pourrait être interprété comme une absence de contenu culturel, spirituel et social »³⁴

En 1968, il est prévu de changer à nouveau le nom du PIA, en lien avec l'extension du programme. L'OIT envisage de l'appeler désormais « Modernisation de la vie rurale ». Mais apparaissent des hésitations et des désaccords au sujet de ce nouveau nom, liées notamment à des rivalités entre agences de l'ONU. Ainsi, Xavier Caballero, du bureau régional pour les Amériques de l'OIT, écrit une lettre à Francis Blanchard, DG adjoint de l'OIT, pour lui confier qu'il n'est pas d'accord avec ce nouveau titre : ce dernier « s'éloigne de la philosophie que l'OIT a établie en matière des problèmes de populations indigènes et tribales ». Il remarque que ce titre a été choisi en s'inspirant de « l'une des déclarations faites à la conférence des présidents américains de Punta del Este », c'est-à-dire la conférence

32. Archives de l'OIT, TAP-A 1-1-0 : lettre de Jef Rens à d'Ugard, 18 juillet 1958.

33. Archives de l'OIT, TAP-A, file 1-1, jacket 6 : lettre de d'Ugard à Jorge Crespo Toral, coordinateur général de l'assistance technique de l'Équateur, 21 août 1958.

34. Archives de l'OIT, TAP-A, file 1-1, jacket 6 : lettre de Jorge Crespo Toral à d'Ugard, 29 juillet 1958.



de l'Organisation des États américains (OEA), organisée et dominée idéologiquement par les États-Unis. Il regrette qu'avec ce nouveau titre soit écartée « la philosophie propre à l'OIT de l'intégration dans la communauté nationale ». En annexe de sa lettre, il donne des arguments : si ce nouveau titre de « modernisation de la vie rurale » était adopté, « il serait facile pour la FAO, par exemple, de prétendre que la « modernisation de la vie rurale » n'est qu'une expression différente pour parler du « développement rural » qui est prétendument de sa compétence ». Caballero estime que les autres noms qui ont été donnés par le passé au PIA, tels que « programme indigéniste des Andes », « mission andine », « action andine », ne sont pas satisfaisants non plus. Il propose que soit cherché un nouvel intitulé³⁵. Ainsi, on constate, à travers ces désaccords sur les termes, une rivalité entre l'OIT et la FAO ; chacune de ces organisations veut faire apparaître le PIA comme étant entièrement de son domaine de compétences.

La dimension politique du programme et les controverses suscitées

Une émigration organisée

Une mission d'assistance technique en matière de migrations, composée d'un expert en migration du BIT, et d'un expert en colonisation de la FAO, se rend en Bolivie en 1952. Sur la base des conclusions de cette mission, des recommandations sont faites au gouvernement bolivien en 1953. Les conclusions de cette mission prévoient « des possibilités de colonisation agricole pour des migrants ayant des ressources personnelles ». Il est envisagé d'envoyer dans des zones peu peuplées des « travailleurs manuels », « sélectionnés parmi les chômeurs désireux d'émigrer », ainsi que des « travailleurs intellectuels (docteurs, etc) », notamment européens, « recrutés parmi les réfugiés » et sélectionnés par le Haut Commissariat aux réfugiés (HCR). L'idée est donc lancée de faire venir des migrants européens en Bolivie. L'OIT se coordonne avec le HCR et l'organisation CIMED à ce sujet³⁶.

En 1955, un agent de l'OIT écrit à un de ses collègues : « Nous pourrions mener rapidement à bien votre excellente idée de recruter quelques immigrants européens parfaitement qualifiés dans certaines professions ou agriculteurs que nous implanterions dans des points stratégiques et qui auraient pour fonction de « catalyser » la main-d'œuvre dans une région déterminée ». Il précise que « le gouvernement bolivien serait disposé à donner à ces immigrants les meilleures

35. Archives de l'OIT, TAP/A, file 1, jacket 4 : lettre de Xavier Caballero à Francis Blanchard, 2 avril 1968. Annexe : résumé d'une note adressée à M. d'Ugard par M. Caballero.

36. Archives de l'OIT, TAP-A 1, jacket 1 : lettre de P Boulas à Lozada, 31 janvier 1955.

terres existant à proximité des centres où se développent de nouvelles industries et, de plus, à subvenir aux frais d'installation de ces immigrants »³⁷.

C'est en coopération avec l'organisme CARE (*Cooperative for American Remittances to Europe*, association humanitaire fondée en 1945 aux États-Unis) que ce projet d'encourager la venue d'émigrants européens est élaboré. Il s'agit de « faire venir des émigrants européens sélectionnés par métiers », d'« implanter des émigrés hautement qualifiés du point de vue professionnel, que nous ferions encadrer par des instructeurs des projets indigènes auxquels nous nous intéressons », souligne l'OIT³⁸.

L'émigration des Indiens organisée par le PIA est parfois mal vécue par ces derniers. Une publication de l'OIT relate ainsi : « Les premiers colons ont été choisis parmi les habitants de Calcha, déjà habitués à émigrer temporairement vers le nord de l'Argentine, pour travailler dans les plantations. [...] Le premier voyage fut organisé fin juillet 1955. » Des problèmes psychologiques se posent :

« Beaucoup de paysans ont été séparés de leur famille, et ils ressentaient souvent les effets de cette absence. L'assistante sociale écrivait dans un rapport : « c'est surtout les samedis après-midi et les dimanches, lorsqu'il n'y avait pas d'excursion ou de fêtes improvisées, que montait la nostalgie et se faisaient entendre les plaintes. Combien de fois n'ai-je pas entendu : « Mademoiselle, je veux m'en retourner »³⁹.

C'est donc parfois contre leur gré que les Indiens sont amenés à émigrer.

L'ethnologue Alfred Métraux prend une part active au projet à partir de 1953 ; il observe les mauvaises conditions sanitaires de ces Indiens qui, une fois émigrés dans les villes, succombent rapidement à des maladies, et il défend, comme l'ONU, la thèse de la colonisation massive du Tambopata ; il observe que le principal obstacle à une telle colonisation est le manque de routes d'accès, et prône la construction de routes et l'attribution de titres de propriété aux Indiens ; il s'oppose à la thèse de l'inadaptabilité physique des Indiens aux conditions des terres chaudes, thèse très répandue à l'époque [Métraux, 1978, p. 508-509 ; Auroi, 2003]⁴⁰. En 1954, sur son conseil, le gouvernement du Pérou fait des démarches auprès de la Banque mondiale pour obtenir des crédits destinés à la construction d'une route.

37. Archives de l'OIT, TAP-A 1, jacket 1 : lettre de Enrique de Lozada à Jef Rens, 5 janvier 1955.

38. Archives de l'OIT, TAP-A 1, jacket 1 : lettre de Lozada à Rens, 18 décembre 1954.

39. Archives de l'OIT, TAP-A, file 7-4 (jacket 2) : *Le Programme andin*, OIT, 1959.

40. Alfred Métraux, *Itinéraires I*, *op. cit.*, 29 juin 1953, p. 508 ; 2 juill. 1953, p. 509 ; 2 déc. 1953, 3 déc. 1953 ; lettre de Métraux à Juan Comas, 2 nov. 1955, cité par Claude Auroi, « Métraux et les Andes », article cité ; rapport du BIT, février 1954, cité par Claude Auroi, « Métraux et les Andes ».



La position du gouvernement bolivien et du gouvernement péruvien

En 1958, Jef Rens note que « les trois présidents [Bolivie, Equateur, Pérou] semblent entièrement acquis au Programme andin et décidés à lui donner tout leur appui »⁴¹.

Au Pérou, le gouvernement crée « un Comité pour étudier les problèmes sociaux les plus importants, entre autres : donner des terres aux paysans qui n'en possèdent pas et favoriser la petite et moyenne propriété. Ce comité [...] est chargé de créer un programme à longue portée », comme le note un rapport de l'OIT⁴².

En Bolivie, plus encore qu'au Pérou, le gouvernement soutient le PIA et sa volonté de redistribuer les terres. Victor Paz Estenssoro, président du « Mouvement révolutionnaire nationaliste » (MNR), est président de la République de Bolivie de 1951 à la fin des années 1960. Dès 1952, il fait adopter des mesures importantes, accordant le suffrage universel, et procédant à la nationalisation de trois compagnies minières du pays : Patino, Hochschild, Aramayo. À partir de 1953, il entreprend une réforme agraire d'envergure, malgré un contexte économique difficile. Un rapport de l'OIT observe : « Le cas de la Bolivie est particulier puisque le parti politique au pouvoir reste le même et qu'un des principes fondamentaux de son programme a été, depuis l'avènement du Mouvement National Révolutionnaire (MNR) d'améliorer par tous les moyens les conditions de vie des grandes masses indigènes »⁴³. Le rapport de l'OIT note aussi :

« Les événements qui ont eu lieu en Bolivie pendant les quatre années qui se sont écoulées depuis la Révolution de 1952 sont d'une importance capitale pour les pays comme le Pérou ou l'Équateur où se reproduisent des conditions socio-économiques similaires. Le succès ou les échecs enregistrés en Bolivie ont une répercussion immédiate dans l'opinion publique de ces deux pays et se traduisent sous une forme positive ou négative, selon le cas, non seulement dans l'opinion publique, mais aussi dans les mesures gouvernementales prises à l'égard des masses indigènes »⁴⁴.

Le PIA en Bolivie revêt un caractère bien différent de ce même programme au Pérou. Au Pérou,

« [c'est] un projet d'intérêt local et le gouvernement ne lui accorde apparemment qu'une importance secondaire. [...] En Bolivie, par contre, la mission poursuit les mêmes objectifs que le gouvernement issu de la Révolution de 1952. Tout le programme politique et économique de Paz Estenssoro est orienté vers le bien-

41. Archives de l'OIT, TAP-A 1-1-0 : lettre de Jef Rens à d'Ugard, 18 juillet 1958.

42. Archives de l'OIT, TAP-A file 4, jacket 1 : lettre de Lozada à Ammar.

43. *Ibid.*

44. Archives de l'OIT, TAP-A file 4, jacket 1 : lettre de Lozada à Ammar.

être des masses indiennes et leur incorporation à la vie nationale. Les difficultés que le projet rencontre, les résultats qu'il obtient intéressent le gouvernement de la façon la plus directe. Le président Paz Estenssoro, le vice-président Silus Suaso et le ministre des affaires rurales et indigènes, Nuflo de Chavez, suivent de près la marche du projet et n'ont cessé de lui accorder leur appui. L'attitude du gouvernement a beaucoup facilité la tâche des experts et a permis aux différents projets de se développer plus rapidement qu'au Pérou »⁴⁵.

Alfred Métraux est enthousiasmé par la volonté réformatrice du gouvernement de Paz Estenssoro : « La Bolivie est en pleine révolution. [...] Le nouveau président Paz Estenssoro est un type très sympathique qui m'a conquis à ses idées », écrit-il à son ami Pierre Verger en février 1954 [Métraux, Verger, 1994, lettre d'Alfred Métraux à Pierre Verger, 26 février 1954].

Des problèmes politiques

Le PIA donne lieu à une relative redistribution des terres. Ainsi, un article paru dans un journal au Pérou en 1958 explique qu'à Vicos, dans la région de l'Ancash, « près de 400 familles indigènes, de condition modeste, sont devenues des agriculteurs prospères propriétaires d'une hacienda de 15 000 hectares ». Mais dans d'autres régions du Pérou, comme à Puno, « la grande densité de population indigène [...] a provoqué de graves problèmes nationaux, économiques et sociaux [...]. On calcule qu'environ 400 000 natifs sans terre ni emploi constituent l'excédent démographique »⁴⁶, comme le note le même article de journal. La pression démographique sur les hauts plateaux du Pérou renforce la misère des paysans indiens sans terre. La redistribution des terres reste insuffisante au Pérou. Le PIA s'efforce de déplacer la population excédentaire vers des régions moins peuplées où les Indiens peuvent travailler dans l'industrie. Mais ils y constituent un prolétariat misérable, le PIA n'apporte donc pas réellement de solution au problème social des Indiens. Il s'avère surtout bénéfique aux grands propriétaires terriens (qui voient les Indiens partir de ces terres convoitées) et aux industriels (qui peuvent trouver de la main-d'œuvre docile plus facilement du fait de l'arrivée des Indiens).

En Bolivie au contraire, le PIA a des aspects plus progressistes, en liaison avec la politique menée par le gouvernement de Paz Estenssoro. Mais des problèmes politiques et sociaux se posent également dans ce pays. Comme l'observe un agent

45. unesdoc.unesco.org/images/0016/001600/160055.mb.pdf, réunion du 8 janvier 1956.

46. Archives de l'OIT, TAP-A, file 1-1, jacket 6 : traduction d'un article paru dans *La Tribune*, Lima, 22 juin 1958 : titre de l'article : « Le Plan Puno-Tambopata résoudra le problème des indigènes Punenos ».



de l'OIT, dans une lettre confidentielle, l'octroi du droit de vote aux « indigènes » et la réforme agraire

« ont produit des bouleversements si radicaux et si profonds dans la structure sociale et économique de la Bolivie que la mise en pratique de ces deux points cardinaux (réforme agraire et affranchissement politique des Indiens) risquent d'échapper au contrôle du gouvernement qui ne peut, malgré les bonnes intentions dont il est animé, procéder à l'application systématique de la réforme agraire. Cette dernière peut manquer son but à un point tel que les mesures prises pour favoriser les masses indigènes risquent de se retourner contre elles. Ce risque commence déjà à se manifester dans la malveillance croissante vis-à-vis des populations indigènes non seulement de la part de la classe qui a été affectée par la réforme agraire mais également de la part de la classe ouvrière, en particulier dans les villes »⁴⁷.

« Jusqu'à présent, la réforme agraire en Bolivie a très peu tenu compte des problèmes de caractère économique et de productivité », thèmes qui préoccupent en revanche beaucoup l'OIT,

« et s'inspire plutôt de la notion romantique de libérer l'Indien de son asservissement ancestral. Cette volonté de faire justice a été si loin que la réforme agraire attribuait des parcelles individuelles non seulement à ceux qui travaillent la terre mais aussi aux descendants de ceux qui, depuis un demi-siècle, avaient été déposés de leurs terres et étaient devenus ouvriers ou marchands dans les villes ».

Ces derniers sont désignés du nom d'« *ex-comunarios* ». « Cela créa des conflits très sérieux », note cet agent de l'OIT, qui observe : « la simple distribution des terres n'a pas produit l'effet économique escompté, c'est-à-dire l'augmentation de la productivité indigène. Il est même à craindre que la productivité générale soit en diminution ». L'OIT est en effet, sous l'influence des États-Unis, plus préoccupée de productivité que de justice sociale ; cela crée un décalage entre les objectifs de l'OIT et les objectifs du gouvernement bolivien. L'OIT déplore ainsi que le gouvernement bolivien ait démantelé de grandes propriétés terriennes pour les redistribuer en parcelles aux paysans. « La plus grande exploitation agricole de Bolivie, Kulpina, dans le département de Potosi, qui avait fait l'objet d'un investissement considérable de capitaux, est aussi en voie d'anéantissement par suite de son morcellement », déplore l'OIT⁴⁸. Ainsi, l'OIT s'intéresse davantage à la productivité et aux investissements économiques qu'à la redistribution des terres. Le PIA montre là ses limites : conçu officiellement pour améliorer la situation des Indiens, il est en réalité plutôt tourné vers des objectifs d'amélioration de la productivité, sous l'influence des États-Unis et de la théorie de la modernisation.

47. Archives de l'OIT, TAP-A file 4, jacket 1 : lettre de Lozada à Ammar.

48. Archives de l'OIT, TAP-A file 4, jacket 1 : lettre de Lozada à Ammar.

Dans le cadre des migrations et des redistributions de terres qui s'effectuent, des problèmes politiques apparaissent. C'est le cas notamment en Bolivie, pour le projet de Pillapi. Les Indiens se révoltent contre le fait que la propriété des terres continue à appartenir à l'ancien propriétaire ; en effet, le PIA a mis en place une coopérative entre l'ancien propriétaire et les Indiens, et non une distribution pure et simple de parcelles de cette *hacienda* aux Indiens⁴⁹. Ainsi, en janvier 1955, l'administrateur technique de Pillapi, M. Pantoja, fait état d'incidents violents survenus fin décembre 1954. Il rencontre, au siège central de la Mission, un grand nombre d'« *ex-comunarios* », avec leur chef Laureano Mujica⁵⁰. Les « *ex-comunarios* » sont les descendants d'Indiens qui avaient la propriété des terres en commun et qui en ont été dépossédés à partir de 1900. Les communautés ont été transformées en propriété privée et les « *ex-comunarios* » revendiquaient ces terres en vain. « Les terres étaient cultivées par des « *peones* » auxquels le patron octroyait, à titre d'usufruit et comme compensation à leur travail dans la propriété, un lopin de terre appelé « *sayaña* ». Or, selon le décret sur la réforme agraire promulgué par Paz Estenssoro, tous les « *peones* » qui occupaient des « *sayañas* » devaient en devenir propriétaires.

« En même temps, les « *ex-comunarios* » ou leurs descendants revendiquèrent, dans de nombreux cas, les terres mêmes où les « *peones* » étaient installés. Cela donna lieu à de nombreux conflits, souvent très violents. Les « *ex-comunarios* », dans leur grande majorité, n'étaient pas des agriculteurs ; depuis 1900, ils avaient émigré et s'étaient établis dans les villes où ils étaient devenus ouvriers ou commerçants. De ce fait, soit qu'ils appartiennent à un syndicat ouvrier ou à un parti politique, ils exerçaient une influence auprès du pouvoir central beaucoup plus que le « *peón* » que le gouvernement désirait favoriser. Durant deux ans, toutes les formes de ce conflit se produisirent à Pillapi »⁵¹.

Ainsi, en décembre 1954, les « *ex-comunarios* » se sont précipités dans le bureau de l'administrateur technique du PIA : Mujica a violemment pris à partie Pantoja,

« en disant que lui et les « *ex-comunarios* » tueraient les « *gringos* » importuns de Pillapi, ajoutant qu'eux seuls, et non les Indiens, avaient droit à la terre. En outre, les personnes qui restaient à la porte du bureau portaient des pelles et des pierres et donnaient l'impression qu'elles allaient attaquer le siège de la Mission ».

49. Archives de l'OIT, TAP-A 1, jacket 1 : lettre de Lozada à Rens, 11 novembre 1954.

50. Archives de l'OIT, TAP-A 1, jacket 1 : lettre de Eulogio Ruiz Pantoja, administrateur technique de Pillapi, à William Dillingham, directeur de programme, 3 janvier 1955.

51. Archives de l'OIT, TAP-A file 4, jacket 1 : lettre de Lozada à Ammar, 8 septembre 1956.



Mujica a attaqué Pantoja à coups de poings, comme le relate dans une correspondance l'administrateur technique du PIA à Pillapi⁵². En juin 1955, un agent du BIT, Enrique de Lozada, écrit à Jef Rens :

« Depuis mon arrivée en Bolivie, force m'a été de constater que la situation de Pillapi, au lieu de se consolider [...], s'était plutôt aggravée, et cette aggravation a pris dernièrement un caractère très grave. [...] La cause directe du conflit a été le renvoi des employés boliviens qui ont fait cause commune avec les leaders *ex-comunarios* et ont monté une vraie cabale contre la Mission et les Indiens qui ne se sont pas rangés à leurs côtés ».

Les maîtres d'école ont démissionné massivement, mécontents du retard dans le versement de leurs salaires. « Cette cabale semblerait avoir comme chef principal un agitateur communiste [...] qui, en d'autres circonstances, a déjà dirigé des attaques contre la Mission ». « Durant mon court séjour de quelques heures à Pillapi, je me suis rendu compte que les Indiens de Pillapi étaient devenus très inquiets et méfiants envers la mission », observe Enrique de Lozada⁵³.

Au cours de ces événements agités, « le Président de la République [de Bolivie] fut tenu au courant de ces incidents par le directeur régional du programme andin et, finalement, sur la base de l'expérience de Pillapi, le gouvernement promulgua un amendement au décret de la réforme agraire, qui disait en substance : « Bien que les « *ex-comunarios* » aient droit à des terres, ils ne peuvent réclamer celles qui sont déjà occupées et travaillées par des « *campesinos* ». Le gouvernement s'est alors engagé à donner aux « *ex-comunarios* » ou à leurs descendants des terres non occupées, mais à la condition que [ceux-ci] s'établissent comme fermiers et travaillent eux-mêmes la terre ». Cette mesure a facilité la remise des titres définitifs de propriété à chacun des colons de Pillapi. De plus,

« ... l'expérience de Pillapi a eu des conséquences de caractère national du fait que l'amendement mentionné protège l'Indien réellement agriculteur. À Pillapi même, ces mesures ont tonifié l'action de la Mission et de nouvelles coopératives se sont organisées par la propre volonté des anciens colons des propriétés voisines »⁵⁴.

Par ailleurs, sur le site rural de Cotoca, en Bolivie, des mineurs sont installés comme colons ce qui donne lieu à des conflits :

« Comme le gouvernement avait, au début, demandé que ces migrations comprennent également des mineurs, l'équipe visita toutes les mines nationalisées. Les mineurs qui désiraient émigrer étaient nombreux, et la sélection en était déjà faite

52. Archives de l'OIT, TAP-A 1, jacket 1 : lettre de Eulogio Ruiz Pantoja, administrateur technique de Pillapi, à William Dillingham, directeur de programme, 3 janvier 1955.

53. Archives de l'OIT, TAP/A, 1-10, jacket 1 : lettre d'Enrique de Lozada à Jef Rens, 8 juin 1955.

54. Archives de l'OIT, TAP-A file 4, jacket 1 : lettre de Lozada à A. Ammar, 8 septembre 1956.

lorsque la Confédération ouvrière bolivienne (COB) s'opposa à cette décision du gouvernement sous prétexte que les mines manquaient de main-d'œuvre compétente. Néanmoins, malgré cette opposition, quelques mineurs décidèrent de se joindre au premier groupe de colons. À ce premier groupe s'incorporèrent également quatre maîtres d'école ruraux qui acceptèrent de partir comme simples colons ».

Des dissensions apparaissent rapidement entre les mineurs et les paysans sur le site de Cotoca. Une pétition est faite par les mineurs, demandant leur séparation des « colons *campesinos* » (paysans). Les mineurs veulent « former une colonie à part ». L'OIT refuse d'accéder à cette demande et s'efforce « de continuer à fortifier l'unité des colons »⁵⁵. En novembre 1956,

« le Centre de Cotoca fai[t] face à une crise sérieuse. Plusieurs colons, découragés par l'incertitude d'une rapide adjudication des terres et le retard indéfini apporté au transfert des familles, [so]nt partis de la Colonie. L'échec de l'essai de construction de maisons, [...] a aggravé le problème du manque de maisons définitives pour les familles des colonisateurs, en écartant l'espoir d'une solution rapide. Certains éléments qui s'étaient infiltrés parmi les colonisateurs, mus par des fins politiques personnelles, [tentent] de semer le doute et le désaccord en profitant des circonstances indiquées plus haut. L'irrégularité des remises de fond par le gouvernement – le centre fonctionna jusqu'en 1956 sans budget déterminé – limit[e] le développement des activités et les possibilités de remédier aux difficultés qui se [présentent]. Par suite de cette situation et du malaise occasionné par le bas niveau des salaires, imposés par les restrictions gouvernementales, l'esprit de collaboration du personnel a [...] faibli »⁵⁶.

Le Centre d'Otavi connaît lui aussi des problèmes, liés à des retards; on y observe le « manque d'une collaboration enthousiaste et régulière de la part des Indiens », ce qui serait « selon le chef du centre, dû à la campagne d'opposition menée par certains éléments adverses à l'œuvre d'éducation et d'organisation que poursuit la Mission andine, en particulier certains dirigeants syndicalistes ».

« Un autre fait qui a sans doute contribué à empêcher un déroulement plus rapide des activités du Centre est que les Autorités agraires n'ont pas encore promulgué la résolution définitive affectant aux Indiens les terres de l'ancienne colonie d'Otavi. Cet état de choses crée un sentiment d'insécurité parmi les Indiens quant à la propriété des terres »⁵⁷.

Ainsi des problèmes politiques handicapent la réalisation du PIA.

55. Archives de l'OIT, TAP-A file 4, jacket 1 : lettre de Lozada à Ammar, non datée.

56. Archives de l'OIT, TAP-A file 4, jacket 1 : *rapports au comité consultatif, envoyé par Juliette Palacios à Abbas Ammar, sous-DG du BIT, non datés.*

57. *Ibid.*



Une volonté de faire participer les Indiens eux-mêmes

Le PIA se caractérise par la volonté de faire participer les Indiens eux-mêmes à l'amélioration de leurs conditions de vie, par une organisation communautaire. Dans une correspondance de 1954, un responsable de l'OIT précise que le projet des hauts plateaux de Puno et celui de Pillapi

« sont ce que les Anglais et les Américains appellent des « community development projects » par lesquels nous voulons montrer qu'il est possible de modifier les conditions de vie et de travail des Indiens qui sont obligés de rester sur les Hauts Plateaux et d'y gagner leur vie, ceux-ci pouvant y acquérir un niveau de vie à tous égards infiniment supérieur à leur niveau de vie actuel. La seule différence entre les deux projets sera qu'à Puno nous nous efforcerons de trouver parmi la population un certain nombre de candidats migrants désireux de s'établir dans la vallée de Tambopata, question qui ne se pose pas à Pillapi »⁵⁸.

Obtenir la participation des Indiens n'est pas chose aisée. En 1954, Jef Rens observe, lors d'une cérémonie de transfert de propriété d'une grande *hacienda* aux mains des Indiens aymaras, en Bolivie, qu'il s'est senti mal à l'aise en observant que les Indiens le considéraient comme leur nouveau patron, car, modelés par le « joug séculaire » qui avait pesé sur eux, ils ne parvenaient pas à comprendre qu'on avait fait d'eux des propriétaires libres [Rens, 1987, p. 172].

Un document de l'OIT de 1961 souligne que « la condition essentielle du programme d'action est que toutes les activités reçoivent l'entier appui des autochtones eux-mêmes et qu'elles soient vraiment fondées sur leur travail et leurs efforts. Aussi trouve-t-on au cœur du programme la formation d'animateurs autochtones qui feront adopter les pratiques modernes d'organisation économique dans leurs propres communautés ». « Si l'on veut réussir à faire adopter des réformes sociales et économiques par une communauté autochtone, il ne faut pas entreprendre ces réformes directement et de l'extérieur ; il faut, au contraire, agir indirectement par l'intermédiaire d'autochtones exerçant déjà des fonctions dirigeantes ou possédant les qualités requises pour les exercer ». C'est pourquoi « un personnel national travaille avec les experts étrangers et apprend à exécuter les différentes tâches afin de s'en charger lorsque les experts regagneront leur pays ». Le document de l'OIT note que « dans les régions où le programme est réalisé, la population des communautés commence à changer d'attitude et de mode de vie. Ces communautés réussissent déjà à subvenir à leurs besoins sur le plan économique. Elles emploient de meilleures méthodes de culture et ont

58. Archives de l'OIT, TAP-A 1, jacket 1 : lettre de Rens à Lozada, 22 septembre 1954.

augmenté la superficie cultivée. Parallèlement au développement agricole, elles créent de nouvelles industries rurales »⁵⁹.

Un programme aux connotations paternalistes et conservatrices

Le programme indien andin est révélateur de l'ambiguïté des actions d'aide au développement menées par les agences des Nations Unies dans les années 1950-1960: d'un côté il est, officiellement, motivé par la volonté d'aider les Indiens misérables des Andes à accéder à de meilleures conditions de vie et de travail. D'un autre côté ce programme présente un aspect plus conservateur, comme le révèle la correspondance interne entre l'ONU et le BIT: il semblerait avoir été conçu en partie pour le bénéfice des grandes entreprises de la région, telles les entreprises minières américaines qui exploitent les gisements de cuivre de Toquepala et Quellaveco au Pérou, et qui cherchent de la main-d'œuvre bon marché et docile. Le déplacement massif de paysans indiens des Andes qui deviennent des ouvriers mineurs répond aux besoins de ces grandes entreprises⁶⁰. Le programme indien-andin semble avoir effectivement œuvré à « mobiliser des réserves de main-d'œuvre »⁶¹ au service de grandes entreprises industrielles plus qu'à améliorer les conditions de vie et de travail des populations concernées. En outre, il semble avoir détourné les paysans indiens de leurs revendications de redistribution des terres, puisqu'il consiste à les faire partir de leurs terres, que s'accaparent dans le même temps de grands propriétaires terriens.

De ce fait, le programme indien-andin se heurte, au cours de sa mise en application, aux critiques d'intellectuels progressistes – comme celles de l'ethnologue français Paul Rivet⁶² – qui dénoncent sa conception paternaliste et réactionnaire. Un expert même des Nations Unies critique ce programme, dès 1953, soulignant qu'il constitue « une tentative de diversion pour faire oublier les réclamations, toujours plus nombreuses et plus pressantes, des collectivités indigènes qui demandent des terres » [Métraux, 1978]⁶³. L'ethnologue Alfred

59. Archives de l'OIT, TAP/A, 01-0 Andean Indian Programme, Plan for Special Assistance: Programme des Indiens des Andes. Projet de demande d'assistance spéciale, AIP/PSA/1, mai 1961.

60. Archives de l'OIT, TAP-A 1, jacket 1: lettre d'E. de Lozada à Jef Rens, 18 novembre 1954.

61. Archives de l'OIT, TAP-A 1, jacket 3: discours de B. Gosh, « The Andean Programme and Utilization of Manpower reserves », lors d'un séminaire intitulé « Mobilisation of Manpower Reserves » tenu à Berlin en septembre 1967.

62. Paul Rivet, fondateur et président du « Comité de vigilance des intellectuels antifascistes » à partir de 1934, fondateur du Musée de l'Homme en 1937, a été résistant, fondateur du « Réseau du Musée de l'Homme », puis député (groupe SFIO) de 1945 à 1951.

63. Propos de l'expert de l'ONU Arca Parro, cités dans Alfred Métraux, *Itinéraires I, (1935-1953) carnets de notes et journaux de voyage*, édité par André-Marcel d'Ans, Paris, Payot, 1978 (19 nov. 1953; 23 nov. 1953).



Métraux écrit : « Il y a tout un arrière-fond politique que je pressens, mais que je ne comprends pas bien » [Métraux, 1978, 19 novembre 1953]. Des chercheurs qui ont étudié ce programme durant la décennie 1990-2000 ont également noté cet aspect. Fondé sur la certitude de la supériorité de la civilisation occidentale et conduit d'une manière favorable au pouvoir conservateur, le PIA était, selon l'ethnologue André Marcel d'Ans, « de conception très paternaliste ». Selon lui, le projet consistait à « identif[er] parmi les indigènes les individus les plus « réceptifs » » et à s'« arrang[er] pour les embringer comme exécutants subalternes, à la grande joie des pouvoirs conservateurs locaux ». « La dominante du projet consistait finalement en une vigoureuse action en faveur de la propriété privée et de l'économie mercantile », d'où « des complicités de mauvais aloi de la part d'astucieux propriétaires terriens » [D'Ans, 1992, p. 19-21]. Claude Auroi souligne lui aussi les intérêts politico-économiques de ce projet de déplacement de population, observant d'ailleurs qu'Alfred Métraux lui-même y a participé sans en comprendre les implications politiques⁶⁴ :

« Rétrospectivement cette volonté de forcer les migrations vers l'est apparaît comme une entreprise vaine. Les Indiens ont continué à émigrer prioritairement vers la côte et ont peu à peu « andinisé » les villes du Pérou côtier. Ils sont souvent devenus des éléments progressistes de la dynamique sociale, et ne sont pas forcément restés à l'état de prolétariat misérable. Tandis que ceux qui sont partis vers les vallées chaudes ont trouvé des infrastructures précaires voire inexistantes, et ont dû dès lors soit entrer dans un système de migration ou déplacements temporaires permanents entre la sierra et les vallées, soit s'établir et souvent, comme dans le Haut Huallaga, cultiver des produits illicites pour survivre » [Auroi, 2003, p. 113-126].

On constate l'aspect utilitaire, mercantile du PIA tel que mené par l'OIT : il est précisé, dans les documents de cet organisme, qu'il s'agit surtout de « mobiliser des réserves de main-d'œuvre », au bénéfice de grandes entreprises⁶⁵. En novembre 1954, un agent de l'ONU, Enrique de Lozada, écrit à Jef Rens : évoquant l'exploitation des gisements de cuivre de Toquepala et Quellaveco, il parle d'« une entreprise minière dont l'investissement atteindra 200 millions de dollars dans un proche avenir, qui par force, absorbera la plupart de la main-d'œuvre de la région sud du Pérou, particulièrement Puno », où est réalisé un projet du PIA. Il préconise d'organiser, dans le cadre du PIA, une formation

64. Archives de l'Unesco, 323.12 A 31 Comas : lettre de Métraux à Juan Comas, 2 nov. 1955, cité par C. Auroi, « Métraux et les Andes », art. cité.

65. Archives de l'OIT, TAP-A 1, jacket 3 : Discours de M Bimal Gosh à un séminaire sur « Mobilisation of manpower reserves », (Berlin, septembre 1967) : « The Andean Programme and Utilization of Manpower reserves ».

professionnelle pour favoriser le « brusque passage » de l'Indien « de l'état de travailleur rural à l'état d'ouvrier mineur »⁶⁶.

La réflexion d'un agent de l'OIT, en 1954, au sujet de l'intérêt du milliardaire Nelson Rockefeller, prouve le caractère politiquement conservateur du PIA : « La philosophie et la politique que nous suivons dans notre projet des Andes est très exactement ce que lui considère comme la seule façon de combattre d'une façon positive et constructive le communisme »⁶⁷.

La tendance paternaliste du PIA se manifeste par ailleurs dans le type d'activités que les « experts » onusiens proposent aux Indiens. Ainsi, lors d'une réunion à l'UNESCO en 1956, un agent de l'UNESCO rapporte, au sujet du PIA dans la région de Puno : « la principale réussite de Mlle Arco est d'être parvenue à organiser une sorte de société féminine de « *visitadoras sociales* ». Les femmes qui en font partie se distinguent par un tablier bleu à bords festonnés et par un petit sac brodé. Cet uniforme est devenu le symbole de la volonté de progrès »⁶⁸. Un de ses collègues estime ces réalisations insignifiantes, voire infantilisantes :

« On ne saurait trop admirer Mme Arco d'avoir vécu six mois parmi les Indiens d'Ilave. L'endroit est particulièrement sinistre et la vie y est très dure. Je crains cependant que, comme beaucoup d'experts latino-américains, Mlle Arco ne dépense son énergie à des réalisations de détail sans grande importance ni portée profonde. [...] Apprendre aux Indiens à arborer un tablier, à chanter l'hymne national, à broder des sacs de petites filles est très bien, mais en poursuivant ces objectifs quelque peu élémentaires et même naïfs, on oublie que ce que veulent les Indiens c'est parler espagnol, lire, écrire, et tirer un meilleur parti de leurs maigres ressources économiques »⁶⁹.

Ainsi, le PIA paraît avoir cédé à plusieurs écueils, comme le conservatisme et le paternalisme, jugement qui peut être nuancé par l'intérêt que lui ont porté des personnalités progressistes comme le président bolivien Paz Estenssoro et l'ethnologue Alfred Métraux.

Conclusion

Ce programme est intéressant par son caractère précurseur. Il a commencé en effet avant la révolution cubaine (1959), la création de l'Alliance pour le Progrès (1961) et la conférence de l'Organisation des États américains (OEA) de Punta del Este qui pose les réformes agraires en politique régionale. Il est engagé à une

66. Archives de l'OIT, TAP-A 1, jacket 1 (gen. corresp.) : lettre de Enrique de Lozada à Jef Rens, 18 novembre 1954.

67. 19 nov. 1953, TAP-A 1, jacket 1 : lettre de Lozada à Rens, 18 décembre 1954.

68. Unesdoc.unesco.org/images/0016/001600/160055.mb.pdf, réunion du 8 janvier 1956.

69. *Ibid.*



époque ou les politiques publiques indigénistes étaient partout de type assimilationniste. Il est révélateur du rôle des agences des Nations Unies, amenées à collaborer pour tenter d'améliorer la condition des populations indiennes et de la manière dont elles posent le problème du progrès, de la modernisation et de l'intégration de ces populations dans les économies nationales. Il illustre aussi les rivalités qui peuvent exister entre ces agences, notamment entre l'OIT et la FAO.

Il est difficile de tirer un bilan tranché du PIA. D'un côté, il semble avoir suscité une réelle popularité auprès des Indiens. Ainsi, lors d'une réunion à l'UNESCO en 1956, un expert de retour de voyage sur place présente ainsi l'attitude des Indiens envers le PIA :

« Au cours de ce voyage j'ai cherché à connaître les sentiments que les Indiens nourrissent à l'égard de la Mission andine et le degré de confiance qu'ils lui accordent. [...] Au Pérou, là où les experts étaient à pied d'œuvre et où les bâtiments des futurs centres commençaient à s'élever, l'accueil que nous a réservé la population indigène a pris la forme de grandes manifestations de sympathie. [...] Les « *abrazos* » que tous, hommes et femmes, sont venus nous donner avaient une chaleur qui n'était pas feinte »⁷⁰.

Par ailleurs, le PIA semble ne pas avoir atteint son but. Un expert en éducation de l'UNESCO écrit en 1961 :

« Je reste assez sceptique, partageant en cela le point de vue de certains chefs d'administration de Puno, sur le développement du programme tracé. Je souhaiterais me tromper dans l'intérêt des populations qui nous ont accordé toute leur confiance et dans celui des collaborateurs et des maîtres qui ont su partager notre foi et notre enthousiasme »⁷¹.

Si ce projet semble donc avoir été un semi-échec, les agences de l'ONU ont cependant eu le mérite, en y participant, de contribuer à faire reconnaître aux gouvernements participants la réalité de la situation économique catastrophique des Indiens, notamment grâce aux études menées à ce sujet par Alfred Métraux [Auroi, 1996, p. 73]⁷².

L'action de l'OIT dans ce domaine s'est poursuivie après la fin du PIA. À partir de 1980, l'OIT a contribué à la défense des peuples indigènes face aux États et à la reconnaissance de la notion de travail indigène. La convention 169 de l'OIT (1989) reconnaît le droit des peuples indigènes à « organiser leur propre développement économique, social et culturel ». Cependant, selon Luis Rodríguez

70. Unesdoc.unesco.org/images/0016/001600/160055.mb.pdf, réunion du 8 janvier 1956

71. Rapport de fin de mission de René Peyresblanques, expert en éducation fondamentale, janv. 1960-31 déc. 1961, source : unesdoc.unesco.org/images/0015/01593/159376fb.pdf

72. Archives de l'OIT, TAP-A1, jacket 3: speech made by Mr. Bimal Ghosh at a seminar on "Mobilisation of Manpower Reserves", Berlin, September 1967.

Piñero, l'OIT serait ensuite entrée « en léthargie » [Rodríguez Piñero²⁰⁰⁴]. Les années 1950 et 1960 constituent donc une période importante dans l'action de l'OIT en faveur des populations indigènes en Amérique latine, ce qui est à mettre en liaison avec le rayonnement qu'avait alors la CEPAL.

Bibliographie

- **AUROI Claude**, « Alfred Métraux à la croisée de deux mondes, anthropologie et développement », in **AUROI Claude et MONNIER Alain** (dir.), *Du pays de Vaud au pays du Vaudou. Ethnologies d'Alfred Métraux*, Musée d'ethnographie de Genève, IUED, 1996.
- **AUROI Claude**, « Métraux et les Andes », *Bulletin de la société suisse des américanistes*, 2002-2003, n° 66-67, p. 113-126.
- **D'ANS André-Marcel**, « Le contenu d'itinéraires 2 », in *Présence d'Alfred Métraux*, Paris, UNESCO, 1992, p. 5-28.
- **MATOS Mar José**, « Race et culture », in *Présence d'Alfred Métraux*, 1992, Paris, UNESCO, p. 67-74.
- **MÉTRAUX Alfred**, *Itinéraires I, (1935-1953) carnets de notes et journaux de voyage*, introduction et notes par André-Marcel d'Ans, Paris, Payot, 1978.
- **MÉTRAUX Alfred, VERGER Pierre**, *Le pied à l'étrier, correspondance, 12 mars 1946-5 avril 1963*, Paris, Éditions Jean-Michel Place, 1994.
- **RENS Jef**, *Rencontres avec le siècle. Une vie au service de la justice sociale*, éditions Duculot, Gembloux, 1987.
- **RODRÍGUEZ Piñero Luis**, « L'Organisation Internationale du Travail (OIT) et les peuples indigènes dans le droit international : du colonialisme au multiculturalisme », *Trace*, n° 46, déc. 2004, Centre Français d'Études Mexicaines et Centraméricaines (CEMCA), Mexico.

RÉSUMÉ/RESUMEN/ABSTRACT

Au début des années 1950, cinq agences des Nations unies (l'ONU, l'OMS, l'OIT, la FAO et l'Unesco) se lancent dans un vaste programme en Amérique latine, appelé le Programme indien-andin (PIA). Celui-ci se poursuit jusque dans les années 1960. Il concerne plusieurs pays (d'abord la Bolivie et le Pérou puis jusqu'à sept pays d'Amérique latine) et comporte plusieurs volets : culturel, sanitaire, économique et social. Il s'agit de venir en aide aux Indiens des Andes, réduits à la misère depuis des siècles, afin qu'ils atteignent un « développement » économique, social et culturel. Ce programme de grande ampleur s'est heurté à des contradictions et à des problèmes politiques et s'est caractérisé par des aspects relativement conservateurs et paternalistes. Toutefois, il semble avoir suscité une véritable

popularité auprès des Indiens. Il témoigne en tout cas d'une réelle préoccupation, au sein des agences onusiennes, pour le sort des populations autochtones et de réflexions sur la notion de travail indigène. Il illustre en outre les relations de coopération, mais aussi de concurrence, entre ces différentes agences.

Al inicio de los años 1950 se comprometen en un importante programa en América latina, llamado el Programa Indio Andino (PIA) y vigente hasta los años 1960, cinco agencias de las Naciones Unidas (ONU, OMS, OIT, FAO y Unesco). Aplicado en diversos países (inicialmente Bolivia y Perú, luego hasta siete países latinoamericanos), se caracteriza por acciones a nivel cultural, sanitario, económico y social. Se trata de ayudar a los Indios andinos, que estaban viviendo en una pobreza extrema desde siglos,



para que alcancen un “desarrollo” económico, social y cultural. Este programa amplio se enfrentó con contradicciones o problemas políticos y tenía dimensiones bastante conservadoras y paternalistas. Sin embargo parece haber tenido popularidad entre los Indios y manifiesta en todo caso, en las agencias de la ONU, una verdadera preocupación por el destino de los pueblos indígenas y la existencia de reflexiones sobre la noción de trabajo indígena. También ilustra el PIA las relaciones de cooperación y de competencia entre las diversas agencias.

At the beginning of the 1950's, five agencies of the United Nations (UN, WHO, ILO, WFP, Unesco) launched a far reaching program, called the Andean Indian Program (AIP) in Latin America. It was implemented until the 1960's. It involved various countries (first Bolivia

and Peru, then up to seven Latin American countries) and comprised four sections: cultural, sanitary, economical and social issues. Its goal was to help Andean Indians, who had been living in extreme poverty for centuries, to reach economical, social and cultural “development”. This far reaching program was confronted to political problems and contradictions and was characterized by some paternalistic and conservative elements. Nevertheless, it seems to have been quite popular among Indians. It testifies in any case that the UN agencies had a clear preoccupation for autochthonous people and had reflected upon the meaning of the notion of indigenous work. That program also shows to what extent there exists relations of cooperation as well as of competition between those various UN agencies.

MOTS CLÉS

- ONU
- OIT
- Indiens
- Amérique latine
- développement

PALABRAS CLAVES

- ONU
- OIT
- Indios
- América latina
- desarrollo

KEYWORDS

- ONU
- OIT
- ←Indians
- Latin America
- development

Élise Lanoë*

Arts plastiques et rivalités internationales : les contributions allemandes et françaises aux Biennales de São Paulo, de la fin des années 1950 au début des années 1970

En Allemagne comme en France, l'intégration de la culture à l'étude des relations internationales est un phénomène récent. Ce n'est que depuis les années 2000 qu'elle commence à se diffuser dans les pratiques historiques et politologiques [Lehmkuhl, 2001 ; Frank, 2003]. L'analyse des politiques culturelles extérieures en est un exemple privilégié, car elle offre un objet d'emblée façonné par une volonté d'intégration de la culture à la politique. Les Biennales d'art contemporain sont exemplaires de ce type de phénomènes : que ce soit à Venise, São Paulo, Kassel ou Paris, ces manifestations sont des compétitions internationales où s'affrontent différents États à travers leurs délégations artistiques. L'évolution de la Biennale de São Paulo pendant les années 1960 semble à cet égard significative. Cette époque correspond tout

* Université de Lille 3/CECILLE - EA 4074:

d'abord, en Amérique comme en Europe, à la fin de la période d'après-guerre et au début d'une conception de l'art et de l'artiste qui tourne le dos aux supports traditionnels (par l'*action painting*, le *happening*, etc.). C'est aussi l'époque où les États-Unis commencent à doubler leur domination politico-militaire d'une offensive artistique, dans un contexte de Guerre froide où l'art abstrait occidental est poussé à la lutte contre le réalisme socialiste. Enfin, les années 1960 sont aussi celles de la prise du pouvoir par les militaires au Brésil (1964), instaurant un régime de sécurité nationale qui juggle l'expression artistique et politique, surtout à partir de la fin 1968 et de la promulgation de l'Acte institutionnel n° 5. Dans ce contexte multiple, les contributions allemandes et françaises à la Biennale de São Paulo illustrent trois séries de phénomènes : elles sont un reflet de l'histoire de l'art de cette époque ; en outre, elles s'inscrivent dans une logique de mise en concurrence des nations culturelles ; enfin, ces contributions artistiques mettent en lumière l'évolution plus large des relations franco- et germano-brésiliennes dans les domaines politique et économique¹.

La Biennale de São Paulo : à la croisée de l'histoire internationale de l'art et de l'histoire du Brésil

La Biennale de São Paulo a été fondée en 1951 par l'industriel et mécène d'art C. Matarazzo, qui venait de créer le Musée d'art moderne de São Paulo (*MAM/SP*) deux ans auparavant. La Biennale reste liée au destin du *MAM/SP* jusqu'en 1962, date à laquelle est créée la Fondation Biennale de São Paulo, qui la prend désormais en charge. Sur le modèle de son aînée de Venise (fondée en 1895), la Biennale de São Paulo sollicite les gouvernements étrangers afin qu'ils prêtent à la Biennale des œuvres de leurs collections nationales. Pour la Biennale de 1951, C. Matarazzo charge son épouse, Y. Penteado, de convaincre personnellement les gouvernants européens, d'abord peu enthousiastes à l'idée de prêter des œuvres à un pays encore très en marge de la vie artistique, de lui accorder leur confiance. Le pari est réussi : quelques années seulement après le rétablissement de la démocratie au Brésil (1946), C. Matarazzo réussit le coup de force d'offrir un forum d'art ouvert sur la modernité internationale. En sus de la contribution brésilienne, la Biennale présente 1800 œuvres venues de 23 pays, dont certaines de Picasso, Giacometti et Magritte. Mais la Biennale de São Paulo

1. L'analyse comparative qui suit est essentiellement fondée sur des sources diplomatiques inédites françaises (Centres d'archives diplomatiques de Nantes) et allemandes (*Politisches Archiv des Auswärtigen Amts*, Berlin). L'histoire de la Biennale de São Paulo a en effet donné lieu à peu de publications jusqu'à maintenant. Hormis les catalogues d'expositions et autres documents édités par la *Fundação Bienal de São Paulo*, seuls quelques articles et une thèse de doctorat nous permettent d'avoir une vue d'ensemble de son évolution [Aracy A. Amaral, 1983 ; Mário Pedrosa, 1973 ; Silvia M. Meira, 1993].



de 1951 est aussi un tournant pour l'histoire de l'art brésilien : les artistes modernistes L. Segall, V. Brecheret et O. Goeldi sont mis à l'honneur, et plus encore, c'est le mouvement concret qui obtient la consécration, avec l'attribution du prix de la Biennale à Max Bill² pour son œuvre *Unité Tripartite*.

L'art occidental mondial des années 1950 procède à un double mouvement de redécouverte de la peinture des années d'avant-guerre et de consécration de l'art abstrait. Les Biennales de São Paulo et de Venise partagent ainsi une orientation fortement rétrospective, européenne et non figurative. Le Brésil se met au diapason de la modernité artistique prévalant en Occident depuis 1900 ; entre 1951 et 1959 sont présentés la plupart des mouvements picturaux du premier xx^e siècle : futurisme italien, surréalisme, expressionnisme, cubisme, *Bauhaus*. Mais le caractère documentaire de la Biennale ne fait pas l'unanimité, comme le montre un article publié par l'historienne et critique d'art A. Amaral en 1961 :

« *Se as Bienais de São Paulo continuarem sendo organizadas como a atual, correm o risco de acabarem por desvirtuar totalmente seu objetivo internacional e contemporâneo em dois pontos: primeiro, com a sala do Brasil se expandindo de maneira assustadora; e, segundo, com as obras de interesse histórico se fazendo representar cada vez mais* » [Amaral, 1983, p. 107³].

Selon A. Amaral, cette inflation rétrospective est en partie le fait des gouvernements des pays auxquels le ministère des Affaires étrangères brésilien s'adresse pour obtenir des œuvres en prêt à la Biennale : ces rétrospectives nationales étant d'excellente facture, la Biennale ne peut que les accepter. La seconde critique d'A. Amaral vise la surreprésentation de la contribution brésilienne dans la Biennale, qu'elle attribue à un protectionnisme bureaucratique malvenu. La Biennale est de fait aux prises avec la polarisation qui traverse à l'époque toute la société brésilienne, opposant les tenants du nationalisme et ceux d'une ouverture internationale [Pécaut, 1989, p. 90].

Au cours des années 1960, la Biennale évolue. D'une part, comme en réponse à la critique d'A. Amaral, la Biennale s'internationalise. Déjà, celle de 1957 avait fait connaître Jackson Pollock et celle de 1959 introduit l'offensive tachiste et informelle. Au cours des années 1960, conformément aux tendances dominantes dans les institutions artistiques mondiales du moment, l'art abstrait

2. Le Suisse Max Bill (1908-1994) est le co-fondateur de l'École Supérieure de la Forme de Ulm (*Hochschule für Gestaltung Ulm*), créée en 1950 pour redonner vie au mouvement du *Bauhaus*. Depuis 1945, il a été également très actif en Amérique latine, et notamment en Argentine et au Brésil où il a introduit l'art concret [Mário Pedrosa, 1973, p. 35].
3. L'article d'Aracy A. Amaral, « A Bienal se organiza assim », a été initialement publié dans le journal *O Estado de São Paulo - Suplemento Literário*, São Paulo (16/12/1961), avant d'être réédité dans son ouvrage de 1983.

cède la place au *Pop Art* américain, qui fait une entrée remarquée dès 1967. Les nouvelles tendances nord-américaines trouvent vite un public au Brésil : J. Johns et ses drapeaux américains, les portraits de Marilyn Monroe par A. Warhol, la bande-dessinée de R. Lichtenstein, les affiches de J. Rosenquist et la peinture de D. Hockney [Meira, 1993, p. 133]. On note ainsi que, malgré l'arrivée au pouvoir du général Castelo Branco en 1964, la vie culturelle brésilienne reste vigoureuse et la liberté d'expression est relativement préservée [Pécaut, 1989, p. 186].

Avec la promulgation de l'AI-5 en décembre 1968 et les graves mesures de répression qui visent les opposants politiques, les intellectuels et les artistes, la vie culturelle brésilienne marque un temps d'arrêt. S'agissant de la Biennale de São Paulo, elle est gravement touchée par un boycott décrété par plusieurs nations d'importance en 1969, et réitéré en 1971. Ainsi, en 1969, l'absence des artistes hollandais, français, belges, suédois, espagnols, états-uniens et mexicains à São Paulo, est voulue comme acte de protestation contre la répression subie par le milieu artistique brésilien. Les artistes brésiliens, eux, ne participent pas aux boycotts, à l'exception des artistes résidant à l'étranger. Au bout du compte, le mouvement de protestation aura peu d'impact sur la Biennale : comme le montre A. Amaral [1983, p. 155], la Biennale de 1969 a été inaugurée comme si rien ne s'était passé, et la presse de São Paulo, bien contrôlée par le C. Matarazzo, a étouffé le boycott. Cependant, l'effet des boycotts n'a pas été complètement nul : en signe d'allégeance au principe de la liberté d'expression, le Grand Prix de la Biennale de 1971 est accordé à un artiste contestataire espagnol, Rafael Canogar. Dans son œuvre, imitant les *Desastres de la guerra* de Goya, l'artiste présente des hommes qui, foulés aux pieds par des soldats et jetés dans des prisons, crient les mains tournées vers le ciel. Le consul général allemand de São Paulo veut voir en ce geste un signe de libéralité artistique de la part du gouvernement⁴.

De 1951 à 1973, l'évolution de la Biennale de São Paulo présente donc trois étapes : dans les années 1950 domine une tendance historicisante et rétrospective ; lui succède une période d'essor où la Biennale s'impose comme centre artistique international. À partir de 1969, la Biennale entre dans une phase d'affaiblissement durable, liée au régime politique répressif.

L'évolution parallèle des contributions françaises et allemandes à la Biennale : de l'abstraction à la nouvelle figuration

La Biennale de São Paulo se fait l'écho d'une évolution forte qui parcourt l'art occidental de 1945 à 1975. Tout d'abord, les années 1950 sont globalement

4. Archives du ministère des Affaires étrangères allemand (AA-PA), carton B 95/1598, rapport du consulat général sur la XI^e Biennale de São Paulo.



placées sous le signe d'un mouvement de rejet du figuratif, en raison de son lien historique avec les totalitarismes des années 1930. À l'inverse, l'art abstrait est porté aux nues : appelé « art informel » en Europe, « expressionnisme abstrait » aux États-Unis, il est surtout représenté par l'« abstraction géométrique » en Amérique latine. Le début des années 1960 est marqué au contraire par une nouvelle génération de peintres qui, certes, ne retournent pas au figuratif ancienne manière, mais renouent avec une forme de représentation de la réalité, que ce soit dans le *Pop Art* nord-américain, dans le Nouveau Réalisme français ou encore dans un art plus politisé tel qu'il se développe en Europe à partir de 1967-68. Les contributions françaises et allemandes à la Biennale de São Paulo, entre 1961 et 1973, sont ainsi le signe d'évolutions qui, liées à des histoires nationales distinctes, présentent néanmoins des parallèles.

Les expositions françaises à la Biennale illustrent la manière dont, au niveau mondial, l'art abstrait est peu à peu suppléé par une nouvelle forme de représentation du réel. Cependant, les institutions officielles françaises n'ont pas pris acte aussitôt des transformations de l'art moderne, notamment en ce qui concerne le mouvement du Nouveau Réalisme. En effet, comme le montre l'historien de la culture P. Ory, « quand les pouvoirs publics eurent à faire des choix, les tendances abstraite-lyrique et optique, éminemment décoratives et vues comme idéologiquement anodines, eurent leur préférence » [Ory, 1989, p. 181]. Ainsi, la Nouvelle École de Paris reste prédominante à São Paulo au cours des années 1960. Les contributions françaises aux Biennales de 1961 et 1963 présentent un bon nombre d'artistes déjà présents à l'exposition monumentale sur « l'École de Paris 1957 » à la Galerie Charpentier, à l'instar d'É. Pignon, G. Singier, P. Soulages. A. Marchand en fait aussi partie.

Les historiens de l'art considèrent pourtant que l'École de Paris s'est essouffée dès 1958, cédant la place au Nouveau Réalisme qui se constitue en 1960 autour du critique P. Restany et d'artistes comme Y. Klein, César, Arman [Jimenez, 2005, p. 79-80]. C'est avec un décalage que l'AFAA, l'organisme français chargé d'organiser les Biennales, donne un écho à ce nouveau mouvement [Piniau, 1998, p. 99]. Alors que le Nouveau Réalisme s'éteint vers l'année 1966, ce n'est qu'en 1967 qu'il commence à supplanter, à la Biennale de São Paulo, l'École de Paris. En 1967, en effet, le commissaire M. Ragon rassemble à São Paulo de jeunes artistes français, parmi lesquels figurent le sculpteur César, venu présenter ses *Compressions*, ou encore le peintre A. Jacquet qui représente la *Figuration Narrative*. En 1973, lorsque la France revient à São Paulo après deux éditions manquées, elle présente le jeune groupe Support-Surface (A. P. Arnal et Ch. Jaccard), mais l'École de Paris est toujours très présente (M. Fiorini, Louttre B).

ILLUSTRATION 1 : BIENNALE DE 1961, TOILE D'A. MARCHAND



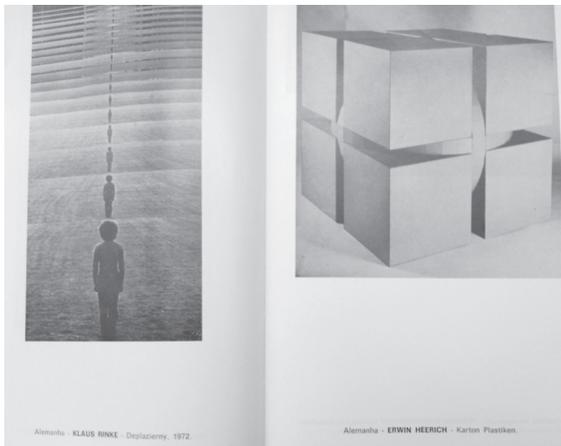
Source : CADN, SEA 10-1034.

Du côté allemand, l'on peut aussi dater de 1967 le tournant à partir duquel l'Allemagne commence à diversifier ses contributions à la Biennale. Jusqu'à cette date, la stratégie allemande emprunte deux voies. D'une part, l'Allemagne envoie de nombreuses expositions rétrospectives, basées sur la redécouverte d'artistes mis en marge sous le III^e Reich, comme les maîtres de Dada, de l'expressionnisme, du surréalisme – K. Schwitters (1961), E. Nolde (1963), B. Goller (1965). Après des années de carence artistique, l'Allemagne manifeste la volonté de rattraper



le temps perdu (*Nachholbedarf*). D'autre part, l'Allemagne présente de jeunes créateurs s'inscrivant dans la droite ligne de l'abstraction : on pense par exemple à J. Bissier (1961), E. Schumacher (1963), Sonderborg (1963), H. Trier (1965). Les peintres d'Allemagne de l'Ouest adoptent après 1945 une stratégie d'évitement afin de « reléguer le nazisme au rang de tabou, fuir le passé récent dans la fiction [...] par un langage universel qui abolit les frontières nationales, libère de la représentation du passé » [Serodes, 2001, p. 208]. L'art non-figuratif permet de refouler le souvenir de l'art officiel nazi tel qu'il était présenté à la Biennale de Venise par la *Reichskulturkammer* [Zeller, 2007, p. 198-207]. Un système d'équivalences se crée ainsi entre, d'une part, la figuration et le fascisme, et d'autre part entre l'abstraction et la démocratie. À compter de 1967, l'exposition allemande se tourne vers des artistes qui ne représentent plus uniquement l'abstraction. Elle offre en 1969 un large panel de l'art contemporain allemand : abstraction géométrique (redécouverte de J. Albers), retour vers la figuration (H. Antes et ses humanoïdes sans buste), art luminocinétique (A. Mavignier), art technologique (G. Haese), et art minimal (E. Hauser). La contribution allemande de 1971 présente en outre un représentant du groupe Zéro, le sculpteur G. Uecker, qui s'est distingué à Venise l'année précédente en tapissant de clous le pavillon allemand [Zeller, 2007, p. 230]. En 1973, trois autres jeunes artistes représentent l'Allemagne : H. Darboven, K. Rinke et E. Heerich.

ILLUSTRATION 2 : BIENNALE 1973, ŒUVRES DE K. RINKE (« DEPLAZIERNI ») ET E. HEERICH (« KARTON PLASTIKEN »)



Source : Fundação Bienal de São Paulo (dir.),

XII Bienal de São Paulo. Catalogue d'exposition, s.l., s.n., 1973.

Toutefois, il reste que la contribution allemande à la Biennale de São Paulo reflète très peu la crise de la peinture et du rôle social du peintre telle qu'elle se fait jour depuis le milieu des années 1960 en Allemagne [Vogt, 1989, p. 411]. Il faudra attendre 1975 pour découvrir des contributions allemandes radicalement nouvelles, critiques et politisées, avec la présence à São Paulo d'œuvres de G. Baselitz, B. Palermo, S. Polke, G. Richter.

Arts plastiques et Guerre froide : une Biennale acquise à la cause occidentale

Il faut plus de vingt ans à l'Allemagne pour remettre en cause l'équation entre art abstrait et démocratie libérale. Cette équation ne s'est pas créée par hasard. Dans l'Allemagne de l'après-guerre, elle s'associe certes à un souci de réhabilitation de tous les artistes mis au banc par le national-socialisme comme « artistes dégénérés ». Mais elle est aussi une manière de se démarquer de l'art figuratif tel qu'il se pratique à l'Est sous le nom de « réalisme socialiste ». Née au cœur de la Guerre froide, la défense de l'art abstrait est portée avant tout par les États-Unis qui veulent à tout prix empêcher que l'intelligentsia de l'Europe de l'Ouest ne succombe aux sirènes de la propagande communiste. Une véritable Guerre froide artistique se met en place, soutenue par des fonds de la CIA. Les services secrets américains, en effet, financent le Congrès pour la liberté de la culture, organisation qui subventionne et oriente diverses revues dans le monde (*Preuves*, de R. Aron; *Encounter*, de I. Kristol; *Der Monat*, de M. Lasky) et qui organise des expositions d'art moderne. De plus, la CIA finance l'expressionnisme abstrait ou la musique sérielle par le biais de la fondation Guggenheim et de la fondation Rockefeller. L'art abstrait est en effet pour N. Rockefeller, président du Musée d'art moderne de New York pendant de longues années, « l'art de la libre entreprise » [Saunders, 2003].

La Guerre froide culturelle ne vise pas uniquement l'Europe : de façon croissante, le tiers-monde et les États non-alignés sont la cible des stratégies de séduction des deux camps. Le Congrès pour la liberté de la culture a ainsi lancé en Amérique latine la publication des *Cuadernos del Congreso por la Libertad de la Cultura*. La crainte que la révolution cubaine ne s'étende à l'Amérique latine justifie une offensive culturelle sur le sous-continent, d'autant que certains pays comme le Brésil manifestent des tendances neutralistes (gouvernements J. Quadros et J. Goulart). Au début des années 1960, le Brésil est l'un des principaux bénéficiaires des subsides états-uniens : il reçoit de l'aide non seulement de l'Alliance pour le Progrès (lancée par Kennedy en 1961), mais aussi de l'Agence des États-Unis pour le développement international (*USAID*). La RFA décide de joindre ses efforts à ceux des États-Unis pour éviter que le Brésil n'établisse des relations diplomatiques avec la RDA. Entre 1960 et 1964, les États-Unis



et la RFA organisent en commun plusieurs séries d'expositions sur le Mur de Berlin, allant jusqu'à le contrefaire en grandeur nature dans plusieurs villes du Brésil, afin d'alerter l'opinion sur les atrocités commises par le bloc oriental⁵. De manière générale, la politique culturelle extérieure ouest-allemande est mise au service de la lutte contre l'infiltration supposée de l'URSS et des pays de l'Est au Brésil. La Biennale de São Paulo offre tous les deux ans l'occasion, pour les diplomates allemands, de vérifier que l'art socialiste ne s'est pas indûment invité au Brésil. De ce point de vue, la RFA a peu d'inquiétudes à avoir : les participations soviétiques à la Biennale ne commencent pas avant 1961 ; durant les années 1961-64, les diplomates allemands notent avec satisfaction que les grandes toiles du réalisme socialiste suscitent l'aversion du public⁶ ; et avec l'arrivée au pouvoir des militaires en 1964, l'anticommunisme revient en force au Brésil et le réalisme socialiste est banni de la Biennale. En revanche, les artistes d'Europe de l'Est y sont toujours représentés. Mais, loin de s'aligner sur les options soviétiques, les artistes polonais, tchécoslovaques ou encore yougoslaves exposent à la Biennale des œuvres abstraites, dans la veine occidentale⁷. Quant à la RDA, elle ne participe pas à la Biennale, ce qui permet à la RFA de se poser en unique représentante de la nation allemande. La Biennale reste ainsi avant tout une affaire de pays occidentaux.

Des rivalités internes au camp occidental : le triangle États-Unis, France, Allemagne

Toutefois, la Biennale ne laisse d'être parcourue par de fortes tensions et rivalités, à l'intérieur même du camp occidental. Pour les grandes nations de l'art moderne autour de l'année 1960 – Allemagne, États-Unis, France, Grande-Bretagne, Italie –, l'enjeu est de confirmer ou d'acquérir un rang artistique à la hauteur de ses ambitions de politique internationale. La Biennale de São Paulo est loin de se dérouler dans le calme. Comme celle de Venise, et à la différence de la *documenta* de Kassel où le choix des œuvres est le fait des organisateurs, la Biennale de São Paulo se caractérise par un jeu de pouvoir entre commissaires nationaux. En effet, la plupart des commissaires nationaux font également partie du jury d'attribution des prix. Le choix des lauréats résulte donc d'un laborieux processus de négociations qui, sur le modèle de la diplomatie internationale, inclut la formation d'alliances et de clans. Souvent même, la liste des artistes et des

5. AA-PA, cartons AV 1323-1324. Voir aussi Archives fédérales (*Bundesarchiv*), carton B 145, Nr. 5299.
6. AA-PA, AV 1153, rapport sur la VIII^e Biennale de São Paulo, envoyé par le consulat général de São Paulo au ministère le 1^{er} octobre 1965.
7. AA-PA, AV 1153, rapport sur la VII^e Biennale de São Paulo, envoyé par le consulat général São Paulo au ministère le 9 octobre 1963.

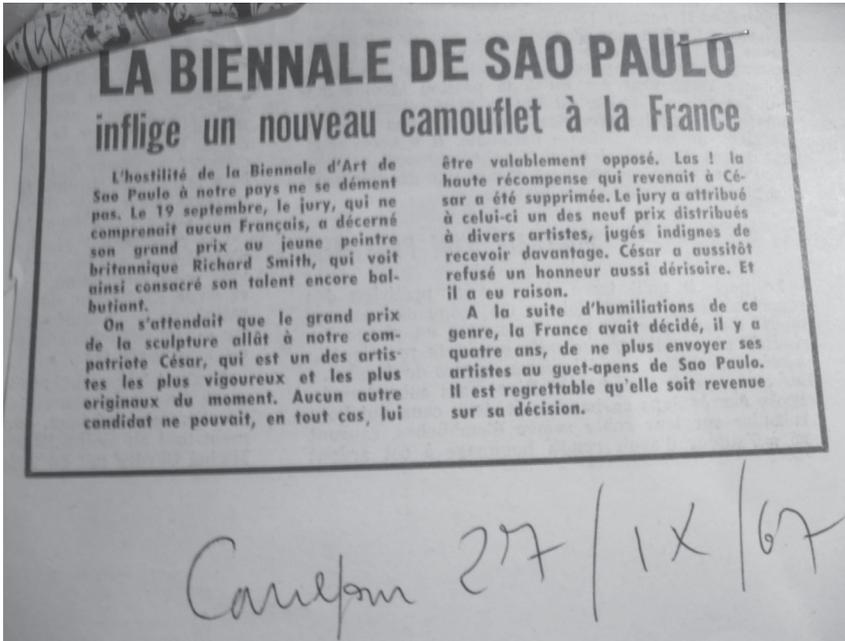
œuvres à primer est connue d'avance, et le vote ne fait que rendre ce choix officiel [Meira, 1993, p. 68]. En 1961, pressé par les Allemands de réformer la formation du jury, C. Matarazzo promet de tout faire pour assainir la situation. L'attitude de la France à Venise, qui a imposé sous la menace que soit attribué le Grand Prix au peintre J. Fautrier (1960), ne doit pas, selon C. Matarazzo, se reproduire à São Paulo⁸. Il faudra néanmoins attendre 1967 pour que le jury se compose uniquement de critiques et non plus de marchands d'art et de commissaires nationaux. En attendant, la France, qui perd progressivement sa position dominante, passe du côté des réformateurs, en s'alliant en 1965 à l'Allemagne pour réclamer que le processus du vote soit précédé d'une analyse détaillée des œuvres. À force de persévérance, les commissaires J. Lassaigue et W. Schmalenbach réussissent à imposer leur méthode. Le candidat français, V. Vasarely, partage finalement le Grand Prix de la Biennale avec l'artiste italien A. Burri, initialement donné pour vainqueur⁹. Triomphant, le commissaire français conclut ainsi son rapport : « Ainsi les récompenses vont aux œuvres et non à des noms disposés sur un échiquier »¹⁰.

La nouvelle stratégie française, insistant dorénavant sur les critères d'objectivité du jugement, découle de la nécessité de combattre un déclin artistique déjà avancé. Au début des années 1960, la France règne encore en maître incontesté de l'art moderne. Raflant un grand nombre de prix aux Biennales de Venise et de São Paulo (voir tableau 1), les Français supportent mal les défaites. Pourtant, dès 1961, le commissaire J. Cassou met en garde contre la tendance à « imaginer que l'art français se défend de lui-même et par ses seuls mérites, et que les commissaires chargés de le présenter à l'étranger n'ont qu'à apparaître, les mains dans les poches, pour enlever les prix »¹¹. La France pratique la politique de la chaise vide dès qu'une contrariété se présente : ainsi en 1959, la France boude São Paulo parce que le prix de 1957 n'a pas été attribué à Chagall ; en 1963, revenant de nouveau les mains vides de São Paulo, elle se dit victime d'une « coalition dirigée contre l'art français »¹² ; en 1967, César ne se satisfait pas de son prix de sculpture, et, outré de ne pas avoir obtenu le Grand Prix, il claque la porte de la Biennale.

8. AA-PA, AV 1168, lettre du consulat général allemand de São Paulo au ministère le 1^{er} août 1960, en vue de la préparation de la VI^e Biennale de São Paulo.
9. CADN, carton SEA 10-1037, rapport du commissaire J. Lassaigue à Ph. Erlanger (directeur de l'AFAA), le 22 septembre 1965.
10. Entretien accordé par J. Lassaigue à la revue *Les Lettres françaises* (9-15 septembre 1965), article inséré dans le rapport du commissaire J. Lassaigue à Ph. Erlanger, daté du 22 septembre 1965 (CADN, SEA 10-1037).
11. CADN, SEA 10-1034, lettre du commissaire J. Cassou (également directeur du Musée national d'art moderne) à Ph. Erlanger le 4 octobre 1961.
12. CADN, SEA 10-1035, note de la Direction générale des affaires culturelles et techniques du 5 décembre 1963.



ILLUSTRATION 3 : BIENNALE 1967, LE DÉPART FRACASSANT DE CÉSAR



Source : CADN, SEA 10-1038.

Si la France parvient à se maintenir au plus haut niveau artistique, c'est en partie par la force de la tradition et du pouvoir acquis depuis des décennies. Car en art moderne, le vent a tourné : il ne souffle plus depuis Paris mais de New York [Guilbaut, 2006, p. 13]. Certes, Paris renoue dès 1945 avec l'art moderne, en lançant le mouvement informel. Mais très vite, il élit aussi domicile à New York, autour du mouvement expressionniste abstrait. Les artistes américains s'imposent dans les années 1950 à la Biennale de Venise : J. Pollock en 1950, W. de Kooning en 1954, M. Tobey en 1958. Une nouvelle génération prend rapidement le relais, autour des figures phares de R. Rauschenberg et J. Johns. La France subit un double revers en 1963-64, se voyant ravir les « Grand Prix » des Biennales de São Paulo et de Venise par A. Gottlieb (São Paulo, 1963) et R. Rauschenberg (Venise, 1964)¹³. À São Paulo, les commissaires français combattent tour à tour le processus d'inversion des rapports entre Paris et New York. Mais celui-ci est irréversible. Finalement, c'est un événement extérieur qui va faire fléchir l'obsti-

13. « Robert Rauschenberg erhielt den Grossen Preis der Biennale [in Venedig] und somit war die Vorherrschaft der französischen Kunst beendet. », Zeller, 2007, p. 27.

nation française : le boycott de ses artistes à São Paulo en 1969 et 1971. Déjà en 1968, la Biennale de Venise est frappée par un boycott qui s'inscrit dans la vague de la contestation étudiante et sociale. Celui de São Paulo, en 1969, est davantage lié à la nature du régime brésilien. Bien que le boycott ait été lancé en Hollande avant de s'étendre à la France puis à d'autres pays, c'est la France qui est tenue par la presse brésilienne pour le principal catalyseur de la crise. C'est en effet à Paris qu'a été signé le manifeste « non à la Biennale » par 321 artistes (juin 1969). Ce manifeste entendait protester contre le régime militaire brésilien qui avait procédé à de violents actes de censure lors de la II^e Biennale de Bahia (fin 1968) et interdit à plusieurs artistes brésiliens de se rendre à la Biennale d'art de Paris (début 1969). Les diplomates français tirent un bilan amer de cet épisode :

« Le « boycott » par les artistes français de la X^e Biennale, resté d'ailleurs sans portée politique, a eu pour seul effet d'irriter les autorités brésiliennes sans pour cela servir les intérêts des artistes de ce pays. [...] Et les artistes brésiliens eux-mêmes, en faisant passer leur sentiment national avant leurs revendications politiques, ont plus ressenti l'absence de la France comme une offense faite à leur pays que comme un véritable ralliement à leurs idées »¹⁴.

Le boycott est suivi d'un effet de dégrisement. Lorsqu'en 1973, la France réintègre la Biennale, elle n'affiche plus l'arrogance qui lui était propre au début des années 1960. Revenue en décembre 1973 de São Paulo sans prix, elle accepte son échec.

L'Allemagne est l'un des rares grands pays européens à être resté à l'écart des boycotts de 1969 et 1971. Ces années-là, elle profite au contraire de la présence considérablement réduite de la France et des États-Unis pour tirer son épingle du jeu à la Biennale de São Paulo. L'évolution allemande est, en ce sens, strictement inverse de celle de la France. Jusqu'en 1967, l'attitude allemande est empreinte de réserve et de discrétion. Les contributions sont quantitativement peu importantes et lorsque tombe un prix, les commissaires allemands semblent presque s'en étonner.

14. Archives diplomatiques françaises de Nantes (CADN), carton Rio B 48, lettre de l'ambassadeur de F.Lefebvre Laboulaye au ministre M. Schumann le 9 novembre 1970.



ILLUSTRATION 4 : BIENNALE 1961, SALLE ALLEMANDE



Source : AA-PA, AV 1168.

Encore au début des années 1960, les Allemands considèrent l'arbitrage français comme l'étalon principal de toute mesure artistique. Ainsi, en 1961, le consul général allemand rapporte avec fierté que le commissaire français, J. Cassou, a déclaré avoir vu dans l'exposition Bissier le signe d'un retour de l'Allemagne dans le cercle des puissances artistiques mondiales¹⁵. Toutefois, l'Allemagne s'affirme peu à peu grâce à une stratégie de différenciation. Les commissaires allemands, à la différence de leurs homologues français, soignent le catalogue, la scénographie, les contacts avec la presse, et font venir les artistes allemands à São Paulo. Enfin, à partir de 1967, ils recherchent le contraste, en exposant des artistes originaux et en refusant les fades émules du *Pop Art* américain ou de l'École de Paris. En 1969, par exemple, la contribution allemande se centre autour du ton gris alors que le reste de la Biennale exulte de tons multicolores¹⁶. Cette stratégie de différenciation allemande est rapidement payante : à compter de 1967, la RFA accumule les prix (voir tableau 1).

15. AA-PA, AV 1168, lettre du consul général allemand von Kameke au ministère, le 11 octobre 1961.

16. AA-PA, B 95/1598, rapport du consul général allemand sur la X^e Biennale.

TABLEAU 1 : ATTRIBUTION DES PRIX DE LA BIENNALE DE SÃO PAULO
(EN ITALIQUE, LES GRANDS PRIX), 1953-1973.

	Allemagne	France	États-Unis	Italie	Grande-Bretagne
1953		A. Manessier <i>H. Laurens</i>	B. Shan	<i>G. Morandi</i>	H. Moore
1955		F. Léger		Mirko	
1957				<i>G. Morandi</i>	B. Nicholson
1959				F. Somaini	<i>B. Hepworth</i>
1961	J. Bissier	<i>M. H. Vieira da Silva</i>	L. Baskin		
1963	Sonderborg		<i>A. Gottlieb</i>	A. Pomodoro	A. Davie
1965		V. Vasarely		A. Burri	
1967	J. Reichert	B. César	J. Johns	M. Pistoletto	<i>R. Smith</i>
1969	<i>E. Hauser</i>				A. Caro
1971	G. Uecker			G. Capogrossi	
1973	K. Rinke S. Polke	P. Hugues	H.C. Westermann	A. Ponte	

Du côté brésilien, la Biennale de São Paulo est aussi révélatrice d'une forte évolution des rapports de force. Elle est d'abord le signe de la montée en puissance de la métropole pauliste sur le plan culturel. Les musées de São Paulo, fondés à la différence des institutions culturelles publiques de Rio de Janeiro sur la base du mécénat privé, prennent un essor considérable, et la Biennale en constitue le fleuron. Dès 1960, la concurrence s'accroît entre les deux métropoles : comme le montre un rapport de l'ambassadeur français daté du mois de mars 1961, la rivalité entre le musée d'art moderne de Rio et celui de São Paulo découle en partie de celle qui existe entre le nouveau Président de la République, le pauliste J. Quadros, et l'ancien Président et défenseur du MAM de Rio, J. Kubitschek¹⁷. Mais la Biennale de São Paulo est également révélatrice de la nouvelle puissance acquise par le Brésil. D'une part, cette manifestation contribue à déplacer le centre de gravité de l'art international vers l'Amérique. Parallèlement au rôle joué par le Musée d'art moderne de New York dans le déclin des musées de Paris, la Biennale fait une concurrence croissante à celle de Venise à partir de 1955 [Meira, 1993, p. 60]. La Biennale brésilienne a acquis la réputation d'être plus ouverte aux innovations de l'art contemporain. D'autre part, elle offre à l'art brésilien la possibilité de s'affirmer sur la scène internationale. En effet, la Biennale permet au modernisme brésilien des années 1930 à 1950 de se faire connaître et aux tendances d'avant-garde de prendre de l'ampleur : mouvements Concret et Néo-Concret à partir des années 1950, Nouvelle Objectivité et Tropicalisme durant les années 1960 [Meira, 1993, p. 79]. La présence aux côtés de C. Matarazzo de l'éminent critique d'art et de littérature Mário Pedrosa

17. CADN, SEA 10-1030, lettre de l'ambassadeur Rio à Ph. Erlanger, le 10 mars 1961, concernant le prêt de l'exposition Villon au MAM de Rio.



est déterminante. Il offre en effet une résonance internationale aux discussions brésiliennes qui animent à l'époque les tenants des divers courants nationaux. En conséquence, l'Europe reçoit de plus en plus souvent les artistes brésiliens dans ses expositions, ses biennales et ses musées.

L'écho de la Biennale de São Paulo dans le domaine des relations franco-brésiliennes et germano-brésiliennes

Le Brésil participe activement aux évolutions du monde, et en ce sens l'importance prise par la Biennale dans le domaine artistique renvoie par analogie à celui de la position économique et politique du Brésil en général. Les années 1960 sont des années fastes pour l'économie : industrialisation, réduction de l'inflation et du déficit public à partir de 1965, augmentation des investissements étrangers, diversification des exportations, croissance de 10 % en moyenne entre 1968 et 1974 [Enders, 1997, p. 183]. Sur le plan politique, les années 1960 – avec une parenthèse entre 1964 et 1967 – sont marquées par l'émergence d'une politique étrangère indépendante : établissement de relations avec le bloc socialiste en 1961, prise de distance vis-à-vis des États-Unis (crise du café soluble, recherche de partenariats nucléaires en Europe) ; resserrement des relations avec la CEE, le Portugal et l'Afrique à partir de la fin des années 1960. À l'ONU, le Brésil entend jouer le rôle de porte-parole de l'Amérique latine, dont le poids politique est loin d'être négligeable – 1/5 du nombre total des voix des Nations Unies.

Le parallèle existant entre l'histoire artistique et l'histoire politique apparaît également dans l'attitude de la France et celle de l'Allemagne à São Paulo. Jusqu'au milieu des années 1960, l'attitude française à la Biennale est similaire à celle adoptée aux sommets internationaux. Les accès d'humeur, les provocations et les manifestations d'indépendance des délégations françaises successives ne sont pas sans évoquer les coups d'éclat du général de Gaulle, notamment dans son attitude vis-à-vis des États-Unis. En revanche, l'affirmation progressive dont font preuve les délégations allemandes rappelle l'évolution parcourue par la RFA dans cette période, depuis la politique de retenue du gouvernement Adenauer (*Selbstbeschränkung*) jusqu'à la politique d'affirmation ouest-allemande du chancelier Brandt (*Selbstbehauptung*), laquelle restera marquée non seulement par la politique de rapprochement avec l'Est mais aussi par un nouveau rapport aux tabous du passé [Haftendorn, 2001].

L'importance croissante de la section allemande au sein des Biennales de São Paulo illustre bien le rôle grandissant des relations germano-brésiliennes dans les années 1960. En effet, la RFA a su saisir des opportunités dont la France a cru pouvoir se dispenser. Dès 1969, la RFA signe un accord culturel et techno-

logique avec le Brésil¹⁸, se donnant ainsi une longueur d'avance que la France ne rattrapera qu'en 1978, avec un accord bilatéral du même type. C'est aussi avec la RFA que le Brésil développera sa télévision éducative, de même que son secteur nucléaire civil. Les relations économiques germano-brésiliennes sont particulièrement intenses. Au cours des années 1960, la RFA s'impose comme le deuxième investisseur au Brésil après les États-Unis, et comme son premier partenaire commercial européen [Lobhauer, 2000, p. 35-40]. La RFA incarne cette option européenne qui permet au Brésil de sortir d'une relation trop exclusive avec les États-Unis. Alors que c'était la France qui prétendait, dans les années 1960, remplir le rôle de « troisième voie » et de guide pour le tiers-monde, en pratique la visite du Général de Gaulle au Brésil (1964) n'a pas suffi à relancer les relations refroidies par la « crise de la langouste » [Soutou, 1999, p. 327]. En revanche, la visite du président fédéral H.Lübke, la même année, a débouché sur un rapprochement tangible des relations commerciales et culturelles. Le point d'aboutissement de ce processus constitue sans nul doute l'exposition industrielle allemande du printemps 1971 à São Paulo, que celle de la France essaiera de concurrencer à l'automne suivant¹⁹. Les Français sont pour ainsi dire handicapés par leurs atouts : misant sur les affinités culturelles franco-brésiliennes héritées du passé [Carelli, 1993], ils tardent à intégrer dans leurs relations avec le Brésil les dimensions économique, commerciale et technologique [Lessa, 1999, p. 306]. Finalement, alors qu'au début des années 1960 la RFA occupe encore une position fragile au Brésil, elle a nettement pris de l'avance par rapport à celle de la France au début des années 1970.

Jusqu'au début des années 1970, les relations franco-brésiliennes sont en déclin. Les exportations françaises, encore élevées jusqu'en 1963 (4^e rang), perdent presque la moitié de leur valeur dès 1965 [Martinière, 1982, p. 216], et en 1971 la France n'est plus que le 7^e fournisseur du Brésil. Malgré la venue du général de Gaulle en 1964, les relations politiques restent teintées d'indifférence. Un léger resserrement des relations se produit à partir de 1971, avec la venue du ministre V. G. d'Estaing à l'exposition industrielle de São Paulo, épisode qui sera suivi d'une série de visites d'État bilatérales au cours des années 1970, ainsi que d'une remontée, en valeur absolue mais non relative, des échanges commerciaux. Pour A. C.Lessa [1999, p. 307], les années 1960 sont « le temps de l'agenda neutre, lorsque les conflits bilatéraux furent effectivement résolus mais ne firent

18. Pour le texte intégral, voir les archives diplomatiques de RFA, AA-PA, B 97/387, accord culturel entre le Brésil et la RFA, signé le 9 juin 1969 à Bonn.

19. Voir les archives diplomatiques allemandes, AA-PA, B 95/39, et les archives françaises au CADN, Rio B-49. L'ambassadeur Dessaux écrit à M. Schumann le 14 avril 1971 : « Venant six mois après l'exposition allemande de São Paulo, en général réussie sur le plan industriel, l'Exposition française se doit d'incarner, dans la présentation de ses productions techniques, l'esprit de finesse que les Brésiliens nous prêtent, et leur apporter ce que les Allemands ont négligé ou n'ont pas su faire ».



place à aucun projet nouveau ». La France louvoie entre ventes d'armes et défense des prêtres français arrêtés par la police militaire brésilienne²⁰. Dans ce contexte de désintérêt réciproque, les boycotts successifs de 1969 et 1971 à la Biennale de São Paulo sont décrits comme des épisodes fâcheux, mais non catastrophiques. Paradoxalement, même, les démonstrations d'indépendance dont font montre les artistes français s'inscrivent dans le prolongement des coups d'éclat des années de gloire. Elles corroborent l'un des aspects principaux de l'image traditionnelle de la France au Brésil qui a été flatteusement réactivée par la France libre, sous les archétypes « Lumières », « révolution », « République » [Rolland, 2000, p. 341]. À l'inverse, le fait que les Allemands tiennent loin l'un de l'autre l'art et la politique et placent au premier plan les succès commerciaux, semble conforter l'idée reçue d'une Allemagne avant tout soucieuse de ses intérêts économiques. De surcroît, en prenant la défense d'un État dictatorial décrié, la RFA s'aliène sa propre opinion publique²¹.

Pour conclure, l'étude des contributions allemandes et françaises à la Biennale internationale de São Paulo s'insère essentiellement dans trois perspectives. Tout d'abord, ces contributions constituent une source précieuse d'informations sur l'histoire de l'art dans ses composantes nationales comme internationales. La Biennale de São Paulo permet de retracer l'évolution générale de l'art, marquée par le recul de l'abstraction héritée de l'après-guerre et des modalités traditionnelles de représentation. Ensuite, l'histoire des Biennales permet de faire apparaître l'évolution des rapports de force entre les différentes nations artistiques : déplacement du centre de gravité de l'art contemporain de l'Europe vers l'Amérique ; trajectoire déclinante de l'École de Paris et nouvel essor de l'art allemand. L'évolution artistique internationale permet enfin de refléter, comme par métaphore, la position de chaque État sur l'échiquier international. Trois éléments s'en dégagent : l'importance mondiale croissante du Brésil, dont l'incontournable Biennale devient le symbole, en dépit de l'ombre portée par le régime militaire ; le déclin de la puissance française et de son prestige culturel [Väisse, 2009], accompagné par un délitement de la relation privilégiée de la France avec le Brésil ; et enfin, la sortie de la République fédérale d'Allemagne du paradigme

20. CADN, Rio B 53, lettre de l'ambassadeur Fouchet à M. Schumann le 4 octobre 1972, au sujet des négociations pour des ventes d'armes au Brésil. CADN, Rio B 41-42, rapports de l'ambassade de France au Brésil sur la détention des pères Berthou, Croguennec, Le Ven et Vitte.

21. Comme les États-Unis, la RFA refuse de condamner les exactions commises par le régime militaire brésilien, considérant que les avantages tirés par la population brésilienne de la croissance économique priment sur les désagréments de la répression policière. AA-PA, B 97/539, lettre de l'ambassade allemande au ministère des Affaires étrangères le 10 août 1971. En même temps, l'ambassade de RFA au Brésil s'inquiète des retombées sur les relations germano-brésiennes des « publications et reportages anti-brésiliens » sortis dans la presse ouest-allemande depuis 1969 (notamment dans le *Spiegel*). AA-PA, AV 6054, rapport annuel sur les relations culturelles en date du 4 janvier 1971.

de la retenue qui avait marqué les années 1950. L'ère Brandt se caractérise en effet par l'affirmation d'une politique extérieure certes fidèle au camp occidental mais dorénavant plus indépendante (*Ostpolitik*), sur le plan économique par un essor considérable des relations commerciales bilatérales, notamment avec le Brésil, et enfin par une politique culturelle extérieure de plus en plus libérée des canons du passé [Paulmann, 2005].

Bibliographie

- **AMARAL ARACY A.**, *Arte e meio artistico : entre a feijoada e o x-burguer (1961-1981)*, São Paulo, Nobel, 1983.
- **CARELLI Mário**, *Cultures croisées. Histoire des échanges culturels entre la France et le Brésil de la découverte aux temps modernes*, Paris, Nathan, 1993.
- **ENDERS Armelle**, *Histoire du Brésil contemporain. XIX^e-XX^e siècles*, Paris, Éd. Complexe, 1997.
- **FRANK Robert**, introduction au n^o spécial « Diplomatie et transferts culturels au XX^e siècle », *Relations internationales*, n^o 115, automne 2003, p. 325-348.
- **GUILBAUT Serge**, *Comment New York vola l'idée d'art moderne : expressionnisme abstrait, liberté et Guerre froide*, Paris, Hachette littératures, 2006.
- **HAFTENDORN Helga**, *Deutsche Außenpolitik zwischen Selbstbeschränkung und Selbstbehauptung : 1945-2000*, Stuttgart/München, DVA, 2001.
- **JIMENEZ Marc**, *La querelle de l'art contemporain*, Paris, Gallimard, 2005.
- **LEHMKUHL Ursula**, « Diplomatiesgeschichte als internationale Kulturgeschichte », *Geschichte und Gesellschaft, Zeitschrift für Historische Sozialwissenschaft*, Heft 3, Juli-September 2001, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, p. 394-424.
- **LESSA Antônio Carlos**, « L'Europe occidentale, la France et les partenariats stratégiques du Brésil, de 1944 au début des années 1990 », in **Katia de QUEIRÓS MATTOSO, Idelette Fonseca Dos Santos MUZART, Denis ROLLAND [et al.]**, *Le Brésil, l'Europe et les équilibres internationaux*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 1999, p. 303-311.
- **LOBHAUER Christian**, *Brasil-Alemanha 1964-1999 : fases de uma parceria*, São Paulo, Fundação Konrad-Adenauer-Stiftung, Centro de Estudos, 2000.
- **MARTINIERE Guy**, *Aspects de la coopération franco-brésilienne. Transplantation culturelle et stratégie de la modernité*, Paris, Éd. de la Maison des Sciences de l'Homme ; Grenoble, Presses universitaires de Grenoble, 1982.
- **MEIRA Sílvia Miranda**, *L'art moderne au Brésil dans les années 50 et 60*, thèse en histoire de l'art, Paris IV, dir. Serge Lemoine, Paris, 1993.
- **ORY Pascal**, *L'aventure culturelle française, 1945-1989*, Paris, Flammarion, 1989.
- **PAULMANN Johannes**, *Auswärtige Repräsentationen nach 1945 : zur Geschichte der deutschen Selbstdarstellung im Ausland*, Köln, Böhlau Verlag, 2005.
- **PÉCAUT Daniel**, *Entre le Peuple et la Nation : les intellectuels et la politique au Brésil*, Paris, Éd. de la Maison des sciences de l'homme, 1989.
- **PEDROSA Mário**, « A Bienal de Cá para Lá », in **Mário PEDROSA, Aracy AMARAL, Mário SCHENBERG [et al.]**, *Arte brasileira hoje*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1973, p. 3-64.
- **PINIAU Bernard**, *L'action artistique de la France dans le monde*, Paris, L'Harmattan, 1998.
- **ROLLAND Denis**, *La crise du modèle français. Marianne et l'Amérique latine. Culture, politique et identité*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2000.



- SAUNDERS Frances Stonor, *Qui mène la danse ? La CIA et la Guerre froide culturelle*, trad. D. Chevalier, Paris, Éd. Denoël, 2003.
- SERODES Françoise Mirabel, *Histoire de la peinture allemande*, Paris, Ellipses, 2001.
- SOUTOU Georges-Henri, « Le général de Gaulle et le Brésil (1958-1969) », in QUEIRÓS MATTOSO Katia de, Fonseca Dos Santos MUZART Idelette, ROLLAND Denis [et al.], *Le Brésil, l'Europe et les équilibres internationaux*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 1999, p. 27-37.
- VAÏSSE Maurice, *La puissance ou l'influence ? La France dans le monde depuis 1958*, Paris, Fayard, 2009.
- VOGT Paul, *Geschichte der deutschen Malerei*, Köln, DuMont Buchverlag, 1989.
- ZELLER Ursula, REICH Katia, *Die deutschen Beiträge zur Biennale Venedig 1895-2007*, Stuttgart, IfA, 2007.

RÉSUMÉ/RESUMO/ABSTRACT

Fondée en 1951, la Biennale de São Paulo prend au cours des années 1960 un essor considérable sur la scène artistique internationale. Elle se fait l'écho des mutations de l'art contemporain, depuis le mouvement non-figuratif de l'après-guerre jusqu'aux nouvelles formes de figuration des années 1960 (*pop art* américain, nouveaux réalistes en Europe, *tropicalisme* au Brésil). Pour la France et l'Allemagne de l'Ouest, le forum artistique de São Paulo offre l'opportunité de concourir parmi les plus grands, dans un contexte où l'École de Paris est en perte de vitesse face à celle de New York et où la créativité allemande, au contraire, retrouve l'élan qu'elle avait perdu sous le régime nazi. Dans le contexte diplomatique tendu de la Guerre froide, les relations franco-brésiliennes peinent à trouver leur place dans la « troisième voie » gaulliste, tandis que la RFA et le Brésil inaugurent au contraire un partenariat prometteur dans les domaines commercial, technologique et culturel.

A Bienal de São Paulo, fundada em 1951, desempenha nos anos 1960 um papel crescente no palco da arte internacional. Reflete as mudanças da arte contemporânea, desde a hegemonia do movimento abstrato do pós-Segunda Guerra até as novas formas de figuração que surgem nos anos 1960 (*pop art* nos Estados Unidos, novo realismo na Europa, *tropicalismo* no Brasil). Para a França e a Alemanha Ocidental, o foro artís-

tico paulista oferece a oportunidade de rivalizar entre grandes nações. Naquela época, a Escola da arte moderna de Paris vai perdendo o seu domínio para a Escola de Nova Iorque, enquanto a criatividade alemã vai recuperando o vigor que tinha perdido no regime nazista. Paralelamente, no contexto tenso da Guerra Fria, as relações França-Brasil têm dificuldades em integrar-se na política da « terceira via » do presidente de Gaulle, ao passo que a República federal da Alemanha e o Brasil vai lançando uma parceria prometedora nos campos comercial, tecnológico e cultural.

In the 1960s, the Biennial of Sao Paulo, which was founded in 1951, enjoyed a real boom on the international art scene. It reflected the transformations of contemporary art, from postwar nonfigurative art to new forms of figuration in the 1960s (*pop art* in the USA, new realism in Europe, *tropicalismo* in Brazil). The artistic forum of São Paulo was the opportunity for France and West Germany to compete among the greatest nations, at a time when the School of Paris was losing momentum because of the expanding New York School and when, on the contrary, the German creativity was regaining the impetus that it had lost during the Nazi Regime. In the tense context of the Cold War, the relation between Brazil and France failed to be part of de Gaulle's "third way" whereas the Federal Republic and Brazil inaugurated a promising partnership in the commercial, technological and cultural fields.

MOTS CLÉS

- **Brésil**
- **Allemagne**
- **France**
- **Arts plastiques**
- **Biennale de São Paulo**
- **Relations internationales**

PALAVRAS CHAVES

- **Brasil**
- **Alemanha**
- **França**
- **Artes plásticas**
- **Bienal de São Paulo**
- **Relações internacionais**

KEYWORDS

- **Brazil**
- **Germany**
- **France**
- **Visual arts**
- **São Paulo Biennial**
- **International relations**

Élisabeth Cunin* et Odile Hoffmann**

Description ou prescription ? Les catégories ethnico- raciales comme outils de construction de la nation. Les recensements au Belize, XIX^e-XX^e siècles¹

Introduction

Les recensements ont pour objectif premier d'informer les décideurs et d'orienter les politiques publiques. Ce sont alors les nombres qui comptent : combien, où, qui, etc. Pour autant, l'aspect qualitatif de recensement est porteur de riches enseignements sur la société d'un autre point de vue, celui des repré-

* Institut de Recherche pour le Développement (IRD), Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), Universidad de Quintana Roo (UQROO).

** Institut de Recherche pour le Développement (IRD), Unité de Recherche Migrations et Sociétés (URMIS-UMR 205).

1. Ce travail a été réalisé dans le cadre des programmes de recherche ANR 07SUDS008 AFRODESC (Afrodescendants et esclavages : domination, identification et héritages dans les Amériques, xv-xxi^e siècle) et européen EURESCL-7^{ème} PCRD (Slave Trade, Slavery, Abolitions and their legacies in European Histories and Identities).

sentations que cette société se forge d'elle-même dans sa complexité. Puisque les recensements cherchent à décrire la diversité, la stratification, les inégalités, etc. [Kertzer, Arel, 2002], ils doivent pour cela définir et utiliser des critères de description. L'objet de ce texte est de se pencher sur les contextes sociohistoriques d'élaboration d'outils de définition et de gestion de la population et de mieux comprendre le cadre catégoriel et cognitif dans lequel se développeront les politiques publiques. Des travaux futurs complèteront cette approche en se centrant sur une sociologie historique des acteurs impliqués dans les recensements et sur une analyse des usages politiques de catégories.

On s'intéressera donc ici aux façons de nommer et compter les personnes sur un territoire donné, en l'occurrence un petit pays d'Amérique centrale, le Belize. De par sa petite taille (moins de 350 000 habitants), son histoire marquée par les migrations et sa construction « nationale » extrêmement récente (1981), sa situation intermédiaire entre Amérique centrale et Caraïbe, le territoire de Belize peut en effet fonctionner comme un laboratoire « grandeur nature », tout à fait original, où l'on peut reconnaître les contextes d'introduction, diffusion et appropriation des notions de race, ethnicité, nation qui nous intéressent ici. Nous interrogerons alors le lien entre contexte socio-historique et élaboration des statistiques ethniques, mais aussi ce que ces outils nous apprennent des compétences d'un appareil étatique colonial puis national.

Plusieurs auteurs, belizéens, étatsuniens et britanniques, ont exploré la question de la construction nationale, en insistant sur l'histoire de ce pays depuis le xvii^e siècle, les négociations politiques et les relations internationales qui ont accompagné le processus de l'indépendance au xx^e siècle, la globalisation qui détermine sur de nombreux plans tant les évolutions économiques que les rapports démographiques. Dans ses travaux fondateurs, Nigel Bolland [1986, 1997, 2003] analyse la configuration d'une société coloniale marquée par l'esclavage et l'exploitation capitaliste, la concentration des pouvoirs et l'émergence d'une « culture créole ». Assad Shoman [1987, 1995, 2000], lui-même un des principaux acteurs des années de transition 1970-1980, s'intéresse au long chemin du Belize vers l'indépendance tout au long du xx^e siècle et à la mise en place du cadre institutionnel et politique de la nouvelle nation. Joseph Palacio [2005] met en lumière la diversité ethnique du pays, abordée à partir de la situation des *garifunas*; Anne Mc Pherson [2007] insiste sur le rôle des femmes dans la période décisive et agitée de la première moitié du xx^e siècle; Richard Wilk [2006] inscrit les dynamiques nationales émergentes dans un contexte global plus large.

À partir de ces acquis, nous avons privilégié l'analyse des pratiques concrètes liées au fait de nommer, décrire, et immédiatement distinguer « les uns » et « les autres », dans un pays peuplé de personnes d'origines très diverses et connues comme Créoles, Indiens, *Garifunas*, Chinois, « *East Indians* », etc. (voir plus bas).



Une perspective consiste à analyser les discours politiques et leurs contextes d'énonciation. Dans un travail récent, E. Cunin analyse les paradoxes d'une ethnicité dominante et non nommée (les Créoles) confrontée à une ethnicisation croissante de la société nationale qui l'oblige à se positionner en des termes qu'elle récusait implicitement. L'auteure conclut sur l'importance de l'ethnicité, mais également sur sa non-univocité. Il n'existe pas de convergence obligatoire entre nation et ethnicité, ni entre ethnicisation et subordination [Cunin, 2010]. Une autre voie explore les options politico-électorales qui, d'une certaine façon, expriment et illustrent les conflits et consensus entre les groupes et leurs diverses « visions nationales ». Cette piste permet de comprendre les modèles de compétitions, alliances ou rivalités entre collectifs et conclut notamment sur l'inapplicabilité des logiques ethniques au niveau électoral [Hoffmann, 2009].

« Et pourtant... ». Malgré ces conclusions, l'ethnicité reste omniprésente au Belize. Il s'agit donc de comprendre comment se combinent, dans un même espace-temps, des processus ethniques et politiques apparemment discordants. Nous proposons ici une approche qui interroge très concrètement les outils de base de la construction coloniale et nationale, à savoir les techniques administratives de description de la société. Comme le rappelle B. Anderson, la définition même des limites de l'État suppose l'identification et le comptage des individus et des groupes qui lui seront incorporés. « *The fiction of the census is that everyone is in it, and that everyone has one – and only one – extremely clear place* » [Anderson, 2003, p. 166].

Trois questions générales guident la réflexion :

- Comment, au cours du temps, se modifie la conception de « la diversité » : d'origine, nationale, religieuse, « raciale », ethnique, etc. ? Comment les instruments de registre de la population prennent-ils en compte – ou pas – cette « diversité » du peuplement ?

- Comment ces instruments varient-ils en fonction du cadre politico-institutionnel (colonie, *self-gouvernement*, indépendance) dans lequel ils sont produits ? Quelles ressources offrent-ils pour définir et gérer la population ?

- Si l'on considère que la question des recensements est au cœur des techniques de « fabrication de la nation » au sens d'Anderson, comment s'élabore la question de la nation, qui traditionnellement fait correspondre un territoire à un « peuple » et une « culture partagée », dans un contexte colonial particulièrement original qui ne répond pas ou mal à ce schéma ?

On le voit, ces questions font appel à des paradigmes venus de la sociologie, de l'anthropologie et de la géographie politique, reflétant les approches des auteures de ce texte. Les trois perspectives convergent en ce qu'elles s'obligent à contextualiser les sources et les données, que ce soit dans l'espace, dans le panorama institutionnel ou dans les sociétés locales.

Le Belize² est un petit pays (322 000 habitants selon l'estimation 2008 du *Statistical Institute of Belize*, <http://www.statisticsbelize.org.bz/>) adossé à la mer Caraïbe à l'est et voisin du géant mexicain au nord, du Guatemala à l'ouest et du Honduras au sud. C'est aussi un pays anglophone au milieu d'une Amérique centrale hispanophone, à forte population noire et créole³ au milieu de pays de traditions indienne et métisse, qui devint officiellement « Colonie » (britannique) un demi-siècle après que ses voisins eurent obtenu leur indépendance (1862), indépendance à laquelle il n'accéda qu'à la fin du xx^e siècle (1981), bien après les dernières vagues de décolonisation des années 1960 (colonies britanniques). Bref, le Belize est un petit bout de Caraïbe échoué en Amérique centrale, une façade caraïbe et un intérieur « latino », une mosaïque de Créoles, Indiens et Métis, mais aussi de *Garifunas*, Chinois, Indiens (d'Inde), Mennonites, un pays « déphasé » par rapport au reste de l'Amérique centrale : les images contrastées – et souvent stéréotypées – ne manquent pas pour tenter de décrire ce territoire et sa population qui s'écartent des modèles des pays voisins⁴.

Géographiquement situé dans la Vice-Royauté de la Nouvelle Espagne depuis le xvi^e siècle, ce territoire échappe dès l'origine au contrôle des Espagnols. Il est en revanche rapidement investi par des populations flottantes de navigateurs plus ou moins pirates et contrebandiers qui, très peu nombreux, ne cherchent pas tant à y créer une colonie de peuplement qu'à y garantir un « *settlement* », un espace de vie à l'abri des incursions militaires européennes. Devant ces nouveaux venus, les populations indiennes autochtones (maya mopan et ketchi) se font discrètes au point d'être méconnues, voire inconnues, pratiquement jusqu'au xx^e siècle. Pendant plusieurs décennies et jusqu'en 1834 la population se compose officiellement d'une majorité d'esclaves, de quelques Noirs ou Mulâtres libres et d'une minorité de « Blancs » forestiers (un dixième de la population totale évaluée à 5 000 personnes environ). Leur origine britannique leur fournit un puissant allié, la couronne britannique les défend au point d'y fonder, en 1862, une « Colonie » qui doit toutefois se protéger des prétentions territoriales mexicaines et guatémaltèques. Quelques décennies auparavant, au début du xix^e siècle, une minorité garifuna s'était installée dans le sud du pays. Peu nombreuse, y compris jusqu'à

2. Le Belize devient la colonie du British Honduras en 1862, puis reprend le nom de Belize en 1973.

3. Du terme anglais « *creole* », renvoyant aux descendants d'Européens (principalement Britanniques) et d'Africains.

4. En ce sens, le Belize est pour nous, chercheuses françaises ayant travaillé en Amérique latine (Mexique, Colombie), un lieu de questionnement de notre savoir-faire et de nos connaissances, tant en raison de la faiblesse (politique, technique) de ses institutions, en particulier statistiques (face au poids de l'INSEE en France ou de l'INEGI au Mexique), que de l'existence d'un cadre politique mettant en avant les différenciations ethniques et raciales (à la différence, pour le dire vite, de l'idéologie républicaine en France ou des politiques du métissage au Mexique et en Colombie).



aujourd'hui (présente dans à peine cinq localités), la « communauté » garifuna⁵ est importante pour son rôle politique et culturel. D'autres « communautés », représentantes de diasporas classiques dans les Caraïbes (*east-indians*, Chinois, Syrio-Libanais), sont également présentes au Belize depuis le XIX^e siècle.

La dynamique démographique, restée extrêmement « faible » pendant des siècles, commence à décoller avec l'arrivée massive de réfugiés du nord, c'est-à-dire du Mexique, qui fuient la Guerre des Castes du Yucatan dans la deuxième moitié du XIX^e siècle. Indiens maya, « *ladinos* », « *mestizos* », « *criollos* », « Espagnols » ou « Yucatèques » deviennent migrants temporaires ou permanents, et beaucoup s'installent dans la moitié nord du Belize⁶ et y développent l'agriculture. En 1893 le traité Mariscal-Spencer, fixant officiellement la frontière, se présente comme une solution au différend frontalier latent entre les deux pays. Le Belize ne voit pas d'un mauvais œil une consolidation démographique de cette portion de son territoire, alors que le Mexique cherche avant tout à pacifier la région et espère un arrêt de l'appui des Anglais aux Mayas insurgés. Dès la fin de la guerre (1902), le gouvernement mexicain favorisera les migrations de retour du Belize vers le sud du Mexique. En revanche, la tension reste forte entre le Belize et le Guatemala, y compris après l'indépendance de 1981 et jusqu'à nos jours. Mais c'est une autre histoire. Au Belize même, la première moitié du XX^e siècle est rythmée par de fortes mobilisations populaires face à l'extrême pauvreté et à la domination coloniale, qui débouchent sur l'obtention du droit de vote (1954) puis du statut de « *self government* » en 1964, et enfin de l'indépendance en 1981.

Ce bref résumé conforte l'image d'un contexte très spécifique, marqué par l'incertitude politico-administrative et territoriale pendant plusieurs siècles et une marginalisation géographique autant que politique au sein de l'Amérique centrale.

C'est dans ce contexte que doivent se comprendre les méthodes que nous avons adoptées pour étudier l'importance et l'usage fait des catégories de description de la population. L'interprétation se fonde moins sur les « résultats » (chiffres) que sur les conditions de leur élaboration, les catégories utilisées, les recommandations qui accompagnent les recensements, et se double d'une analyse sur le type et les objectifs des outils ainsi produits. Ainsi, de notre point de vue, les questionnaires des recensements sont autant, voire davantage, porteurs d'informations que les tableaux de résultats. L'analyse diachronique s'étend du premier « comptage » de population de 1816 jusqu'au recensement de 2000 (voir plus bas).

5. Les Garifunas sont descendants de populations d'origine africaine et indienne venues de l'île de Saint Vincent [González, 1969; Cayetano et Cayetano, 1997].
6. Les dénominations sont extrêmement complexes, notamment celles qui se rapportent aux habitants originaires du Yucatan : ceux qui sont désignés sous le terme « *mestizos* » côté mexicain, vont être qualifiés de « *mestizos* », « *ladinos* », « *Spaniards* », « *Spanish* » ou « *Hispanic* » côté britannique. Le terme même de « *mestizo* » prête à confusion puisqu'il désigne au Yucatan les Indiens récemment « acculturés » alors que dans le reste du Mexique il s'applique plutôt aux individus qui ne se reconnaissent plus comme Indiens.

Cette perspective se situe dans la continuité de l'ouvrage édité par David Kertzer et Dominique Arel [2002] sur le rôle des recensements dans la production des identités collectives, en particulier des catégories raciales et ethniques. Les catégories mentionnées dans ce travail sont celles utilisées par les acteurs, institutionnels ou politiques. Ces catégories ne sont pas un simple instrument technique de description de la société mais traduisent l'état de la connaissance des élites institutionnelles et politiques. À ce titre, elles sont l'expression de l'idée de « collectif », colonial ou national, véhiculée, à un moment donné, par les acteurs dominants. Mais, à l'inverse, elles peuvent à leur tour influencer, voire conditionner les relations entre des groupes construits et qualifiés par les recensements, sur des « critères » affichés comme ethniques, raciaux, régionaux, de nationalité, religieux, etc. Comme le précisent D. Kertzer et D. Arel,

« The use of identity categories in censuses – as in other mechanisms of state administration – creates a particular vision of social reality. All people are assigned to a single category, and hence are conceptualized as sharing, with a certain number of others, a common collective identity. This, in turn, encourages people to view the world as composed of distinct groups of people and may focus attention on whatever criteria are utilized to distinguish among these categories » [Kertzer, Arel, 2002, p. 5-6].

Il nous faudra donc tout d'abord considérer la variété des sources et leur possible mise en cohérence les unes avec les autres. Pendant la période britannique, les recensements sont accompagnés de rapports annuels très instructifs. Puis nous nous intéresserons au long processus de décolonisation et à la place des recensements dans la construction de la Nation.

Les tableaux ci-dessous indiquent les sources consultées : le tableau 1 présente la liste des recensements de 1816 à 1931, en notant à chaque fois leurs « auteurs », c'est-à-dire les institutions qui les ont construits ; le tableau 2 donne la liste des rapports coloniaux, outils d'administration du Belize qui contiennent notamment de nombreuses descriptions de la population. L'ensemble des données a été recueilli aux Archives nationales de Belize, à Belmopan, et dans les ministères et bureaux compétents. Comme nous le verrons, les spécialistes nationaux sur ces thèmes sont en fait très peu nombreux, et l'intérêt même de l'étude que nous menions n'était pas évident pour nos interlocuteurs. La production des catégories et des données est comprise pour l'instant comme une affaire extrêmement technique, menée « entre techniciens » avec l'apport de « bonnes volontés », c'est-à-dire les élites politiques locales. Ce n'est qu'au cours de discussions informelles et de nombreuses digressions que nous avons pu faire comprendre nos objectifs de recherche et accéder ainsi aux sources les plus intéressantes, à savoir les bilans (méthodologie, résultats, etc.) qui suivent les recensements.



DESCRIPTION OU PRESCRIPTION ? LES CATÉGORIES ETHNICO-RACIALES
COMME OUTILS DE CONSTRUCTION DE LA NATION

TABLEAU 1. RECENSEMENTS DE 1816 À 1931

Date	Titre	Auteurs institutionnels, commentaires
1816	- A census of the population of the British Order of Lieutenant Colonel George Arthur His Majesty - Settlement of Belize on the Bay of Honduras, December 1816	Ordonné par le <i>Superintendent Commandant</i> , première autorité du Belize, nommée par le gouvernement britannique
1820	- Census 1820 of the slave population for the British Settlement	Commandé par la House of Commons, Royaume Uni
1821	- Census of the Slave Population of the British Settlement of Belize in the Bay of Honduras - 31st December 1821	Commandé par la House of Commons, Royaume Uni
1823	- Census of 1823 of the slave population for the British Settlement	Commandé par la House of Commons, Royaume Uni
1826	- Census of the population of the British Settlement Belize, Honduras, 1826	
1829	- Census of the Population of the British Settlement, Belize, Honduras , 1929	
1832	- Census of the Population of the British Settlement of Honduras for the year 1832	
1834	- Slave register	Fiches d'esclaves
1835	- Census of the Population of the British Settlement of Honduras for the year 1835	
1840	- Census of the Population of the British Settlement of Honduras for the year 1840	
1861	- Population census for 1861	Census Comisioners
1871, 1881, 1891		Recensements annoncés (tous les 10 ans) mais introuvables aux archives du Belize. Plusieurs auteurs y font référence en notant l'absence de catégories raciales
1901	- Report on the result of the census of the colony of British Honduras - Taken on the 31 st March, 1901 - Belize, Printed at Angelus Office, 1901	
1911	- Report of the result of the census of the colony of BH - Taken on the 2 nd April, 1911 - Belize, Printed at the Angelus Office, 1912	
1921	- Report on the Census of 1921 - Part 2. Tables - Taken on the 24 th April, 1921 - Printed by the Government Printing Office, Belize, British Honduras	Herbert Dunk, Register General and Superintendent of Census
1931	- Census of British Honduras 1931 - Printed by the Government Press 1933	Major Sir John Alder Burdon, Governor of the Colony of British Honduras Organisation : Registrar General a Belize City, District Commissioners dans le reste du pays
1946	- West Indian Census 1946. Part E. Census of British Honduras, 9 th April, 1946. Published by the Government Printer, Belize, British Honduras, 1948. Printed by the Government Printer, Duke Street, Kingston, Jamaica,	Réalisé pour la première fois dans le cadre des colonies britanniques de la Caraïbe. Organisé par le Central Bureau of Statistics of the Government of Jamaica

1960	- West Indies Population Census. Jamaica Tabulation Center. Census of British Honduras. 7th April, 1960. Volume 1. Department of Statistics, Kingston, Jamaica	Réalisé dans le cadre des West Indies depuis la Jamaïque (département de statistiques)
1970	- Population Census of the Commonwealth Caribbean. Volume 7, Race and Religion. Census Research Programme, University of the West Indies, 1976. Printed by the Herald Limited, 43, East Street, Kingston, Jamaica.	Réalisé dans le cadre des West Indies depuis la Jamaïque (University of West Indies, Census Research Programme). Aide technique de la Canadian International Development Agency
1980 1981	- Population Census of the Commonwealth Caribbean Belize, volume 1. Printed in Jamaica.	Réalisé dans le cadre du Regional Population Census et dirigé par le Regional Census Co-ordinating Committee (créé par le Caricom). Effectué par le Belize, avec le soutien technique du Statistical Institute of Jamaica. Aide technique de l'ONU.
1991	- 1991 Population Census. Major Findings. Central Statistical Office, Ministry of Finance, Belmopan, Cayo, Belize, C.A. - Population and Housing Census, Administrative Report. Central Statistical Office, Ministry of Finance, Belmopan, Belize CA	Planifié et mené par le Central Statistical Office, Ministry of Finance, Belmopan. Encadrement du Regional Census Office (Trinidad and Tobago)
2001	-Belize. Abstract of Statistics 2001. Central Statistical Office, Ministry of Finance, Belmopan, November 2001	Central Statistical Office, Ministry of Finance, Belmopan

TABLEAU 2. RAPPORTS COLONIAUX

Titre	Années (disponibles aux archives de Belmopan)	Commentaires
Blue Book	1884 à 1944 (sauf 1889, 1906, 1916, 1918-1921, 1939, 1941-42)	Gros livres comportant de nombreuses informations quantitatives sur différents aspects du Belize (impôts, administrations locales, travaux publics, consulats, éducation, etc.) et en particulier des statistiques de population.
Colonial Reports	1898-99, 1910, 1916, 1924-1965 (sauf 1928, 1939-45, 1949)	Rapports annuels synthétiques
The Handbook of British Honduras	1888-1889 et 1925	Rapports mélangeant chiffres et commentaires, très complets



1^{ère} partie du XIX^e siècle – 1^{ère} moitié du XX^e Qualifier la population et le territoire, la mise en place des différences

Nous ferons débiter ce « récit compté » par les premiers recensements de population, au début du XIX^e siècle. À l'époque, les rivalités entre puissances européennes interdisent de parler d'un « territoire » britannique et l'engagement britannique se limite d'abord à la comptabilisation de la population qui lui est proche. Progressivement, la fixation des frontières et la reconnaissance des pays centre-américains (fin XIX^e siècle) conduisent la Grande-Bretagne à privilégier le contrôle économique et politique du territoire. Les sources étudiées montrent ainsi que, si les recensements ont tout d'abord cherché à définir et contrôler la population (les esclaves puis les libres, le flux massif des réfugiés du Yucatan), l'intérêt s'est progressivement détourné de la caractérisation des différences (disparition des catégories ethniques ou raciales); dans le même temps, les rapports de l'administration britannique s'appuient sur le recours à un modèle invariable de société, associant identité et territoire, et ne tenant pas compte des fluctuations apparentes dans l'élaboration des recensements.

Compter la population : fluctuations des catégories ethno-raciales

La victoire de la Grande-Bretagne contre l'Espagne lors de la bataille de Saint George's Caye, le 10 septembre 1798, marque, au moins symboliquement, l'ancrage du territoire bélizien dans l'empire britannique. Pourtant, elle est loin de mettre un terme aux rivalités entre les puissances coloniales pour le contrôle du Belize et ne se traduit pas par un engagement renouvelé de la Grande-Bretagne pour développer et administrer le territoire. Cette situation ambiguë, entre stratégie de domination face à l'Espagne puis au Mexique et désintérêt de fait pour la société locale qui se met en place, se retrouve au niveau des recensements : puisque la Grande-Bretagne ne peut pas, ou ne veut pas, contrôler un territoire dont les frontières sont problématiques, qui demeure largement inconnu et difficilement accessible, elle vise avant tout à se centrer sur la population. Les recensements sont ainsi particulièrement nombreux au début du siècle (1816, 1820, 1823, 1826, 1829, 1832, 1835, 1840) et déboucheront sur une catégorisation extrêmement minutieuse en 1861.

Dans cette première moitié du XIX^e siècle, l'enjeu est avant tout de gérer le passage de l'esclavage à l'abolition (la traite est abolie en 1807, l'esclavage en 1834) et la prise en compte d'une nouvelle population libre non blanche. Les recensements de 1816, 1820, 1823, 1826, 1829, 1832 retiennent ainsi quatre catégories, celles de « *whites* », « *coloured* », « *blacks* » et « *slaves* » : la société est pensée et organisée autour de cette distinction structurante qui ne concerne que les populations descendantes d'Européens et d'Africains [Bolland, 1997].

Pourtant, dès cette époque, d'autres groupes peuplent le territoire : Misquitos, Garifunas, Mayas. Mais ils n'intéressent pas les administrateurs britanniques, centrés sur la ville portuaire de Belize à partir de laquelle est gérée l'exploitation des ressources forestières. Des informations supplémentaires (noms) sont apportées sur les « *Heads of families* », qualifiés de « *persons* » à partir de 1826 d'une part, sur les esclaves d'autre part (noms, âges), qui constituent bien les deux piliers de la société, même si seuls les premiers sont considérés comme des « familles » ou des « personnes ». En 1821 et en 1834, des registres d'esclaves sont élaborés, présentant notamment des fiches individuelles pour chaque esclave (en 1834).

Les recensements de 1835 et 1840 suppriment la catégorie « *slaves* » et la remplacent par celle de « *Apprenticed Labourers* » : l'esclave est aboli, mais l'ancien esclave continue à avoir un statut à part et doit être encadré. Il est révélateur de constater que la présentation des résultats des recensements est strictement identique avant et après l'abolition (tableau standard sur une double page dont la dernière colonne a changé de nom), alors que la rubrique « *Apprenticed Labourers* » est accompagnée des mêmes informations (noms, âges) qui suivaient la rubrique « *slaves* ». Deux dynamiques semblent donc se superposer : la gestion de l'esclavage et de l'abolition, l'introduction de catégories racialisées pour quantifier la population libre.

Un événement va bouleverser ce mode d'appréhension de la population : l'arrivée, à partir de 1847, de réfugiés yucatèques fuyant la Guerre des Castes dans le Mexique voisin [Reed, 2002], visible dans le recensement de 1861. Alors même que la population était très peu nombreuse⁷ (5653 personnes recensées en 1826, un peu moins – 4235 – trois ans plus tard.), elle augmente considérablement en 1861 (25 635 habitants), avec près de la moitié de la population dans le Nord, à la frontière avec le Mexique.

Dans ce recensement de 1861, le critère annoncé comme « race » se réfère en fait à une démultiplication des catégories (42) qui prétend rendre compte de la diversité de la population. Les dénominations mélangent les références à la race mais aussi à la langue ou à la nationalité, avec un luxe de précision : *anglohispanic* différencié de *spanish english*, ou *french portugues* de *portugues french* par exemple. Ou encore la déclinaison de huit catégories pour les seuls « Anglais » : *anglosaxon*, *anglohonduras*, *angloafrican*, *angloamerican*, *angloindian*, *anglohispanic*, *anglofrench*, *anglocarib*. Ce recensement met en évidence l'insistance portée à définir et décrire les catégories de mélange à partir de critères multiples et non hiérarchisés. Beaucoup se réfèrent à la nationalité, mais interfèrent « quand nécessaire » avec des qualifications plus générique (*coolies*) ou ethniques (*carib*, *indian*). Alors que seule la population « blanche » et « noire », et leurs mélanges, était prise en

7. Et sans doute sous-estimée, comme le précisent les administrateurs britanniques, du fait notamment du faible retour des questionnaires des travailleurs forestiers.



compte dans les recensements du début du siècle, le recensement de 1861 introduit certaines des catégories qui perdureront (avec quelques ajustements sur lesquels nous reviendrons) jusqu'à la fin du xx^e siècle : « *Anglo* », « *African* », « *Indian* », « *Spanish* », « *Carib* », « *Sirios* », « *Chineses* », « *Coolies* ». Enfin, il faut noter que les nationalités mentionnées se rapportent toutes aux nationalités européennes et excluent, en particulier, le Mexique et les pays d'Amérique centrale, récemment indépendants dont sont pourtant originaires de nombreux résidents. Ces « jeunes nations »⁸ n'apparaissent pas pertinentes aux yeux des administrateurs chargés du recensement, qui se placent dans une référence strictement européenne. D'autre part, bon nombre des catégories composées, qui ne seront pas reprises par la suite, reflètent le dynamisme du peuplement d'un côté, la volonté de le décrire d'un autre côté. Dans le même temps, on y reviendra, l'extrême précision de ces données ne semble pas véritablement pertinente dans une logique de contrôle de la population.

La deuxième moitié du xix^e siècle voit un renforcement de la présence britannique au Belize, avec l'adoption officielle du statut de colonie en 1862. Alors que les voisins centre-américains sont devenus indépendants, il s'agit désormais de réaffirmer la présence britannique dans la région. Les relations avec les nouvelles nations centre-américaines se normalisent et, en 1893, le traité Mariscal-Spencer fixe la frontière entre le Mexique et le Belize. Ce cadre institutionnel (colonie) et diplomatique (frontières) étant défini, la Grande-Bretagne peut désormais se consacrer plus directement au contrôle de ce territoire, qui lui appartient officiellement et dont l'étendue est reconnue. Parallèlement, l'essoufflement de la Guerre des Castes et la présence nouvelle de l'État mexicain à la frontière (création du territoire de Quintana Roo) mettent un terme aux migrations du Mexique vers le Belize et ouvrent la voie aux migrations de retour, du Belize vers le Mexique cette fois. Apparaissent alors des débats autour de ces habitants d'origine mexicaine qui décident de rester au Belize : plus que des « *Spanish* » ou des « *Ladinos* », ils doivent être considérés comme des « *British* » et jurer fidélité à la couronne britannique. De fait, au tournant du xix^e-xx^e siècle, prime avant tout une logique de gestion du territoire – plus que de la population comme antérieurement – et d'affirmation politique d'une appartenance à la colonie. Les recensements de l'époque en témoignent : à la fin du xix^e (1871, 1881, 1891) et au début du xx^e siècles (1911,

8. Pourtant reconnues par la Grande Bretagne depuis 1824-1825 pour le Mexique, et depuis 1839 (fin de la République fédérale d'Amérique centrale) pour le Guatemala. En 1859 un accord entre la Grande Bretagne et le Guatemala fixait la frontière entre celui-ci et le futur Honduras Britannique. Il sera remis en cause dans les années 1930.

1921, 1931), ils ne mentionnent pas les appartenances raciales et/ou ethniques⁹. Il s'agit d'affirmer la présence anglaise, qui se matérialise par le contrôle du territoire; l'identification politique à la colonie supplante les identifications ethno-raciales. On retrouve là la vision « classique » du XIX^e siècle impérial qui associe territoire, peuple, État et nation, vision sanctionnée par la conférence de Berlin en 1890 et théorisée comme « modèle westphalien¹⁰ ».

La prégnance d'un modèle invariant

Parallèlement aux recensements de population sont élaborés des rapports réguliers qui visent à synthétiser les informations essentielles concernant le Belize; ceux-ci insistent sur de multiples domaines (histoire, économie, infrastructures, etc.), l'un d'eux étant la population. Publiés régulièrement à Londres puis au Belize, entre 1888 et 1965, ils se divisent en trois types: Colonial Reports, Handbooks, Blue Books (voir table n° 2). Alors que les recensements étudiés précédemment visaient à rendre compte de plus en plus précisément de la composition de la population (jusqu'au cas extrême de 1861) puis ignoraient les différenciations ethno-raciales (de 1871 à 1931), les rapports semblent construire une réalité sociale sans se référer à ces recensements. Ils en arrivent à construire une image stéréotypée et immuable des différents groupes, les associant à un territoire précis et à l'histoire de leur arrivée au Belize. On observe ainsi une forme de réitération institutionnelle, qui dessine un modèle invariant de configuration démographique du Belize et justifie une politique standardisée, connue comme « *divide and rule* ».

Dans le *Handbook of British Honduras, 1888-1889*, Lindsay Bristowe et Philip Wright, représentants de la couronne anglaise, reprennent ainsi quatre catégories: les « Indiens », les « *Ladinos* » (appelés également « *Spaniards* » ou « *Spanish element* »), les « *Coloured* » ou « *Creoles* » et les « *Caribs* ». Les premiers occupent le Nord du territoire, « *they live industriously and inoffensively in villages scattered over the [Northern and North-Western] district, cultivating their patches of maize and pulse in small and neatly enclosed fields known as milpa* » (201). Les « *Ladinos* », également situés au Nord, descendants d'Espagnols et d'Indiens, sont caractérisés par une « *freedom of thought and manners, as well as information and enterprise. To this*

9. Il est intéressant de constater que, dans le recensement de 1901, un bilan est fait sur les recensements antérieurs (1826, 1829, 1832 et 1835): la division en quatre catégories évoquée précédemment se transforme en un classement bien différent, entre « *free persons* », « *slaves* » et « *troops* », comme si la logique raciale originelle de ces recensements était réinterprétée à la lumière d'une démarche mettant en avant le statut et non plus l'appartenance raciale. La mention des « troupes » n'est pas anodine, pour cette période (années 1820-1830) où le territoire du Belize acquiert une importance commerciale stratégique pour l'ensemble de l'Amérique centrale secouée par les guerres d'Indépendance et leurs séquelles. Il fallait protéger les ports et les transports.

10. En référence au traité de Westphalie de 1648 qui instaure les États modernes en Europe [Badie, 2001].



class most of the artisans and operatives belong » (Bristowe et Wright, 1888-1889 : 201-202). Enfin, pour les *Caribs*, vivant dans la zone Sud du pays, il est rappelé que « *the usual division of labour among savage nations is observed by them. The daily drudgery of the household is belongs to the women, who also cultivate the small fields in which the cassava (...) and other crops are raised. The man pursue their hunting and fishing, and undertake the more severe labours attendant upon the building of their huts* » [Bristowe et Wright, 1888-1889, p. 203]. Quant aux Créoles, « *of European and African descent* », ils sont eux-mêmes principalement situés au centre du pays et composent « *a hardy, strong, and vigorous race of people, who are the woodcutters of the interior, and the main instrument in keeping up the commerce of the colony* » [Bristowe et Wright, 1888-1889, p. 202].

Se met ainsi en place une association population/territoire, qui s'appuie sur une qualification stéréotypée des populations (identité, occupation). Au nord les Indiens et Métis « espagnols », au centre et au sud les Noirs, Créoles et les Garifunas. Ce modèle général ne variera pas jusqu'en 1965, date du dernier rapport correspondant à l'obtention du statut de « *self government* » (1964) pour le Belize. Dans les Colonial Reports, cette description se répète exactement à l'identique pendant de longues périodes (1931-1938, 1946-1950, 1954-1957) et les changements sur toute la durée (1898-1965) sont marginaux. La réitération semble remplir une fonction de bilan obligatoire annuel adressé à la métropole, plus qu'une véritable analyse actualisée : « *the Corozal and Orange Walk Districts are inhabited principally by the descendants of the Spanish and Maya peoples. The Stann Creek District is peopled, in the main, by Caribs, while in the Toledo District Caribs and Maya predominate. In the Cayo District are Guatemaltecos, Mexicans and a few Syrians. In the Capital the « Creoles » (descendent of the early settlers) are in the majority, but there are also a large number of people of Latin extraction from the neighbouring republics, and Syrians and Chinese. There is a limited number of Europeans and US citizens* » [Colonial Report, 1931].

Pourtant cette description est accompagnée d'un commentaire, qui se répète lui aussi : « *owing to intermixing, racial classification of the population is difficult and unreliable* ». Les rapports s'appuient donc sur la réitération d'un modèle ethnico-racial tout en précisant que, du fait du métissage, il est impossible de classer la population sur des critères raciaux... et ceci alors même que les recensements ne produisent plus d'informations sur les catégories ethnico-raciales depuis 1861. On observe ainsi à la fois un constat et un déni du métissage, au moins au niveau des outils de description de la population qui nous intéressent ici ; et, de fait, son évocation contribue à réactualiser les catégories « originelles » (*Spanish, Creoles, Caribs, Mayas*) tout en intégrant de nouveaux groupes, définis à partir de leur nationalité (Mexicains, Guatémaltèques, Syriens, Chinois). Les colons britanniques ne sont pas inclus dans ce schéma, alors que tous les « autres » sont considérés comme des migrants (y compris les Mayas dont l'autochtonie est niée). S'ils

n'échappent pas à l'assignation identitaire, les Créoles n'en forment pas moins, du fait de leur rapprochement avec les « Blancs », le fondement de la société : les Créoles, « *together with the whites, are, in fact, the backbone of the colony* » [Bristowe et Wright, 1888-1889, p. 202].

En définitive, la Grande-Bretagne instaure un modèle de société qui mélange les appartenances raciales, culturelles, géographiques, et dans lequel « chacun est à sa place », au moment même où les recensements de population abandonnent les catégories ethnico-raciales (tournant XIX^e-XX^e siècle). Cette stratégie d'altérisation (en référence aux migrations et sans autochtonie) justifie la domination d'un petit groupe : les premiers migrants européens s'appuyant sur les « *creoles* », au statut ambigu, à la fois « autres » et fondateurs de cette société.

La marche freinée vers l'indépendance. Quelle nation construire ?

Au début du XX^e siècle, les premiers « frémissements », sociaux et économiques principalement, acquièrent une dimension politique. Mais, du côté des institutions, on ne parle pas d'indépendance. La priorité est à la gestion d'une pauvreté extrême, parfois de la famine, qui débouche sur des émeutes raciales (*race riot*) en 1919 [Ashdown, 1985] et la naissance des syndicats. Comme dans le reste de l'Amérique centrale (manifestations anti-garifunas au Honduras, émeutes populaires sévèrement réprimées au Salvador), les années 1930 sont troublées. Au Belize l'ouragan de 1931 marque le début de la mobilisation populaire. Après la Seconde Guerre mondiale, elle s'accroît en réaction à la dévaluation (1949), et s'organise autour de la fondation du premier parti politique local, le PUP, *People's United Party* (1950), partisan de l'indépendance, et de la grève nationale de 1952. Le gouvernement colonial autorise le droit de vote en 1954, déclare le *self government* au Belize en 1964, à l'époque des indépendances dans les autres territoires des West Indies, dans les années 1960. L'Indépendance du Belize tarde jusqu'en 1981, freinée principalement par le conflit frontalier avec le Guatemala [Shoman, 2000].

Dans quelle mesure les recensements traduisent-ils, ou nous informent-ils sur ces transformations radicales de la société organisée d'abord sous une forme coloniale, puis d'une nation indépendante ? Quels outils de gestion offrent-ils aux administrations coloniales puis nationales ? Nous reprendrons la même démarche que pour la période précédente, en analysant les catégories utilisées et leurs évolutions (voir tableau n° 3).



TABLEAU N° 3 : CATÉGORIES DE DESCRIPTIONS UTILISÉES
DANS LES RECENSEMENTS DU BELIZE, 1946-2000

1946	1960	1970	1981	1991	2000
Black	African (Black, Negro)	Negro/Black			Black/African
			Creole	Creole	Creole
Mixed or Coloured		Mixed			
			Mestizo	Mestizo	Mestizo
American Indian		Amerindian	Maya	Maya mopan	Maya mopan
			Ketchi	Ketchi Maya	Ketchi Maya
				Other Maya	Yucatec Maya
Carib			Garifuna	Garifuna	Garifuna
White	European (or White)	White	White	White	Caucasian/White
		Portuguese			
				German/Dutch/Mennonite	Mennonite
Syrian	Syrian	Syrian/Lebanese		Syrian/Lebanese	
East Indian	East Indian	East Indian	East Indian	Indian	East Indian
Chinese	Chinese (and Japanese)	Chinese	Chinese	Chinese	Chinese
	Other races and all mixed groups	Other races	Other races	Other	Other
NS		Not stated	Not stated	DK/NS	DK/NS

Période 1946-veille de l'indépendance

Cette période est marquée par trois recensements, en 1946, 1960 (mais sans résultats publiés connus) et 1970. Ceux-ci sont élaborés dans le cadre général des West Indies et appliqués au Belize, dans une volonté affichée de comparaison au sein de la Caraïbe anglophone. Ainsi, en 1946, le recensement est fait en même temps à Barbados, au British Guiana, au British Honduras (Belize), aux îles Leeward, à Trinidad et Tobago, en Dominique, à Grenada, à Santa Lucia, à Saint Vincent. C'est le premier recensement planifié pour l'ensemble des West Indies et il contient une liste détaillée d'instructions identiques pour toutes les colonies concernées. Il s'agit donc bien d'affirmer la force et l'unité de l'empire britannique. On est avant tout dans une logique d'insertion dans l'ensemble de l'empire et de gestion de façon presque mécanique des territoires et des populations¹¹.

Pourtant, dans le même temps, les commentaires inclus dans les recensements montrent à quel point le Belize diverge du reste des West Indies. Ainsi, dans les recensements de 1946 et 1970, un paragraphe spécifique est généralement réservé au Belize (et également à la Guyane Britannique) rappelant la difficulté de le

11. Une illustration extrême étant l'utilisation de catégories qui, comme celle de « Portugais », n'ont pas de sens au Belize.

faire entrer dans le modèle général des West Indies : il est considéré comme « *less racially homogeneous* », la part de sa population amérindienne y est plus importante, il concentre la quasi-totalité des « Caribs » (Garifunas) des West Indies. Néanmoins, si cette situation de décalage est bien diagnostiquée, le Belize, trop petit, trop peu peuplé, ne provoque pas la mise en place de nouvelles catégories ou l'adaptation du modèle général de recensement.

L'un des débats les plus animés porte sur la question des catégories mixtes. Les critères de prise en compte du métissage se transforment en effet : en 1946, il est recommandé de classer comme des « *blacks* » les enfants de « *mixed* » et de « *black* » [1946, p. 16]. Or cette position change à partir de 1970 ; il s'agit désormais de faire particulièrement attention au « *so-called Mixed group* ». Les enfants nés de parents « *mixed* » ou de parents appartenant à des groupes raciaux différents doivent être classés comme « *mixed* ». Rompant ainsi avec la politique britannique du « *divide and rule* » qui tend à distinguer les catégories ethniques les unes des autres, le recensement de 1970, élaboré à l'échelle des West Indies, tend à insister sur les catégories du métissage (ou de la créolisation dans le contexte anglo-saxon) plutôt que sur les catégories renvoyant à une origine unique. Au moment où de nombreuses colonies britanniques accèdent à l'Indépendance (et le Belize au *self-gouvernement*), on peut bien sûr interroger cette coïncidence entre valorisation statistique du métissage, de la créolisation et construction des identités nationales : dépassement des catégories issues de la colonisation et de l'esclavage, mise en avant d'une population « mélangée » qui incarnerait la nation.

Dans le cas du Belize, la question de la prise en compte du métissage/de la créolisation est plus complexe. En effet, le « mélange » porte avant tout, dans les West Indies, sur les descendants de populations d'origine africaine et leurs unions, soit à des populations d'origine européenne, soit à des populations d'origine asiatique. Or les travaux classiques de Michael Garfield Smith [1965], dans les années 1960, ont bien montré le caractère dual de la composition du Belize, divisé entre un segment « Negro-white Creole » et un segment « *Spanish-Indian mestizo* » (héritage des migrations liées à la Guerre des Castes). Les recensements élaborés dans les West Indies, en dépit de leurs efforts pour intégrer les « mélanges » (au sens de créolisation), sont incapables d'appréhender cet « autre mélange » (au sens de métissage), renvoyant aux descendants des populations indiennes et hispaniques. C'est ainsi que, dans le recensement de 1970, on constate une certaine importance de la catégorie « *other races* », regroupant les individus ne se reconnaissant pas dans les catégories existantes et atteignant 11,5 % de la population.

L'Indépendance. Recensements de 1981, 1991, 2000

Avec l'Indépendance, « la Nation » a-t-elle favorisé la « créolisation » au détriment des classifications raciales et ethniques antérieures ? Y a-t-il eu une



volonté d'échapper à l'association ethnicité territoire, tellement prégnante dans les représentations coloniales des différents *reports*, et de construire ainsi une nouvelle vision de la société nationale ? Comment les recensements en rendent-ils compte ? Nous n'avons certes pas tous les éléments pour répondre à ces questions générales, mais l'analyse des changements de catégories nous ouvre des pistes pour comprendre cette nation en construction.

D'une manière générale, les catégories sont considérées comme raciales [1946, 1970, 1981], raciales et ethniques [1960], raciales, ethniques et nationales [1991], ethniques [2000], selon les termes mêmes employés dans les documents techniques des recensements. Au-delà de ces qualifications générales, les catégories utilisées mélangent généralement la référence à la « race », à l'ethnicité, à la nation, voire à la religion. Le recensement de 2000 semble se rapprocher des standards internationaux, véhiculés notamment par les agences internationales : utilisation de la catégorie « *Caucasian/white* », abandon de la référence à la « race », influence des agences internationales.

Sur la période 1946-2000, on observe, pour certaines catégories, des changements qui sont avant tout de l'ordre de l'ajustement. Même si le nom change, il ne semble pas y avoir de confusion possible sur les frontières représentées par l'appellation. Il en va ainsi pour les « Whites » [1946, 1970, 1981, 1991], qualifiés de « *European (or White)* » en 1960 et « *Caucasian/White* » en 2000 (le terme « Anglo-saxons » était utilisé en 1861) ; la catégorie « *Syrian* » devient « *Syrian/Lebanese* » en 1970 avant de disparaître en 2000 ; les catégories « *Chinese* » et « *East Indian* » (rappelant les « *Coolies* » en 1861) ne subissent aucune transformation, sauf en 1960 pour la première (« *Chinese* » and « *Japanese* ») et 1991 pour la seconde (« *Indian* ») ; la catégorie « *German/Dutch/Mennonite* » apparaît en 1991 et devient « *Mennonite* » en 2000, abandonnant ainsi la référence européenne, tout en renvoyant à un groupe ethnique constitué sur une base religieuse.

On soulignera néanmoins deux évolutions significatives pour notre propos, qui s'inscrivent dans le passage de catégories construites dans le cadre des West Indies à des catégories construites de plus en plus localement. Alors que le recensement de 1981 est encore en partie encadré par les institutions des West Indies, celui de 1991 est le premier recensement entièrement fait localement et provoquera même certaines rivalités entre deux institutions de la nouvelle nation, le *Central Statistical Office* et le *Ministry of Home Affairs*, la responsabilité du recensement revenant finalement au premier. Ces transformations interrogent directement la relation entre catégories de recensement et indépendance nationale (obtenue cette même année, en septembre 1981).

Tout d'abord, on observe l'apparition d'une logique d'ethnicisation pour deux groupes, les Garifunas et les Mayas, à partir de l'usage de catégories d'auto-désignation. Les premiers sont identifiés par le terme colonial « *Caribs* » jusqu'en 1946, disparaissent en 1960 et 1970, puis réapparaissent sous le nom

de Garifunas en 1981, 1991 et 2000. Les seconds sont qualifiés sous les termes génériques « *Indians* » en 1861, « *American indians* » en 1946 et « *Amerindians* » en 1970 (ils ne sont pas comptabilisés en 1960), puis se différencient en « *Maya* » et « *Ketchi* » en 1981, en « *Mopan* », « *Ketchi* » et « autres *Maya* » en 1991, et enfin en « *Mopan* », « *Ketchi* » et « *Yucatèques* » en 2000. De fait, les années 1980-1990 voient l'émergence d'une mobilisation ethnique de certains groupes, Garifunas et Mayas principalement. L'apparition de deux organisations à caractère ethnique, le *National Garifuna Council* (en 1981) et le *Toledo Maya Cultural Council* (créé en 1978, mais surtout actif à partir du milieu des années 1980), est symptomatique de ces transformations, qui ont fait l'objet de nombreux travaux [Wilk et Chapin, 1980 ; Izard, 2004]. On constate ainsi une prise en compte de la multi-ethnicité et de la multiculturalité, au moment même où le Belize devient indépendant.

La deuxième évolution concerne deux processus plus « problématiques » (au moins en termes d'analyse) sur lesquels nous nous arrêterons plus longuement : le passage des catégories de « *African* » (1861), « *Black* » (1946), « *African (Black, Negro)* » (1960) et « *Negro/Black* » (1970) à celle de « *Creole* » à partir de 1981 ; le passage des catégories de « *Mixed or Coloured* » (1946), « *Other races and all other mixed races* » en 1960, « *Mixed* » en 1970 à la catégorie de « *Mestizo* » à partir de 1981. On constate ainsi, de nouveau, une forte volonté de transformation en 1981, qui se traduit par la mise en avant d'un pays principalement « *Creole* » et « *Mestizo* », termes qui apparaissent dans un souci de rendre compte de la composition ethnico-raciale du pays et d'utiliser les catégories en usage au Belize. Soulignons néanmoins qu'une telle modification des catégories ne va pas sans poser quelques questions : elle suppose en effet une double équivalence entre les termes « *Black* », « *African* », « *Negro* » et celui de « *Creole* » d'une part, entre l'appellation « *Mixed* » et celle de « *Mestizo* » d'autre part¹².

Le terme « *mestizo* » renvoie, au Belize, à un événement historique bien précis qui définit une population : les descendants des migrants venus du Yucatan dans la deuxième moitié du XIX^e siècle, fuyant les violences de la Guerre des Castes. Il s'agit en quelque sorte d'un ethnonyme, au contraire de « *mixed* » qui définit un état de mélange, et à la différence aussi de la signification courante du mot « *mestizo* » en Amérique centrale et au Mexique, renvoyant aux descendants d'Espagnols et d'Indiens. Or cette catégorie est introduite en 1981, nous l'avons vu, alors qu'une vague de migration centre-américaine marque le Belize depuis la

12. D'importantes confusions lors du recensement de 1981 montrent bien que cette transformation ne s'est pas effectuée sans équivoques : alors que le questionnaire de 1981 introduisait les nouvelles catégories de « *Creole* » et « *Mestizo* », certaines analyses du recensement reprenaient les anciennes catégories de « *Black* » et « *Mixed* » [1980-1981 : IV, p. 110 ; 1991, Population Census. Major Findings, p. 6]. Simultanément, les résultats de 1970 étaient présentés avec les catégories utilisées en 1981 (« *Black* » devenant « *Creole* » et « *Mixed* », « *Mestizo* »).



fin des années 1970 (migrants politiques et économiques venus principalement du Guatemala, du Salvador et du Honduras): l'ethnonyme qui désignait spécifiquement les réfugiés de la Guerre des Castes du XIX^e siècle en vient à intégrer l'ensemble de la population ayant en commun la langue espagnole ou la « culture latina ».

Le contexte politique est alors très chargé: au moment où le Belize devient indépendant, la nouvelle nation qui se pensait « *creole* », du fait de son ancrage dans les West Indies et de sa spécificité par rapport à l'Amérique centrale, s'avère finalement être une nation « *mestiza* »... Dans le recensement de 1991, la population « *mestiza* » devient en effet plus importante que la population « *creole* »¹³. Les statistiques sont sur le devant de la scène et les observateurs (médias, intellectuels) s'inquiètent de cet « *ethnic shift* » qui bouleverse le visage de la nouvelle nation. En ce sens, loin d'être un instrument de contrôle de la population, les recensements symbolisent au contraire la naissance d'un État faible, ne maîtrisant pas encore parfaitement ses outils de pouvoir, faisant face à une « nation inattendue », marquée par l'introduction des catégories ethniques d'auto-désignation (Garifunas, différents groupes Mayas) et la prépondérance de la population « *mestiza* » (« métisse », elle-même extrêmement hétérogène) sur la population « *creole* ».

Conclusion

Le Belize s'écarte bien du modèle centre-américain, centré sur une politique du métissage, qui se met en place à partir du début du XIX^e siècle. Pourtant, son ancrage dans la Caraïbe anglophone, davantage tourné vers une administration ethnique des populations, ne doit pas faire oublier les variations considérables dans la prise en compte de l'ethnicité et la définition même des catégories. Ces variations sont sans doute à mettre en relation avec le statut incertain de ce territoire, ni colonie ni territoire britannique jusqu'en 1862, puis enclave coloniale britannique entourée de pays indépendants hispanophones.

Les premiers recensements réalisés au XIX^e siècle gèrent la question du passage de l'esclavage à la liberté, et se centrent sur une partie seulement de la population, d'origine européenne et africaine, concentrée dans la ville de Belize. L'arrivée des réfugiés yucatèques de la Guerre des Castes au milieu du XIX^e siècle entraîne un renversement de perspective et le recensement de 1861 vise à rendre compte, avec une extrême précision, de la diversité de la population dans son ensemble. Cette

13. De façon symbolique, le recensement de 2000 présente ses résultats en commençant par les « *Mestizos* » (devenus numériquement plus importants) alors que la première colonne des tableaux était jusqu'alors occupée par les « *Blacks/Africans* » ou les « *Creoles* ». Ce recensement confirme que les « *Mestizos* » sont numériquement le premier groupe du Belize.

logique est à son tour bien vite abandonnée et, entre 1871 et 1931, les recensements ne s'intéressent plus à la composition ethnico-raciale de la population. Le Belize est alors officiellement devenu colonie de la Grande-Bretagne et l'affirmation de la présence britannique ainsi que le contrôle du territoire semblent prendre le pas sur l'administration des différentes composantes de la population. Pourtant, dans le même temps, les administrateurs britanniques, dans leurs multiples rapports sur le Belize, reproduisent un schéma invariant, ignorant les fluctuations statistiques et dessinant une représentation stéréotypée de la trilogie ethnicité, identité, territoire. Dans cette période que l'on pourrait qualifier d'intermédiaire entre la colonie et une indépendance sans cesse retardée, la diversité ethnique est à la fois une composante de la colonie, un « invariant » aux yeux des administrateurs britanniques, et une donnée peu digne d'intérêt ou de relevé statistique, les politiques privilégiant une vision territoriale de l'administration.

Après un début de xx^e siècle marqué par des événements dramatiques (pauvreté, révoltes, ouragan) et par les premières mobilisations anticoloniales, le recensement de 1946 et les suivants prennent à nouveau en compte les catégories ethnico-raciales. Ils sont beaucoup plus techniques et complets mais, dans un premier temps, il semble y avoir un décalage entre l'outil et le politique. Les recensements sont en effet produits dans le cadre des West Indies, dans une volonté explicite d'uniformisation au sein d'une région aux dynamiques centrifuges croissantes¹⁴, et s'adaptent parfois assez mal à la situation particulière du Belize. Avec l'indépendance, en 1981, les recensements tendent à intégrer les usages locaux et à valoriser les catégories du métissage, de la créolisation, « créoles » et « mestizos », incarnant la nouvelle « identité nationale ». Pourtant la nouvelle administration nationale semble « dépassée » par ses outils et voit émerger une « nation inattendue », dominée par la population d'origine hispanique. Parallèlement, certaines catégories de l'ethnicité passent d'une hétéro-désignation excluante à une auto-désignation différentialiste « normée » sur le plan international (de « *Caribs* » à « *Garifunas* », de « *American Indian* », « *Ameridian* » ou « *Maya* » à la reconnaissance des différents groupes mayas, yucatèques, mopan, ketchi).

Notre hypothèse initiale qui portait sur la relation entre les événements historiques, les procédures de recensement et la construction de la nation se trouve à la fois confirmée et questionnée. Confirmée dès lors que l'on a pu démontrer à quel point les catégories de recensement répondent, plus qu'à des modifications de la composition de la population, à des changements de perception de cette dernière. C'est bien le contexte historique et politique d'une époque donnée qui explique l'adoption et l'usage de telle ou telle catégorie d'identification, non pas directement telle une traduction de la « réalité », mais bien par la médiation de la connaissance du social construite dans des rapports de pouvoir.

14. L'échec de la création de la West Indies Federation (1958-1962) en est une illustration directe.



Mais on doit, dans le même temps, reconnaître que notre hypothèse est assez fragile tant il est vrai que la résolution des doutes ou des conflits d'interprétation sur les catégories à utiliser semble réglée par un pragmatisme à toute épreuve. Rappelons que les décideurs, administrateurs, techniciens sont très peu nombreux au Belize. Au vu de notre travail de terrain, les questions se tranchent dans des réunions finalement très restreintes où l'avis d'une ou quelques personnes peut facilement s'imposer. Le résultat n'est pas toujours l'expression d'un débat de fond, comme on pourrait l'interpréter *a posteriori*, mais plutôt celle d'un consensus établi sur des bases argumentaires implicites. D'une certaine façon, le « sens commun » l'emporte sur l'argumentaire technique ou politique, ce qui privilégie le maintien de visions assez stéréotypées et consensuelles tant qu'elles ne « gênent pas ». La « gêne », c'est-à-dire le besoin de clarifier les choix établis, d'explicitier les catégories et de les justifier, peut alors être mise en relation avec des événements historiques majeurs (l'Indépendance) ou des tendances lourdes partagés (le multiculturalisme).

Bibliographie

- **ANDERSON Benedict**, *Imagined communities : reflections on the origin and spread of nationalism*, London, New York, Verso, 2003.
- **ASHDOWN Peter**, « The growth of black consciousness in Belize 1914-1919. The background to the ex-servicemen's riot of 1919 », *Belcast Journal of Belizean Affairs*, 2 (2), (December), 1985, p. 1-5.
- **BADIE Bertrand**, *La fin des territoires*, Paris, Fayard, 2001.
- **BOLLAND Nigel**, *Belize. A New Nation in Central America*, Boulder and London, Westview Press, 1986.
- **BOLLAND Nigel**, *Struggles for freedom : essays on slavery, colonialism and culture in the Caribbean and Central America*, Belize City, Angelus Press, 1997.
- **BOLLAND Nigel**, *Colonialism and resistance in Belize : essays in historical sociology*, Benque Viejo, Cubola Books, 2003.
- **BRISTOWE Lindsay**, **WRIGHT Philip**, *The Handbook of British Honduras, 1888-1889*, Edinburgh and London, Blackwood, 1889.
- **CAYETANO Sebastian**, **CAYETANO Fabian**, *Garifuna history, language and culture of Belize, Central America and the Caribbean. Bicentennial Edition (April 12th 1797 - April 12th 1997)*. Belize, BRC [First Ed. 1990], 1997.
- **CUNIN Elisabeth**, « ¿Encarnación de la identidad nacional o afirmación étnica ? Los Criollos de Belice », in **HOFFMANN Odile** (édit.), *Política e identidad. Afrodescendientes en México y Centroamérica*, CEMCA-INAH-IRAD-UNAM, Mexico, 2010.
- **GONZÁLEZ Nancy**, *Black Carib household structure*, Washington, University of Washington Press, 1969.
- **HOFFMANN Odile**, « Elecciones y política en Belice : una exploración cartográfica », Symposium « Belize : Ethnicité et Nation », 53^e Congrès International des Américanistes, Mexico, 19 au 24 juillet 2009.

- **IZARD Gabriel**, "Herencia y etnicidad entre los Garífuna de Belice", *Revista Mexicana del Caribe*, n° 17, 2004, p. 95-127.
- **KERTZER David I., AREL Dominique**, "Censuses, identity formation, and the struggle for political power", in **KERTZER David I., AREL Dominique** (éd.), *Census and Identity. The Politics of Race, Ethnicity, and Language in National Censuses*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 1-42.
- **MACPHERSON Anne**, *From Colony to nation. Women activists and the gendering of politics in Belize, 1912-1982*, Lincoln and London, University of Nebraska Press, 2007.
- **PALACIO Joseph**, *The Garífuna. A nation across borders. Essays in social Anthropology*, Benque Viejo del Carmen, Cubola Productions, 2005.
- **REED Nelson**, *La Guerra de castas de Yucatan*, Mexico, Biblioteca Era, 2002 [1964].
- **SHOMAN Assad**, *Party politics in Belize. 1950-1986*, Benque Viejo del Carmen, Cubola Productions, 1987.
- **SHOMAN Assad**, *Backtalking Belize: selected writings*, Edited by Anne Masherson, Belize City, The Angelus Press Limited, 1995.
- **SHOMAN Assad**, *Thirteen chapters of a history of Belize*, Belize City, The Angelus Press Limited, 2000 [First Ed. 1994].
- **SMITH Michael Garfield**, *The Plural Society in the British West Indies*, Berkeley, University of California Press, 1965.
- **WILK Richard**, *Home cooking in the global village. Belizean food from Buccaneers to Ecotourists*, Belize City, The Angelus Press & London, Berg Publishers, 2006.

RÉSUMÉ/RESUMEN/ABSTRACT

Ce texte présente une analyse des processus de classification et catégorisation ethnico-raciales de la population du Belize tout au long des XIX^e et XX^e siècles, en s'appuyant sur les recensements et les rapports du gouvernement. Nous ne nous intéressons pas tant aux seuls chiffres qu'aux catégories de comptage et à leur évolution, en tant qu'indicateurs des logiques politiques de construction d'une société coloniale puis nationale. Alors que, au XIX^e siècle, les recensements rendent compte des différentes formes d'appréhension de la population (transition de l'esclavage à la liberté, affirmation ou négation de la diversité ethnico-raciale), les rapports administratifs dessinent un modèle démographique-territorial invariant et stéréotypé utilisé comme outil de gestion politique. Au XX^e siècle, nous analysons la difficile marche vers l'indépendance et les changements introduits par le nouvel État bélizien (catégories, méthodologie) dans le processus de construction d'une « identité nationale ».

Este texto presenta un análisis de los procesos de clasificación y categorización étnico-raciales de la población de Belice a lo largo de los siglos XIX y XX, apoyándose en los censos demográficos y en los informes de gobierno. No nos interesamos tanto en las cifras como tales, sino en las categorías de conteo y su evolución, como indicadores de las lógicas políticas de construcción de una sociedad colonial y luego nacional. Mientras que para el XIX los censos dan cuenta de las distintas formas de definición de la población (transición de la esclavitud a la libertad, afirmación o negación de la diversidad étnico-racial), los informes administrativos dibujan un modelo demográfico-territorial estático y estereotipado como herramienta de gestión política. Para el siglo XX, se analiza el difícil camino hacia la independencia y los cambios introducidos por el nuevo Estado beliceño (categorías, metodología) en el proceso de construcción de una « identidad nacional ».

This text presents an analysis of the processes of ethnic-racial classification and categorization of the population



DESCRIPTION OU PRESCRIPTION ? LES CATÉGORIES ETHNICO-RACIALES COMME OUTILS DE CONSTRUCTION DE LA NATION

of Belize throughout 19th and 20th centuries, based on the censuses and the reports of the government. We are interested not so much in the data as such, as with the categories used for counting the population, seen as indicators of political instruments of construction of a colonial, then a national society. Whereas, at the 19th century, the censuses reflect the various modes of apprehension of the population (transition from slavery to freedom, assertion

or negation of ethnic-racial diversity), the administrative reports are based on a demographic and spatial model that seem invariant and stereotyped, and used like a simple political management tool. At the 20th century, we analyze the long and difficult walk towards the independence (1982) and the changes introduced by the new State of Belize into one of the processes of construction of a national identity (categories and methodology of census).

MOTS CLÉS

- racialisation
- catégories de recensement
- Belize
- politiques de la différence
- nation

PALABRAS CLAVES

- racialización
- categorías censales
- Belice
- políticas de la diferencia
- Nación

KEYWORDS

- racialisation
- census categories
- Belize
- national identity
- Nation

Patrimonializar al indígena. *Imagi-nación* del multiculturalismo neoliberal en Chile

Entre culturalismo y artificialismo, el análisis de la razón etnicista

En este trabajo abordamos la manera como los gobiernos de la Concertación, coalición de partidos que gobernó Chile entre los años 1990 y 2010 después de 17 años de dictadura, implementaron una serie de dispositivos tendientes a redefinir la cuestión étnica en este país. Un país que, a diferencia de México pero al igual que Argentina, había vivido en la constante denegación de la existencia del indígena en su territorio nacional y que se había imaginado como nación en base a una matriz blanca-europea. Es el *cómo* de este volcamiento¹ del mono-culturalismo estado-nacional al multiculturalismo neoliberal que consideramos acá.

* CNRS/EHESS, Paris.

** Instituto de Investigaciones Arqueológicas y Museo, Universidad Católica del Norte, Chile.

1. Retomamos aquí una idea de Michel Beaud [2010, cap. 7] con respecto de lo que él llama el « basculement du monde » en las postrimerías del siglo XX, que se manifiesta por la extensión de la lógica capitalista a nivel mundial y en todas las esferas de la sociedad. Al referirse a la etapa posfordista de acumulación flexible del capitalismo Beaud, así como otros autores [Boccara 2007 (a); Briones 2005 (b); Dardot y Laval 2010; Somers 2010 entre otros], hacen hincapié sobre la especificidad del neoliberalismo o el neo-utilitarismo como nueva racionalidad dominante. Lejos de limitarse a la esfera económica esta racionalidad extiende a todos los dominios de la sociedad y del estado la lógica de la competencia y de la maximización de la utilidad.

Planteamos que es durante los años de la posdictadura se ha ido desplegando un nuevo gobierno de lo étnico o etno-gobierno. Asimismo, una nueva problematización de la nación (desde ahora multicultural) y de la sociedad (formada por *homo economicus* racionales) ha ido emergiendo. De suerte que si bien hasta hace pocas décadas no existía, en el sentido estricto de la palabra, cuestión étnica en Chile, esa cuestión se ha ido imponiendo rápidamente como una evidencia.

Ahora bien, antes de explayarnos sobre esta nueva cuestión étnica y sus relaciones con las lógicas sociales llamadas nacionalismo y neoliberalismo, hace falta entregar algunos elementos relativos al contexto en el que emerge una nueva inteligibilidad del mal llamado “problema indígena”. Si tuviéramos que resumir diríamos que el contexto socio-económico y político-ideológico en el que se va configurando esta nueva cuestión étnica se caracteriza por:

La apertura de las nuevas fronteras de capitalismo global mediante la firma de múltiples tratados de libre comercio, la consolidación de *clusters* (forestal, minero, salmonero, turístico) en territorios habitados por indígenas y la perpetuación del modelo agro-exportador y privatizador que se originó durante los años de la dictadura.

El asentamiento de una visión y división del mundo social de índole neoliberal que tiende a responsabilizar a los agentes sociales, a tratar a las comunidades como pequeñas empresas, a generalizar las relaciones de mercado que llegan a ser unos elementos esenciales del tejido social, a flexibilizar y precarizar el mercado laboral y a someter la sociedad a la economía.

La emergencia y consolidación de un movimiento social indígena nacional y transnacional, sobre todo mapuche, que manifiesta la especificidad de su experiencia histórica de pueblo nativo dominado y colonizado, poniendo en tela de juicio el proceso de territorialización de la nación chilena y rompiendo con la mitología nacional y nacionalista mono-cultural y racista [Boccaro, 2006 y 2002; Correa, Mella, 2010].

Se trata pues para nosotros de aprehender la cuestión étnica al preciso momento en que se inscribe en lo político. En otras palabras, daremos cuenta de lo que llamamos el gobierno étnico, siguiendo en ello tanto a Michael Goldman que habla de eco-gobierno [2005] como a Didier Fassin [2010] que analiza el gobierno humanitario. Nos interesa entender como la política traduce unas desigualdades sociales y económicas en términos de diferencias étnico-culturales y que tipo de respuestas el gobierno nacional ofrece a los problemas de las poblaciones indígenas rurales.

Con respecto a ello, observamos que a partir de principios de los años 1990 aparece en Chile un nuevo lenguaje para calificar los problemas socio-económicos, sus consecuencias sobre los individuos y las soluciones que se les podría dar. En el caso específico de la llamada “cuestión indígena”, los problemas se encuentran relacionados con la exclusión y la falta de sensibilidad a la diferencia



cultural. Es así como va dibujándose una nueva “configuración semántica” que hace existir lo étnico como problema [Fassin, 2010, p. 39]. Esta configuración se organiza alrededor de las nociones de exclusión, negación de la diferencia cultural, desempoderamiento, paternalismo y asistencialismo en su vertiente negativa y de las de capital social y cultural, empoderamiento, fortalecimiento institucional, patrimonio cultural, participación y responsabilización en su vertiente positiva.

Cabe precisar que existen por lo menos dos configuraciones semánticas o dos diagramas de poder/saber para abordar la nueva cuestión étnica en el Chile de la posdictadura. Una que pone el acento sobre la participación, el empoderamiento, la valoración de la cultura indígena y el aporte de las “etnias originarias” a la modernización del país y que se despliega mediante dispositivos dialógicos. Otra que se organiza alrededor de las nociones de estado de excepción, de arqueo-terrorismo, de represión y que remite al concepto más amplio de seguridad interior del estado y a la noción de crimen de *lesa* nación. Estas dos configuraciones contribuyen a dibujar una territorialidad diferenciada dentro de la misma nación: un territorio pacífico y pacificado de los indios buenos o clientes exóticos por un lado, y un territorio de frontera, bélico, el de los indios terroristas sometidos a la ley de seguridad interior del estado, por el otro.

Es así como en la nueva cuestión étnica tiende a operar una doble diferenciación, interna y externa. La interna entre, por un lado, los indios buenos o “permitidos” [Hale, 2004]² y, por el otro, los indios malos, el bajo pueblo indio no domesticado radicado en lo que se va dibujando cada vez más como los márgenes del capitalismo global. La otra, externa, entre los “otros internos” o indios nacionales y los “otros externos” o indios extranjeros. Esta doble diferenciación es efectiva tanto por lo que incluye como por lo que excluye, tanto por lo que va creando vía sus prácticas y discursos performativos como por lo que invisibiliza, oculta o desestructura. El proceso de territorialización de la nación que se despliega en la era del multiculturalismo neoliberal implica nuevos cortes en el cuerpo social de la nación y nuevas fronteras y límites etno-nacionales, participando así de la re-imaginación de la nación chilena así como de la reconfiguración de las prácticas y representaciones estatales. Lo notable de este proceso es que las territorialidades diferenciadas se encuentran determinadas por fuerzas económicas e ideológicas globales que tienden a hacer pensar que donde termina la lógica de mercado y la cultura neoliberal, empieza la barbarie, el caos.

En la era del multiculturalismo, lo étnico se encuentra puesto en palabras y en imágenes. Las relaciones sociales se expresan cada vez más en el léxico de

2. Charles Hale es uno de los primeros estudiosos en haber llamado la atención sobre las conexiones entre multiculturalismo y neoliberalismo [Hale, 2002, 2005]. Según él, el multiculturalismo tiende a definir la figura de un nuevo indígena legítimo y legal, el *indio permitido*, que no amenaza la jerarquía socio-racial y no pone en tela de juicio las relaciones de producción capitalistas y los mecanismos de extracción de la plusvalía.

la “antropología”. El problema étnico en Chile pareciera radicar desde hora en el hecho de que no se hubiese valorado a las culturas diferentes. Se pregona *ad nauseam* que Chile es un país multicultural y pluriétnico que ha tardado en reconocerse como tal. Entender eso es, según el discurso ahora dominante, encaminarse hacia la resolución del problema social y nacional de la integración, de la modernización y de la entrada de Chile en la modernidad del primer mundo. Lo que en otro periodo se expresó en los términos de la explotación o del peso de unas tradiciones anticuadas, se expone ahora en el vocabulario de la diferencia cultural valorizada. En lugar de poner el acento sobre la usurpación de las tierras indígenas, de las externalidades del modelo económico agroexportador, de las relaciones de los minifundistas con los mercados locales o del trabajo asalariado de los comuneros indígenas y de la extracción de plusvalía, se evoca la necesidad de valorar a las culturas indígenas y “ayudar al indígena a que se auto-ayude”, a que encuentre su lugar en los nichos de mercado. El indígena sufre, no por culpa de los mecanismos del mercado global o de la violencia brusca y brutal de las fuerzas policiales que aseguran *the rule of law*. No es “atrasado” porque ha quedado atrapado en una tradición cultural llena de supersticiones y envidias. No está integrado porque ha sido excluido del mercado y no ha podido sacar provecho de sus ventajas comparativas. Del anti-indigenismo del siglo diecinueve y de buena parte del veinte que afirmaba que la cultura representaba un peso que impedía al indio entrar en la modernidad, se ha pasado a un neo-indigenismo que mantiene que la cultura tradicional es un *asset* (activo) [Boccaro, 2010 (b), 2007 (a)]. Una cultura obviamente exotizada, arcaizada, tradicionalizada o inmemorializada a la vez que nacionalizada mediante el asentamiento de múltiples dispositivos de patrimonialización, integración al mercado de la salud intercultural o de incorporación a la etnoburocracia de estado.

Frente a este nuevo escenario, dos posturas dominantes han sido adoptadas por los científicos sociales y los protagonistas de las nuevas luchas etnopolíticas. Una primera ve en los discursos etnicistas una simple descripción de la realidad. Es una perspectiva que podríamos llamar *culturalista*. Una segunda postura consiste en decir que el discurso sobre la etnicidad es un artefacto que revela la tendencia de nuestra época a la exageración de las particularidades. Llamaría esta posición la *constructivista-artificialista*.

Ahora bien, para escapar al esencialismo de la primera perspectiva y al cinismo de la segunda, nos parece que hay que adoptar una tercera aproximación que tome en serio las conexiones entre poder, cultura y etnicidad sin perder de vista el contexto económico en el que se despliegan estos nuevos diagramas de poder/saber. Entre los etnicistas que consideran que las culturas e identidades indígenas son más fuertes que nunca y los artificialistas que afirman que los indígenas “juegan al indio” para sacar provecho de las nuevas ventajas políticas y económicas existentes en los mercados públicos y privados, existe una tercera



postura que consiste en interrogarse sobre la manera como la etnicidad ha llegado a imponerse con tanta eficacia en nuestro universo semántico y en el espacio público.

Con el fin de proporcionar un ejemplo concreto de los procedimientos mediante los cuales opera esta nueva lógica de gestión de la diferencia en la democracia multicultural de libre mercado, evocaremos a continuación el proceso de patrimonialización de la cultura indígena que se ha ido desarrollando en Chile en los últimos diez años³. Este estudio de caso nos llevará a plantear algunas consideraciones de orden más generales con respecto de la naturaleza del proyecto multicultural y de sus vínculos con el nacionalismo y el neoliberalismo.

Nacionalizar y territorializar a través de la patrimonialización

Desde 1925 por ley el Consejo de Monumentos Nacionales (CMN) es la institución estatal encargada de declarar, definir, proteger, conservar y poner en valor el patrimonio cultural de Chile. A través del estudio de la historia de esta institución durante los últimos diez años, se puede ver como se construye el proceso de patrimonialización de lo indígena, de nacionalización de los pueblos indígenas y de territorialización de la nación. A lo largo de estos años esta institución ha ido desarrollando múltiples estrategias y líneas de trabajo orientadas a desplegar e instalar un discurso a través del cual se construye e imagina a Chile como una nación multicultural. Algunas de estas estrategias son: el uso y visibilización de la arqueología, el cambio y la ampliación de la noción de patrimonio, el descentramiento institucional y designación de Consejos Asesores, el Programa de Patrimonio Mundial, la formación del Área de Patrimonio Indígena y la celebración del Día del Patrimonio. En este contexto, el Consejo se ha constituido en una institución de control de la diferencia, de redefinición de la relación de los indígenas con su pasado, de nacionalización de su memoria y de mercantilización de su cultura, así como en agente central y hegemónico de las luchas por el control del patrimonio [Ayala, 2008].

Es en 1970, durante el gobierno del Presidente Eduardo Frei Montalva, que se promulga la Nueva Ley de Monumentos Nacionales (17.288), la cual define a esta institución como un organismo técnico dependiente del Ministerio de Educación, a través del cual el Estado ejerce la tuición y protección de los Monumentos Nacionales. Mediante este cuerpo legal se define qué debe patrimo-

3. Cabe precisar que la misma tecnología de poder y los mismos procedimientos informan la constitución de los campos de la salud y educación intercultural, dos espacios que participan también de la emergencia de la nueva cuestión étnica en el Chile de la posdictadura [Boccaro, 2007 (a); Boccaro, Bolados, 2010].

nializarse y qué no, qué debe protegerse y qué no, al establecer seis categorías de Monumentos Nacionales: Históricos, Públicos, Arqueológicos, Paleontológicos, Santuarios de la Naturaleza y Zonas Típicas. A partir de este período el Estado consolida una mayor vigilancia sobre la arqueología, en especial a partir de una normativa legal que plantea que “por el sólo ministerio de la ley son Monumentos Arqueológicos de propiedad del Estado los lugares, ruinas, yacimientos y piezas antro-po-arqueológicas que existen sobre o bajo la superficie del territorio nacional” [Título V, Artículo 21°]. Con esta normativa, los vestigios materiales del pasado de los pueblos indígenas son regulados y controlados por el Estado, el cual además se define como su propietario, pudiendo interpretarse este hecho como uno de los dispositivos más tempranos de apropiación del pasado indígena y de territorialización de la nación a través de su declaración como Monumentos Nacionales. Paralelamente a esto, es en estos años que se impulsa la profesionalización de la arqueología en la Universidad de Chile, hecho que parece vincularse tanto con el reconocimiento estatal a su aporte científico como con su valoración como herramienta eficaz en la construcción de la historia nacional (Kohl, 1998; Díaz-Andreu 2001).

Ahora bien, el CMN se consolida recién desde la vuelta a la democracia a partir de 1990. Lo que pareciera vincularse con la inclusión del patrimonio cultural en la Ley Indígena (1993) y la Ley de Bases del Medio Ambiente (1994), lo cual conlleva una serie de rearticulaciones al interior del CMN, así como un incremento de sus atribuciones, responsabilidades y actividades. Este proceso impulsa una serie de cambios en la arqueología ya que estos profesionales – en su calidad de expertos del pasado y del patrimonio indígena – transitarán desde su rol de investigadores vinculados al ámbito académico y museológico al de técnicos o consultores asociados a proyectos de desarrollo minero, inmobiliario, hotelero y turístico, muchos de los cuales se localizan en territorios indígenas. Asimismo, los arqueólogos consolidan su rol de productores y difusores del discurso científico legitimado y autorizado por el Estado en talleres, reuniones y proyectos de educación y capacitación patrimonial como la Escuela Andina⁴.

A diferencia de la orientación previa marcadamente monumentalista de las declaraciones de Monumentos Nacionales y en correspondencia al discurso político multicultural, se amplía la noción de patrimonio y se consideran una serie de bienes tangibles e intangibles que merecen ser integrados a las nuevas concepciones del patrimonio chileno. Proceso que a su vez hace eco de los planteamientos realizados por agencias internacionales vinculadas al patrimonio cultural como

4. La Escuela Andina es una iniciativa pedagógica llevada a cabo en el Instituto de Investigaciones Arqueológicas y Museo de la Universidad Católica del Norte en San Pedro de Atacama. Iniciada a principios de los años 2000, tiene como meta difundir, entre los habitantes de Atacama –principalmente Atacameños– los conocimientos generados por los científicos sociales (arqueólogos, antropólogos, historiadores) que han trabajado en la zona.



UNESCO e *International Council of Monuments and Sites (ICOMOS)*⁵. En este contexto, una de las actuales definiciones de patrimonio cultural difundidas por el Consejo es la que se entrega en folletos orientados a las poblaciones indígenas: “Es el conjunto de bienes materiales e inmateriales, testigos o testimonios, vinculados a hechos, episodios, personajes, formas de vida, religión, trabajo, usos y costumbres que ilustran el pasado también el presente y que grafican la identidad de una nación” [CMN, *Folleto patrimonio cultural indígena*, 2007]. Este cambio en la noción de patrimonio es confirmado por el tipo de Monumentos Nacionales declarados en los últimos años, los cuales corresponden a edificios públicos y privados, iglesias, capillas, poblaciones y barrios en sectores urbanos, estadios, pueblos, salitreras, escuelas, hospitales, plazas, calles y pasajes, ex centros de tortura y detención, mercados, documentos de archivos, películas, bibliotecas, murales, funiculares, bombas, locomotoras, trolebuses, naves, complejos religiosos y ceremoniales mapuches, cementerios mapuches, islas, salares y parques. Cabe mencionar, que entre los años 1997 y 2008 se declararon alrededor de 326 Monumentos Nacionales en todo Chile, es decir, más del doble de las declaraciones realizadas anteriormente durante esa misma cantidad de años.

Por otra parte, se genera lo que podría considerarse un dispositivo de territorialización nacional a través de la constitución de *Consejos Asesores* en cada región desde 1996. Esto se lleva a cabo por medio de la creación de Consejos Asesores de nivel comunal, provincial o regional, así como con el aumento de Visitadores Especiales a lo largo y ancho del país. Si bien por Ley el Consejo es una institución de carácter centralizado que funciona en Santiago, estas instancias se crean debido a que “...el Consejo ha enfrentado la necesidad de tener presencia en todo el país y de desconcentrar sus funciones...” [Simonetti, 2005, p. 102]. Cada Consejo Asesor se encuentra presidido por la máxima autoridad de la unidad territorial: Intendente, Gobernador o Alcalde. De esta forma, no solamente se usa la distribución (mapeo) y definición de los Monumentos Nacionales como una estrategia de territorialización, sino que también el nombramiento de Consejos Asesores va dibujando y marcando los límites espaciales de la nación chilena.

El fuerte vínculo existente entre soberanía, nación y patrimonio se refleja claramente en la voluntad de la Presidenta concertacionista, Michelle Bachelet, al plantear: “Nuestro pasado nos construye como país y nos hace ser quien somos en el presente y nos permite proyectarnos al futuro. Por esta razón el programa de

5. *El International Council of Monuments and Sites* es una organización no gubernamental creada en 1965. Tiene como meta coordinar los esfuerzos internacionales en pos del estudio, la documentación, la preservación y de la puesta en valor del patrimonio cultural de la humanidad. Para tener una idea de la evolución de las concepciones de esta organización con respecto de lo que es patrimonio y de su evolución del monumentalismo a la toma en cuenta del patrimonio cultural tangible e intangible, véase *The Icomos Charter for the Interpretation and presentation of cultural heritage sites* (2008, http://www.international.icomos.org/charters/interpretation_f.pdf).

gobierno de la Presidenta contempla una política cultural enfocada en el rescate de nuestro pasado. Rescate que nos permitirá definir un horizonte común con sentido, pero también con esperanzas” [*Programa de gobierno de Michelle Bachelet 2006-2010*]. La misma vinculación entre patrimonialización y construcción del imaginario nacional se observa en las palabras del Ministro de Obras Públicas, Sergio Bitar, quien, al referirse al Programa de Puesta en Valor Patrimonial del gobierno de Bachelet afirma: “El mandato de la Presidenta Michelle Bachelet va a dejar el mayor legado en la historia en materia de financiamiento para la recuperación, restauración y conservación del patrimonio nacional” [*La Hora del País*, 1 de junio de 2009]. Asimismo detalla que este plan está en marcha desde el año 2008 hasta el 2012 y busca reparar más de 350 recintos patrimoniales a lo largo de todo Chile. Dicho programa cuenta con una inversión de más de US\$130 millones, provenientes de un crédito con el BID en un 80 % y un 20 % de los Gobiernos Regionales e iniciativas locales.

El fortalecimiento del Consejo de Monumento Nacional

Volviendo ahora al CMN observamos que es sobre todo durante el tercer gobierno de la Concertación (Ricardo Lagos, 2000-2006) que se fortalece e impulsa el *Programa de Patrimonio Mundial* de esta institución, internacionalizando así sus funciones y obteniendo una serie de recursos externos para la conservación patrimonial. En efecto, la Convención del Patrimonio Mundial, Cultural y Natural, aprobada por la UNESCO en 1972, fue ratificada y promulgada por Chile como Ley de la República en 1980⁶. En este contexto, el CMN como organismo técnico encargado de la tuición y conservación de los bienes patrimoniales protegidos dentro la Ley 17.288, también es la entidad responsable de la aplicación de la Convención del Patrimonio Mundial en lo que atañe al patrimonio cultural. Es por ello que debe responder al mandato de “identificar, proteger, conservar, rehabilitar y transmitir a las generaciones futuras aquellos bienes patrimoniales cuya relevancia y características de singularidad los hagan tener un valor universal” [*Documentos internos CMN*, 2004, p. 14-15]. Junto con esto, desde el año 2003 Chile es parte del Comité del Patrimonio Mundial de la UNESCO⁷, por lo que el CMN adquirió mayor responsabilidad en el ámbito internacional.

De acuerdo a documentos del Consejo, el hecho de que un bien patrimonial sea Sitio del Patrimonio Mundial implica varios y diversos beneficios que van

6. Decreto Supremo n°259 del Ministerio de Relaciones Exteriores publicado en el Diario Oficial del 12.05.1980.

7. Entre las atribuciones de este comité es importante mencionar: aprobar la inscripción de sitios a la Lista, supervisar su estado de conservación, decidir políticas y promover el patrimonio.



desde el reconocimiento a nivel mundial del patrimonio nacional, pasando por la posibilidad de acceder a asistencia técnica y financiera, hasta constituirse en un relevante factor de desarrollo. Esto último se relaciona con el impulso que otorga este reconocimiento internacional a las actividades turísticas, lo que se observa claramente en Isla de Pascua y Valparaíso, donde el éxito de la industria cultural se ha reflejado en inversiones inmobiliarias, la apertura de negocios hoteleros, restaurantes y agencias de turismo.

Como se ha venido planteando en debates internacionales liderados por científicos sociales y representantes de los pueblos indígenas, las listas de sitios postulados al Patrimonio Mundial evidencian otra forma de control, definición y apropiación del pasado indígena aunque esta vez a nivel global [Scham, 2008; Sudharshan, 2008]. Esto debido a que son los Estados y los organismos internacionales los que definen y legitiman qué es lo que representa “mejor” a una nación determinada y a la humanidad en general, así como porque la designación de Patrimonio Mundial conlleva sobreponer otra forma de propiedad, en este caso universal, sobre la propiedad de los pueblos indígenas, la cual en muchos casos tampoco es reconocida a nivel nacional⁸. Por ello, se ha catalogado a las declaraciones de Patrimonio Mundial como una “nueva forma de colonización”, opinión compartida por el Encargado de Asuntos Indígenas del CMN en cuanto a la participación de Chile en la postulación del *Qapac Ñam*⁹.

Siguiendo con esta institución, en 1996 se formalizan las relaciones entre el CMN y la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI), a través de la firma de un convenio de cooperación para trabajar estrategias y proyectos conjuntos relativos al patrimonio cultural de los pueblos indígenas. Para ello fue “vital comprender que el desafío era común y que unidos lograrían mejor los fines de las respectivas legislaciones que crearon y normaron estas instituciones”¹⁰ [Cabeza *et al*, 2006, p. 134]. De acuerdo a la página web del CMN, el objetivo de este convenio es desarrollar una “política nacional de protección, fomento y desarrollo, del Patrimonio Cultural de los Pueblos Indígenas de Chile”, que incluye el reconocimiento, respeto y protección de las culturas indígenas y obliga a la coordinación de las entidades gubernamentales competentes, y la participación de la comunidad involucrada. En sus primeros años este convenio se materializó

8. Cabe mencionar que la primera designación como Patrimonio Mundial recayó en Isla de Pascua (1995), la cual a su vez fue declarada tempranamente como Monumento Nacional (1935) para reforzar la soberanía chilena en ese territorio, según consta en las actas institucionales de ese año.
9. Se trata de la red de caminos construida durante el periodo Incaico. Un vasto proyecto de conservación del *Qapac Ñam* o del Camino del Inca propuesto por los países andinos (Chile, Bolivia, Perú, Argentina, Ecuador, Colombia), está en curso de evaluación por la UNESCO para ser declarado Patrimonio Mundial de la Humanidad.
10. La Ley n°17288, de 1970, sobre Monumentos Nacionales y la Ley n°19 253, de 1993, de Pueblos Indígenas.

a través de la puesta en marcha de proyectos de administración de sitios arqueológicos en la región atacameña, así como en la implementación del programa de educación patrimonial Escuela Andina [Ayala, 2008]. En ambos casos los arqueólogos, junto con agentes del Estado, lideraron la instalación del proceso de patrimonialización en esta zona. Asimismo, enfatizando su rol de “expertos en el pasado”, fueron llamados a definir, mediante métodos científicos, la legitimidad de las demandas indígenas. Proceso que también se relaciona con una diferenciación entre los “indios buenos”, es decir, aquellos que conocen y valoran su propia historia contada desde la arqueología y los “indios malos” que destruyen, no se preocupan y venden su patrimonio y critican a la arqueología.

El año 2001 se produce otro cambio en el CMN ya que se crea el Área de Patrimonio Cultural de los Pueblos Indígenas, al hacerse “necesario ampliar la mirada e incluir el legado vivo e intangible de los pueblos originarios en el patrimonio cultural de carácter monumental de la nación, debido a que el Estado ha avanzado en la comprensión en el marco de los derechos culturales patrimoniales de nuestros pueblos, como elementos positivos que enriquecen el acervo cultural de la nación” [Página Web del CMN]. En este sentido, se cita el Título I, Párrafo 1º, Artículo 1º de la Ley Indígena en el cual se plantea que “Los indígenas de Chile son los descendientes de las agrupaciones humanas que habitaron el territorio nacional desde tiempos precolombinos... El Estado valora su existencia por ser raíz esencial de la nación chilena...”. Según lo planteado oficialmente por el CMN, esta declaración del Estado permite reinterpretar los contenidos de la Ley 17.288 de Monumentos Nacionales, y avanzar en el reconocimiento positivo de la creación artística, científica y cultural, tanto tangible como inmaterial de los indígenas del país. De acuerdo al discurso institucional, el Encargado de esta Área es contratado para ser el “interlocutor con las comunidades”, en un contexto de discusión mayor referido a la “participación ciudadana” en el Consejo, ya que desde mediados de los años noventa se comienza a establecer vínculos con la llamada sociedad civil y otras instituciones de carácter público o privado. Este énfasis en la “participación ciudadana” se enmarca tanto en la lógica de integrar a diferentes comunidades en la construcción, protección y conservación de los bienes culturales, como en la necesidad de buscar recursos económicos para estos fines.

Después de afirmar que el Patrimonio Cultural “grafica la identidad de la nación”, el CMN y la CONADI entregan la siguiente definición de Patrimonio Indígena:

“Todo aquello que los pueblos han aprendido a realizar en el tiempo, en ese andar, se ha desarrollado valores culturales, formas particulares de interpretar el mundo y formas distintas de relacionarse con el entorno. Por nombrar algunos valores patri-



moniales: la religión Mapuche, sus ceremonias como el *nguillatun*¹¹, el idioma de *mapuzugun*¹², los instrumentos musicales, los símbolos mapuche, la joyería mapuche, las formas de cantar el *ülkantun*¹³, el *tayil*¹⁴, la tradición de arte del telar. También los saberes como el uso de las plantas medicinales, las técnicas de producción agrícola, las formas de preparación y conservación de alimentos. En definitiva todo aquello que nos permite sentirnos y sabernos pertenecientes a un pueblo determinado y proyectarnos al futuro con esa conciencia” [*Folleto patrimonio cultural indígena*, CMN, 2007].

De acuerdo al Encargado del Área, los lineamientos seguidos hasta el momento en temática patrimonial indígena son una respuesta a demandas planteadas por las propias comunidades, las que son recogidas y respondidas por el Estado de acuerdo a lo que la legislación permite. Esto fue confirmado por el director de la CONADI al afirmar: “Siempre demandaban ellos (los mapuches) compra de territorio, de tierras, ellos hablaban de tierras, pero ahí nos dimos cuenta nosotros que más que la tierra, también tiene que ver con tierra asociada a cultura, y ahí visualizamos esa necesidad y la tomamos del presupuesto...”¹⁵.

Si bien en un principio el Consejo focalizó su trabajo sobre el patrimonio indígena en la región atacameña, desde la apertura de su área de asuntos indígenas se enfocó en el caso mapuche, donde su labor ha estado dirigida a la definición y catastro de Complejos Religiosos y Ceremoniales en las Regiones del Bío-Bío, la Araucanía y Los Lagos. Inicialmente se contaba con dos mil antecedentes al respecto, por lo que se vieron en la necesidad de hacer un muestreo de quinientos lugares, de los cuales seleccionaron el once por ciento. De acuerdo al CMN, estos Complejos Religiosos y Ceremoniales son lugares compuestos por *nguillatuwe*¹⁶, *menoko*¹⁷, *tren-tren*¹⁸, *eltun*¹⁹ y otros elementos que están alrededor de los mismos. Se relata que en un principio estos complejos fueron identificados a partir de los cementerios indígenas, que eran “nuestra ventana de ingreso a esos territorios”, ya que en definitiva era “lo que va quedando como evidencia superficial” y desde los cuales se redescubrieron los antiguos complejos ceremoniales mapuches. Actualmente el Área de Patrimonio Indígena del CMN cuenta con fotografías, fichas y comentarios de cada complejo, así como levantamientos topográficos a

11. Ceremonia religiosa y agraria del pueblo mapuche.

12. Idioma del pueblo mapuche, literalmente el habla (*zugun*) de la tierra (*mapu*).

13. Cantos.

14. Cantos de los chamanes.

15. Entrevista realizada por los autores en 2008.

16. Espacio ceremonial en que se realiza el *nguillatun*.

17. Espacio húmedo en el que moran los dueños del agua.

18. Cerros tutelares.

19. Funerales o Cementerios mapuche.

partir de los cuales se hizo un set de mapas a nivel comunal, provincial y regional, al que se suma otro con un panorama general de distribución de todos estos lugares en el sur de Chile. El año 2001 se institucionalizó por primera vez en Chile un Complejo Religioso y Ceremonial mapuche al declararlo Monumento Histórico, el cual está compuesto por un *nguillaturwe*, un *menoko* y un *eltun*.

Uno de los aspectos que no deja de llamar la atención sobre la política indígena del CMN es que a pesar de la gran demanda patrimonial existente de parte de los pueblos indígenas, el Área de patrimonio Indígena está compuesta solamente por el Encargado que dice no dar abasto para cubrir todas sus tareas. Asimismo, los fondos destinados a su funcionamiento son mínimos y el Área debe funcionar fundamentalmente con el financiamiento conseguido a través de proyectos con la CONADI u otras instituciones. A lo que se suma que se observa una escasa vinculación de la misma con las comisiones temáticas del CMN, por lo que no hay una articulación de sus funciones con el resto de la institución. En este sentido, la “participación” indígena en el CMN parece responder a una “participación sin participación” coherente con lo que se observa en otros campos como el de la salud intercultural [Boccaro, 2007 (a); Boccaro y Bolados, 2010; Bolados, 2009].

La patrimonialización en acto : el Día del Patrimonio

Otro dispositivo central en este proceso de nacionalización/patrimonialización es la conmemoración del Día del Patrimonio, el cual representa, sin lugar a duda, una de las estrategias más novedosas y exitosas del CMN en la implementación y legitimación del discurso patrimonial. Si bien fue creada el último año del gobierno de Eduardo Frei (1994-2000), es recién durante los inicios del mandato de Ricardo Lagos (2000) que esta “celebración nacional” se establece por Decreto Supremo N° 252. Se trata de una línea de acción que se gestó considerando experiencias similares en otros países sudamericanos y europeos, donde se instauró también como una iniciativa para la participación ciudadana y el fortalecimiento de la identidad nacional. Nunca antes se había desplegado de esta manera el discurso patrimonial en Chile, ya que esta celebración es difundida masivamente a través de diferentes medios de comunicación. Es una estrategia de alto impacto social, ya que a lo largo de todo el mes de mayo se difunde el discurso patrimonial, los “valores propios del país” y concepciones oficiales de “lo digno de ser guardado y protegido”, así como las funciones de instituciones como el CMN y la Dirección de Archivos Bibliotecas y Museos (DIBAM). Para el CMN se trata de una celebración que ha adquirido el carácter de una “tradicición” fuertemente posesionada en el imaginario nacional, la cual a su vez ha alcanzado un rol central dentro de las gestiones del Consejo, a tal punto de considerar su realización como una de sus principales funciones institucionales.



Asimismo, se podría decir que en sus diez años de existencia, esta conmemoración se ha constituido como otra estrategia estatal de territorialización de la nación y de nacionalización del territorio, ya que si bien comenzó como una actividad circunscrita a la ciudad de Santiago, desde el año 2001 “tiene carácter nacional; no sólo tiene lugar en todas y cada una de las regiones del país, sino que se celebra en las grandes ciudades tanto como en localidades pequeñas y apartadas” [*Documentos Internos del CMN*, 2005]. Junto con esto, se observan títulos de prensa como “Celebración masiva a lo largo de todo Chile”, a los que eventualmente se suma la publicación de mapas asociados a las actividades vinculadas con el Día del Patrimonio en todo el “territorio nacional” [*Las Últimas Noticias*, 25 de mayo de 2001]. Un ejemplo de este tipo de recursos lo constituye el poster del Día del Patrimonio 2007 en el cual se reproduce un mapa de Chile con la especificación “Autorizada su circulación por resolución N° 133 del 27 de abril de 1997, de la Dirección Nacional de Fronteras y Límites de Estado”.

Según funcionarios del Consejo, se trata de un día en el que “todos los chilenos podemos conocer y valorar nuestro patrimonio, nuestra historia” con la colaboración de instituciones públicas, privadas y académicas que se suman a este “festejo” en todo el país. Sin duda, es uno de los dispositivos materiales más eficientes en el fortalecimiento de la identidad nacional, es decir, en la construcción de la comunidad imaginada llamada Chile a través de monumentos históricos, arqueológicos, públicos y zonas típicas, los cuales, como recursos nemotécnicos, rememoran constantemente el pasado e historial nacional al constituirse en lugares de memoria para los chilenos. Asimismo, en reiteradas ocasiones se intercambian como si fueran sinónimos los conceptos de “Patrimonio Cultural” y “Patrimonio Nacional”, dando cuenta de la estrecha vinculación que establece la sociedad entre este concepto y la reafirmación de la identidad nacional. Siguiendo con esto último, en el marco de la celebración del Día del Patrimonio, Ricardo Lagos destacó la necesidad de resaltar los “valores del legado cultural forjado por la historia nacional”, además de plantear que: ... nunca el desarrollo de un país es completo si no hay un avance cultural basado en sus raíces, en su historia y en sus valores, que es lo que nos debe hacer permanecer como sociedad y como nación” [*Diario la Hora*, 29 de mayo de 2000]. Asimismo, reforzando la efectividad de este mecanismo de construcción de la comunidad nacional chilena al referirse al éxito de esta celebración en años posteriores, Michelle Bachelet planteó “estoy muy contenta y espero que toda la gente que hoy está yendo a distintos lugares, no sólo en la Región Metropolitana, sino a lo largo de todo el país, pueda gozar de aquello que es de todos los chilenos: nuestro patrimonio” [*El Mercurio*, 25 de mayo de 2008]. Junto con esto, en los últimos años se ha comparado al Día del Patrimonio con fiestas patrias, tal como lo expresó a la prensa escrita la Directora de la DIBAM: “Hoy pudimos ver una real fiesta ciudadana. Este día se ha transformado en un segundo 18 de septiembre para todo el país” [*El Mercurio*, 1 de

junio de 2009]. Lo cual es reforzado además por el último poster alusivo a esta conmemoración, en el cual se reproduce una imagen de las “Fiestas Patrias en Santiago, ca. 1860”, que acompaña el slogan de esta décima versión: “La Fiesta del Patrimonio”. Estos significados y valores difundidos por funcionarios e instituciones estatales también son reproducidos por los medios de prensa al describir los objetivos de esta celebración: ... potenciar el arraigo de la ciudadanía con las construcciones más representativas de la historia nacional. También constituye una oportunidad para que la sociedad tome conciencia sobre la vulnerabilidad de esta herencia y la responsabilidad que implica su protección” [*La Tercera*, 26 de mayo de 2001]. Recordemos, además, que el proceso de patrimonialización también conlleva la legitimización de continuidades con el pasado anterior a los orígenes de la nación, lo cual se refleja en algunos artículos de diario: “Dentro del patrimonio cultural debemos destacar todas las obras que han realizado nuestros antepasados, a través de los períodos prehispánicos, hispánico-colonial y republicano”. Para otras autoridades la importancia de esta festividad, además de crear conciencia histórica, arquitectónica y patrimonial, es establecer vínculos con actividades comerciales como el turismo²⁰. En este sentido, la entonces secretaria regional ministerial de gobierno, Katrina Sanguinetti, dijo que el Día del Patrimonio tiene el objetivo de “brindar actividades culturales en la región de Valparaíso, fortaleciendo así un circuito turístico cultural que genere un capital humano más participativo en el desarrollo y crecimiento de la zona” [*El Expreso Viña del Mar*, 25 de mayo de 2001]. Esta visión del patrimonio ligada al mercado turístico y cultural, es una característica del proceso de patrimonialización de los últimos 15 años, en circunstancias que el mismo CMN promueve el manejo y gestión local del patrimonio como oportunidad de desarrollo económico de sectores antes marginales. Uno de los mensajes más reiterados en los afiches, folletos y trípticos del Día del Patrimonio es “Monumentos Nacionales, la memoria de Chile”, con lo cual se refuerza el vínculo entre estos bienes culturales y el pasado de la nación. El último de los cuales se construye materialmente a través de la declaración de Monumentos Históricos, Públicos, Arqueológicos y Zonas Típicas, muchos de los cuales son visitados durante esta conmemoración y cuyas fotografías son reproducidas en la papelería repartida. De este modo, tanto en el discurso como en las imágenes se fija la noción de los bienes que el Estado define y legitima como patrimonio nacional, se objetiva la idea de aquello “digno de ser guardado”, observándose así la representación del Estado chileno a través de monumentos y diferentes prácticas sociales.

Si bien en la región metropolitana la representación del patrimonio indígena es muy marginal en el Día del Patrimonio, en las regiones con presencia indígena esta celebración se traduce en clave étnica. Es así que en San Pedro de Atacama la

20. *El Mercurio de Valparaíso*, 25 de mayo de 2001.



ceremonia organizada por la Municipalidad y el Museo Arqueológico Gustavo Le Paige, el año 2009, estuvo cargada de símbolos y discursos que realzaban el “patrimonio andino” y la importancia de la herencia cultural de “nuestras etnias originarias” y “la participación indígena en el patrimonio”. De este modo, el despliegue del proceso de patrimonialización/nacionalización del pasado indígena en este territorio, estuvo orientado por palabras como las del Intendente, Cristian Rodríguez, quien manifestó que junto con conmemorar el “Día Nacional del Patrimonio” se celebra el “Día del Patrimonio Andino, instancia donde expresamos nuestra valoración más profunda, a las obras y el legado de nuestros pueblos originarios, a nuestros antepasados atacameños, quechua, coyas, aymaras, changos y otros pueblos más”.

Como parte de esta misma celebración, después de visitar las nuevas oficinas del CMN, el programa del Día del Patrimonio se trasladó al Museo Arqueológico de San Pedro de Atacama, el cual actualmente es representado en sus discursos oficiales como un espacio abierto al diálogo, orientado a diversificar sus relaciones con las comunidades atacameñas y a generar espacios de participación. Apertura que ha sido materializado a través de la ejecución de la Escuela Andina (desde 2002), la creación de la Unidad de Relaciones con la Comunidad Atacameña (desde 2004) y el retiro de los cuerpos humanos de la exhibición permanente (2007), aspectos destacados en esta ocasión por su Director. De este modo, esta institución que durante los años 1990 recibió fuertes críticas de parte de líderes atacameños por la exclusión de las comunidades indígenas, actualmente difunde un discurso coherente con el multiculturalismo de estado y el proceso de patrimonialización, el cual al mismo tiempo que exalta el respeto por las diferencias culturales invisibiliza las relaciones de desigualdad entorno a la propiedad, manejo y toma de decisiones en relación al patrimonio arqueológico. Un ejemplo concreto en este sentido es que el discurso de retiro de los cuerpos humanos de la exhibición ha invisibilizado la falta de participación atacameña en este proceso y ha silenciado las demandas de re-entierro de los mismos.

Finalizaremos mencionando como en años anteriores, el 2005 para ser exactos, se produjo “*in situ*” (utilizando la jerga arqueológica), este proceso de apropiación, expropiación y nacionalización del pasado indígena a través de la celebración del Día del Patrimonio. Dicho año la escenificación de esta conmemoración se realizó en el Pukara de Quitor²¹, uno de los sitios arqueológicos más emblemáticos de las disputas patrimoniales atacameñas por el control y manejo de sus recursos culturales [Ayala, 2008]. El acto central incluyó el uso de símbolos nacionales como la bandera y el escudo chilenos y la presencia de un alto porcentaje de agentes involucrados en el proceso de patrimonialización a nivel local y regional. A lo que se sumaron símbolos andinos como la *wipala* y una ceremonia ancestral institucionalizada de pago o agradecimiento a la tierra por el trabajo realizado

21. Fortaleza preincaica ocupada desde el siglo IX hasta la llegada de los españoles.

a cargo de una “cultura” local. De este modo, este sitio tantas veces demandado como lugar de sus “abuelos” (gentilares) o de sus “ancestros” por los atacameños, es nacionalizado el Día del Patrimonio para dar una profundidad cronológica – a través de fechados absolutos – al actual estado multicultural chileno, el mismo que otrora negara un vínculo genealógico con los pueblos indígenas. Es así como la lógica interdigitada de construcción de redes sociales y de identidades que caracteriza el área circumpuneña desde tiempos coloniales tempranos hasta hoy en día [Martínez, 2000] se encuentra desafiada por el proceso de patrimonialización del pasado indígena, de congelación de las identidades etnonacionales, de imposición de una concepción lineal de la historia y de reterritorialización de la nación en la era del capitalismo transnacional. Es aún prematuro para pronosticar si este proceso de etnicización de las sociedades indígenas tendrá efectos profundos y duraderos sobre los mecanismos autóctonos de definición identitaria y desembarcará en novedosos procesos de etnogénesis. Empero, no cabe duda que la razón multicultural/neoliberal opera de manera global pues integra todas las dimensiones de la existencia humana y se despliega a nivel mundial. La actualización del pasado indígena en tanto patrimonio nacional, como dispositivo dentro del nuevo diagrama de saber/poder multicultural, tiende a difundir un nuevo régimen de verdad acerca de lo que es cultural, nacional y patrimonio y lo que no lo es. Es, en palabras de Claudia Briones “un proceso social de significación que, en su mismo hacerse, va generando su propia metacultura” [Briones, 2005 (a), p. 16]. Ahora bien, como lo observa con acierto la misma autora, “por su carácter siempre abierto a la contestación y a la disputa ninguna hegemonía cierra perfectamente el círculo” [2005 (a), p. 18].

Multiculturalismo, neoliberalismo y territorialización de la nación

El multiculturalismo inaugura una nueva economía política de la diferencia portadora de una normatividad que emana del estado neoliberal y que influencia profundamente la reconfiguración de la etnicidad. En tanto que nuevo arte de gobierno, se apoya en “unas prácticas mediante las cuales se logra estructurar el campo de acción eventual de los otros” [Abélès, 2008, p. 114]. Contribuye, por otra parte, a extender la lógica neoliberal de juridicización de las demandas sociales, de responsabilización de la sociedad civil y de mercantilización de la cultura. Se advierte que las articulaciones entre multiculturalismo y neoliberalismo son múltiples así como lo son las conexiones con un tipo de nacionalismo que podríamos llamar intermitente.

El multiculturalismo participa en primer lugar de la estructuración de lo que llamamos el campo etnoburocrático en el seno del cual nuevos agentes diferencialmente dotados en capital económico y cultural se enfrentan con respecto de



los nuevos procedimientos de legitimación, autenticación y de consagración cuyo objetivo es saber “quien tiene la autoridad para decir que es un indígena” y “en que consiste la cultura indígena auténtica”. En este nuevo campo, los saberes, rituales y sistemas de representaciones autóctonos se ven convertidos en “capital cultural” y las relaciones sociales que vinculan a los miembros de las comunidades son transformadas en “capital social”. Estos nuevos procedimientos de incorporación constituyen la primera etapa hacia la producción de la llamada “demanda social” indígena e intentan inculcar nuevas normas con respecto del ejercicio legítimo de la “indigeneidad”. Las luchas y reivindicaciones autóctonas que se despliegan afuera de este nuevo campo son deslegitimadas o declaradas ilegales. Están literalmente “fuera de juego”. Se observa finalmente que los mecanismos de legitimación y de normalización que funcionan en este campo etnoburocrático producen efectos de estandarización de las culturas indígenas, de profesionalización de los individuos portadores de esta cultura estandarizada y de delegación de poder político.

Por otra parte, el multiculturalismo representa una nueva tecnología de poder: la etnogubernamentalidad. Participa de la etnificación de las poblaciones indígenas mediante los múltiples censos y encuestas, la legalización de los títulos comunitarios y la creación de nuevas comunidades y territorialidades, la designación de representantes indígenas que deben hablar y comprometerse en nombre de sus comunidades, la formación de “capital humano” y la organización de prácticas para los nuevos líderes, etc. A través de una verdadera crono-política, el multiculturalismo contribuye al asentamiento de un nacionalismo renovado y renovador. De la misma manera, mediante una nueva geopolítica, tiende a reforzar el proceso de territorialización de la nación. Las culturas e historias indígenas se encuentran patrimonializadas y nacionalizadas. Nuevas fronteras – que en realidad funcionan como límites – se dibujan entre los indios que han sido siempre parte de la nación y los Otros radicalmente otros, esos indios extranjeros, inmigrantes ilegales de la era proto-nacional o pre-política.

El multiculturalismo se articula por otra parte de varias maneras con el neoliberalismo. Puesto que no solo se trata de “*keep the Indigenous Peoples busy*” inundándolos de proyectos de etnodesarrollo mientras que, en el mismo momento, se acentúan la crisis y el racismo medioambiental y se intensifica la formación de *clusters* en sus territorios. La congruencia entre la política cultural del multiculturalismo y la “cosmovisión” neoliberal es también perceptible en el dominio de las ideas y de las representaciones. Es así como el multiculturalismo neoliberal tiende a responsabilizar sus nuevos clientes o usuarios. La comunidad es vista y manejada como una empresa. Va emergiendo así paulatinamente la figura del indio-proyecto, del cliente exótico o del *market-citizen* [Schild, 2000] que debe encontrar su lugar en los nuevos nichos de mercado. Moldeado de acuerdo a la imagen del *homo oeconomicus* neoclásico, el indígena tiene que operar

elecciones racionales. Las prácticas y representaciones indígenas se convierten en patrimonio, llegan a ser mercancías. Mercantilizada, patrimonializada y transfigurada, la “cultura” se convierte en un recurso escaso y obedece por consiguiente al principio de economicidad. Las elecciones culturales conllevan desde ahora un costo de oportunidad.

De acuerdo a lo antedicho, se podría plantear que el multiculturalismo es la efectuación de la racionalidad económico-política del neoliberalismo en el ámbito sociocultural. Contribuye a desconectar los fenómenos culturales y étnicos de sus determinaciones socioeconómicas a la vez que participa de la etnicización de las luchas sociales al disociarlas de las desigualdades socioeconómicas de orden estructural. Siguiendo en esto a los análisis de García Linera [2008] con respecto de la implementación del capitalismo neoliberal así como a los de J. Peck y A. Tickel [2002], W. Brown [2003], N. Rose [1999] y B. Fine [2001] sobre la racionalidad política neoliberal, planteamos que el multiculturalismo es tanto una nueva forma de nacionalismo como un nuevo arte de gobierno de la diferencia que se despliega en un contexto de cambio de régimen de propiedad, de concentración de capital en las manos de financistas internacionales y de colonización intensiva de los sectores que ya fueron puestos en valor por la intervención del estado (telecomunicaciones, explotación forestal y minera, transporte, banca, turismo). Aparece como un arte de gobierno contemporáneo de la apertura de las nuevas fronteras del capitalismo global. Las representaciones de estas fronteras así como las técnicas usadas para reducirlas se encuentran íntimamente vinculadas a la idea, presente entre los expertos en desarrollo y las elites multiculturalitas latino-americanas, según la cual donde termina el capitalismo empieza la guerra y el caos [Mosse, 2005]. Desde esta perspectiva, las carencias culturales de los indios de hoy, su falta de civilidad, su ignorancia de los buenos modales no deberían buscarse en sus tradiciones inmemoriales sino que en su incapacidad para entender el interés que existe en transformar esta tradición en mercancía. El multiculturalismo neoliberal incita a los indígenas a cultivar sus naturales instintos emprendedores, a lanzarse en el *management* o *marketing* de sus productos y prácticas culturales vistos como fuente de valor y de propiedades intelectuales. Tal como lo han apuntado con acierto John y Jean Comaroff, “la teoría del capital humano que celebra el sujeto emprendedor mientras olvida las dimensiones estructurales de los procesos económicos, tiende a legitimar el nuevo modo de dominación y de autorregulación” [2010, p. 52]. En un contexto marcado por la hegemonía del mercado, se hace necesario formatear la identidad cultural de acuerdo al lenguaje del *copyright*, de la patente, del régimen de propiedad intelectual. El neoliberalismo, el fetichismo de la ley y el multiculturalismo van de la mano y las identidades son unos de los componentes de esta cultura legal planetaria [Comaroff, 2010, p. 52-57].



Bibliographie

- **ABÉLÈS Marc, MICHEL Foucault**, « L'anthropologie et la question du pouvoir », *L'Homme*, n° 187-188, 2008, p. 105-122.
- **AYALA Patricia**, *Políticas del pasado. Indígenas, arqueólogos y Estado en Atacama*, San Pedro de Atacama, Ed. IIAM/Universidad Católica del Norte, 2008.
- **BEAUD Michel**, *Histoire du capitalisme, 1500-2010*, Paris, Éditions du Seuil, 2010.
- **BOCCARA Guillaume**, « Cet obscur objet du désir multiculturel. I^{er}, II^{ème}, III^{ème} parties », *Nuevo Mundo/Mundos Nuevos*, n° 10, 2010 (a).
- **BOCCARA Guillaume**, « Para una antropología del estado multicultural bajo la globalización neoliberal », in Arturo ESCOBAR O. et al. (éd.), *Reformas del estado, movimientos sociales y mundo rural en el siglo XX en América Latina*, México, UNAM/CIESAS, 2010 (b), p. 39-63.
- **BOCCARA Guillaume**, « Etnogubernamentalidad : la formación del campo de la salud intercultural en Chile », *Chungara. Revista Chilena de Antropología*, n° 39, 2007 (a)/ 2, p. 185-207.
- **BOCCARA Guillaume**, « Hegemonías y contra-hegemonías en las Américas, siglos XVI-XXI, *Anuario IEHS* », n° 21, 2007 (b), p. 181-189.
- **BOCCARA Guillaume**, « The Brighter Side of the Indigenous Renaissance : Mapuche Symbolic Politics and Self-Representation in Today's Wallmapu (i.e. Chile and beyond) », *Nuevo Mundo - Mundos Nuevos* », n° 6, 2006.
- **BOCCARA Guillaume**, « The Mapuche People in Post-Dictatorship Chile », *Études Rurales* », n° 163-164, 2002, p. 283-304.
- **BOCCARA Guillaume, BOLADOS Paola**, « La nueva cuestión étnica : el multiculturalismo neoliberal en el Chile de la posdictadura », *Revista de Indias*, n° LXX/250, 2010, p. 347-384.
- **BOLADOS Paola**, « ¿Participación o pacificación ? La lógica neoliberal en el campo de la salud intercultural en Chile (el caso atacameño) », *Estudios Atacameños : Arqueología y Antropología Surandinas*, n° 38, 2009, p. 93-106.
- **BRIONES Claudia**, *(Meta)cultura del Estado-nación y estado de la (meta) cultura*, Editorial Universidad del Cauca, 2005 (a).
- **BRIONES Claudia**, « Formación de alteridad : contextos globales, procesos nacionales y provinciales », in Claudia BRIONES (éd.), *Cartografías argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*, Buenos Aires, Ed. Antropofagia, 2005 (b), p. 11-43.
- **BRIONES Claudia** (éd.), *Cartografías argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*, Buenos Aires, Ed. Antropofagia, 2005.
- **BROWN Wendy**, « Neo-liberalism and the end of liberal democracy », *Theory and Event*, n° 7, 2003/1.
- **CABEZA Ángel et al**, « El patrimonio arqueológico y los pueblos indígenas en los Andes del Capricornio », in *Las rutas del Capricornio Andino. Huellas milenarias de Antofagasta*, San Pedro de Atacama, Jujuy/Salta, CMN, 2006, p. 121-136.
- **COMAROFF Jean, COMAROFF John**, *Ethnicity, Inc.*, Chicago/London, The University of Chicago Press, 2010.
- **CORREA Martin, MELLA Eduardo**, *Las razones del illkun/odio. Memoria, despojo y criminalización en el territorio mapuche de Malleco*, Santiago, Lom editores, 2010.
- **DARDOT Pierre, LAVAL Christian**, *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale*, Paris, La Découverte, 2010.
- **DÍAZ-ANDREU Margarita**, « Nationalism and Archeology », *Nations and nationalism*, n° 7, 2001/4, p. 429-440.
- **FASSIN Didier**, *La raison humanitaire. Une histoire morale du temps présent*,

- Paris, Gallimard/Seuil, 2010.
- FINE Ben, *Social Capital versus Social Theory. Political Economy and Social Science at the Turn of the Millennium*. London/New York, Routledge, 2001
 - GARCÍA LINERA Álvaro, *Pour une politique de l'égalité. Communauté et autonomie dans la Bolivie contemporaine*, Paris, Les Prairies Ordinaires, 2008.
 - GOLDMAN Michael, *Imperial Nature. The World Bank and Struggles for Social Justice in the Age of Globalization*, New Haven, Yale University Press, 2005.
 - HALE Charles, "Neoliberal multiculturalism : the remaking of cultural rights and racial dominance in Central America", *PoLAR: Political and Legal Anthropology Review*, n° 28, 2005/1, p. 10-28.
 - HALE Charles, "Rethinking Indigenous Politics in the Era of the 'Indio Permitido'", *NACLA Report on the Americas*, n° 38, 2004/2, p. 16-21.
 - HALE Charles, "Does multiculturalism menace? Governance, cultural rights and the politics of identity in Guatemala", *Journal of Latin American Studies*, n° 34, 2002, p. 485-524.
 - KOHL Philip, "Nationalism and Archaeology : On the Constructions of Nations and the Reconstructions of the Remote Past", *Annual Review of Anthropology*, n° 27, 1998, p. 223-46.
 - MARTÍNEZ José Luis, "Ayllus e identidades interdigitadas. Las sociedades de la Puna Salada", in Guillaume BOCCARA, Sylvia GALINDO (éd.), *Lógica Mestiza en América*, Temuco, Instituto de Estudios Indígenas, 2000, p. 85-112.
 - MOSSE David, "Global Governance and the Ethnography of International Aid", in David Mosse, David LEWIS (éd.), *The Aid Effect. Giving and Governing in International Development*. Ann Arbor/London, Pluto Press, 2005, p. 1-36.
 - PECK Jamie, TICKELL Adam, "Neoliberalizing Space", *Antipode*, 2002, p. 380-404.
 - ROSE Nikolas, *Powers of Freedom. Reframing Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
 - SCHAM Sandra, "Disinheriting Heritage : Explorations in the Contentious History of Archeology in the Middle East", in Matthew LIEBMANN, Uzma Z. RIZVI (éd.), *Archeology and the postcolonial critique*, New York, Altamira Press, 2008, p. 165-176.
 - SCHILD Verónica, "Neo-liberalism's New Gendered Market Citizens : The 'Civilizing' Dimension of Social Programmes in Chile", *Citizenship Studies*, n° 4, 2000/3, p. 275-305.
 - SIMONETTI Susana, "El Consejo de Monumentos Nacionales", in Gastón FERNÁNDEZ, Paola GONZÁLES (eds.), *Primer Seminario Minería y Monumentos Nacionales*, Santiago, MINEDUC-CMN, 2005, p. 98-104.
 - SOMERS Margaret, *Genealogies of Citizenship. Markets, Statelessness, and the Right to Have Rights*, Cambridge, Cambridge University press, 2010.
 - SUDHARSHAN Seneviratne, "Situating World Heritage Sites in a Multicultural Society : the Ideology of Presentation at the Sacred city of Anuradhapura, Sri Lanka", in Matthew LIEBMANN, Uzma Z. RIZVI (eds.), *Archeology and the postcolonial critique*, New York, Altamira Press, 2008, p. 177-195.

RÉSUMÉ/RESUMEN/ABSTRACT

Depuis le retour à la démocratie au Chili, les divers gouvernements de la Concertation ont entrepris de redéfinir la relation de l'État avec les populations amérindiennes du pays. Un nouveau panorama social, légal et institutionnel

a progressivement émergé et le multiculturalisme est devenu le programme politique et culturel dominant. Cet essai vise à rendre compte de la nature de ce nouveau projet ainsi que de la reconfiguration sémantique qui place l'ethnicité au centre de l'espace public. Pour ce faire, nous examinerons la nouvelle politique



de patrimonialisation des cultures et du passé indigènes mise en place par le Conseil des Monuments Nationaux. Nous montrerons que ce projet de ré-imagination d'une nation chilienne désormais pensée comme multiculturelle et pluriethnique produit des effets de nationalisation et de territorialisation. On s'interrogera alors sur les liens existant entre le multiculturalisme et la culture néolibérale qui tend à transformer les cultures indiennes en patrimoine et en ressources économiques. Nous concluons notre étude par une réflexion d'ordre plus général sur la nature de ce nouveau multiculturalisme néolibéral ainsi que sur ce que nous nommons un nouvel art du gouvernement ethnique ou ethno-gouvernementalité.

Desde la vuelta a la democracia se ha iniciado en Chile un proceso de redefinición de la relación del Estado con los pueblos indígenas del país. Definiendo en una sola palabra de aparente sencillez este nuevo panorama social, legal e institucional, el multiculturalismo se ha instalado con fuerza en la arena pública. En este ensayo, examinamos la naturaleza política de este nuevo proyecto cultural nacional a través del análisis de la patrimonialización de las prácticas culturales indígenas llevada a cabo por el Consejo de Monumentos Nacionales. Inscribiéndonos en el nuevo campo de reflexión abierto por la antropología crítica del desarrollo

y la etnografía del estado neoliberal, focalizamos nuestra atención sobre los mecanismos de nacionalización/territorialización de los pueblos nativos así como también sobre la construcción de otros internos y externos en un contexto de apertura de las nuevas fronteras del capitalismo global y de hegemonía de la cultura neoliberal.

Since the end of the dictatorship, there has been a redefinition of the relationships between the Chilean State and the indigenous peoples. A new political, legal and ideological framework has been implemented in order to deal with the so-called "indigenous problem" and multiculturalism has become the new buzzword of official discourses. In this essay, we shall focus on the political nature of this new national and nationalizing project called multiculturalism through the examination of the patrimonializing process of the indigenous cultures and past. Drawing on the critical anthropology of development and of the neoliberal State, we shall concentrate on the Council of National Monuments' new policy that contributes to the reimagining of the nation through the transformation of indigenous cultures into national patrimony and economic resource. We shall then draw some general conclusions regarding the nature of neoliberal multiculturalism and the shaping of what we call ethnogovernmentality.

MOTS CLÉS

- multiculturalisme
- patrimonialisation
- peuples autochtones
- Chili
- néolibéralisme

PALABRAS CLAVES

- multiculturalismo
- patrimonialización
- pueblos indígenas
- Chile
- neoliberalismo

KEYWORDS

- multiculturalism
- patrimonializing
- indigenous peoples
- Chile
- neoliberalism

INFORMATION SCIENTIFIQUE



Stefan Rinke, *Revolutionen in Lateinamerika. Wege in die Unabhängigkeit (1760-1830)*, Munich, C. H. Beck, 2010, 392 p.

Au travers de cet ouvrage, Stefan Rinke propose un panorama complet des phénomènes indépendantistes en Amérique latine, selon une approche chronologique qui, de 1760 à 1830, met en perspective leurs causes profondes et immédiates, présentées de façon synthétique, puis les principales étapes de processus longs et complexes. Il observe ainsi l'Amérique comme un ensemble où les premiers mouvements anticoloniaux produisent des effets politiques et institutionnels : la création d'États-nations. S'il ne se penche pas sur la « Révolution américaine » des États-Unis, il insère dans son étude, selon une approche comparative, la naissance de l'État haïtien comme conséquence de la révolution des esclaves (1793-1804), les révolutions indépendantistes des colonies espagnoles (1808-1830) et l'évolution pacifique du Brésil vers un Empire indépendant (1808-1831).

Le plan retenu n'obéit pas seulement à une exigence chronologique, mais sert également une réflexion quant à la nature d'une supposée « révolution » indépendantiste latino-américaine, expression largement utilisée par l'historiographie. Le projet est ici de dégager, au-delà des lignes de convergences, des différences et des spécificités locales à même d'éclairer la notion de « révolution ». L'ouvrage, caractérisé par une remarquable hauteur de vue, se présente

donc comme une démonstration : il n'existe pas seulement diverses formes de révolutions indépendantistes – et l'auteur d'employer le terme « révolution » au pluriel uniquement –, mais divers « degrés » de révolution. Il résulte de cette approche une forme de typologie qui structure l'ouvrage en grands chapitres étudiant chacun un « degré » de révolution, plus ou moins marqué, du cas haïtien (chapitre 2) au cas hispano-américain (chapitre 3) en passant par le modèle transitionnel du Brésil (chapitre 4).

Stefan Rinke observe, en effet, dans quelle mesure l'indépendance représente une rupture pour mettre en évidence des lignes de continuité fortes avec la période coloniale. Il ne s'agit pas de questionner la rupture politique que toutes les indépendances américaines signifient : elles remettent brutalement en cause non seulement les relations entre l'Europe et l'Amérique, mais aussi la monarchie comme modèle institutionnel et la figure du Roi comme légitimité politique. Toutefois, la rupture dans le domaine social, économique, culturel semble bien moins marquée, comme en témoigne l'affirmation d'un pouvoir créole qui se garde bien de modifier une organisation sociale qui sert ses intérêts. Les principes de citoyenneté ou d'égalité, inspirés de la Révolution américaine ou de la Révolution française et légitimant les positions indépendantistes, ne trouvent qu'une expression très limitée dans les pratiques politiques des jeunes républiques indépendantes, sur lesquelles revient

le dernier chapitre. Rupture ou continuité, telle est l'interrogation au centre de l'ouvrage qui déconstruit l'usage de l'expression « révolution » et montre que celle-ci n'est que fort partielle dans certains pays.

Poser la notion de rupture implique un « avant », objet du premier chapitre. L'auteur y présente l'organisation coloniale en Amérique, pour mieux souligner l'affirmation d'une conscience créole au XVIII^e siècle, notamment dans l'Amérique espagnole, conscience qui s'identifie à « l'américanité » sans toutefois exiger de briser les liens avec la métropole. Cette analyse civilisationnelle, qui étudie aussi l'influence des Lumières sur les élites créoles, pointe des reformulations identitaires qui se manifestent également dans les attentes politiques des Créoles envers la métropole: le désir d'une forme d'autonomie. L'auteur attache une attention particulière aux réformes bourbonniennes lancées par Charles III, dont il souligne les effets contre-productifs pour une Couronne soucieuse de moderniser les territoires américains, mais dont le renforcement de l'autorité suscite le mécontentement des Créoles. À travers l'étude des réformes menées par le Marquis de Pombal dans le cas portugais, Stefan Rinke observe un processus similaire à l'œuvre au Brésil. Il pointe alors l'affirmation d'une perception du *peninsular*, de l'Espagnol venu de la métropole, comme une altérité dans le cas hispano-américain. Il emploie même le terme de « contre-modèle » pour expliquer comment les Amériques tendent à se définir en opposition à leur métropole. Ce chapitre, dont l'ambi-

tion est de cerner les causes profondes des mouvements indépendantistes, revient également sur les révoltes et les soulèvements indiens des années 1770-1780 pour montrer un climat d'agitation qui contribue à remettre en question l'ordre colonial. Toutefois, la comparaison entre les divers mouvements permet de souligner que cette remise en question n'implique jamais l'indépendance. Celle-ci est le fruit de la mise en branle d'une dynamique qui devient incontrôlable, par une multitude de facteurs internes et externes analysés dans l'ouvrage.

L'indépendance de Saint-Domingue, perle de l'empire colonial français, l'illustre. Stefan Rinke y voit un cas représentatif des événements à venir dans le sous-continent. Il dégage les différentes étapes d'une radicalisation progressive des premières révoltes, locales, vers la révolution que représente le soulèvement des esclaves de 1791-1794, puis ses conséquences ultimes dans l'indépendance politique de 1804. Ce second chapitre s'inscrit également dans le questionnement plus général de la notion de révolution. La naissance d'Haïti marque une réelle rupture, non seulement politique, mais aussi en raison du bouleversement social et économique qu'implique la concentration du pouvoir entre les mains des anciens esclaves noirs.

Le chapitre 3 envisage toutefois l'idée de révolution de manière plus nuancée. Si la rupture politique est indéniable, les jeunes États-nations se réclamant du modèle libéral de citoyenneté et de souveraineté n'envi-



sagent pas le renouvellement des élites. Au contraire, les Créoles assoient leur légitimité politique, comme le montrent l'analyse des premières Constitutions de la période 1810-1814 et les longs développements préalables sur les modalités de l'organisation de *Juntas* à l'issue de l'abdication forcée de Ferdinand VII, qui réclament le retour sur le trône de ce dernier. Stefan Rinke observe bien les signes d'une possible révolution sociale en Nouvelle Espagne, de 1810 à 1815, à la lumière des soulèvements menés par Hidalgo puis par Morelos; mais les revendications populaires en faveur d'une indépendance vis-à-vis de l'Espagne reposent également sur la volonté de maintenir un modèle social d'Ancien Régime, manifeste dans l'attachement aux privilèges de l'Église ou à un ordre de type corporatiste.

Cette approche continentale permet de dégager deux grandes étapes en ce qui concerne les pays hispanophones: celle de 1808 à 1816 d'une part, que l'auteur place dans le sillage immédiat de l'invasion napoléonienne en Espagne et de l'abdication de Ferdinand VII, une phase de mouvements locaux où le principe d'indépendance politique vis-à-vis de la métropole reste controversé; celle de 1816 à 1830 d'autre part, qui marque l'avènement des projets indépendantistes amenés à affronter militairement les partisans royalistes. Cette approche en deux grandes étapes n'empêche pas toutefois de dégager des processus variés, à l'échelle régionale.

L'approche comparatiste de la période 1810-1815 permet ainsi

de cerner des spécificités telles que le modèle républicain vénézuélien, imposé dès 1811; l'instable république *boba* de la Nouvelle-Grenade; l'indépendance rapide de la région du Río de la Plata, soucieuse de se doter immédiatement des institutions à même de pérenniser l'État naissant, mais confrontée aux nombreux différends qui surgissent parmi les provinces à l'heure de choisir le modèle constitutionnel. Malgré la diversité des processus, l'auteur dégage de cette première phase vers l'indépendance des traits communs. En premier lieu, l'émancipation reste fragile; elle est défendue par une frange restreinte, le consensus en faveur d'une autonomie des colonies ne s'étendant pas au projet indépendantiste. Toutefois, la crise du modèle colonial espagnol s'accompagne d'une crise même de la Couronne sous le choc, extérieur, des invasions napoléoniennes; ce choc oriente partout le processus vers l'indépendance. En second lieu, ce mouvement vers l'indépendance ne signifie pas une réelle révolution. Les élites créoles restent prudentes, même lorsqu'elles formulent les principes de la souveraineté nationale et de la représentation politique. À ce titre, l'absence d'une base populaire est manifeste. Celle-ci explique qu'il soit relativement facile aux royalistes, une fois Ferdinand VII restauré sur le trône, de remettre en question les premières indépendances proclamées. Et si indépendantistes et royalistes s'affrontent alors militairement, les combats signifient moins une guerre coloniale qu'une guerre civile

entre Américains pour la conquête du pouvoir.

L'étude de la période 1816-1830, que l'auteur considère comme la phase des indépendances hispano-américaines à proprement parler, décrit ainsi un phénomène de « balkanisation ». L'émancipation n'est pas seulement proclamée vis-à-vis de la métropole, mais également face à un État déjà indépendant. L'indépendance peut donc se présenter comme le fruit de compromis entre Américains, comme en témoignent les cas de la « Banda Oriental », des séparations de l'Amérique centrale ou de la dislocation de la Grande Colombie, mais comme le montrent aussi les contre-exemples de Cuba ou de Santo Domingo demeurés dans l'empire colonial espagnol. À cette forme de « balkanisation » de l'Amérique hispanique, l'auteur oppose le cas brésilien (1808-1831) dans le chapitre 4.

En effet, le Brésil illustre une séparation relativement pacifique de la métropole portugaise par le biais de la création d'un Empire respectueux de la continuité dynastique. Aussi la rupture de 1822 représente-t-elle une simple étape dans une évolution plus longue où la figure de Pedro I^{er}, de 1822 à 1831, assure la transition de la colonie vers un État souverain, une transition exempte de guerre civile ou coloniale. Le processus brésilien est aussi le plus éloigné d'une réalité révolutionnaire : les élites créoles concentrent tous les pouvoirs pour mieux conserver un système économique et social basé sur l'esclavage. Horrifiées par la violence et

les exactions de la révolution haïtienne, elles considèrent le maintien de l'ordre social – et celui de l'ordre tout court – comme la principale priorité.

La démonstration se referme sur un dernier chapitre, intitulé « Le prix de la liberté – Des héros ambivalents », qui propose un bilan politique, social et économique des différents processus. Il pointe ainsi les ambiguïtés, voire les contradictions, inhérentes à la création de jeunes républiques indépendantes sous la forme d'États-nations de citoyens libres et égaux en droits. Le divorce est patent entre les grands principes défendus dans les Constitutions d'inspiration libérale et leur application réelle : les Indiens sont exclus, dans la pratique, de la citoyenneté. Les Constitutions restent des vœux pieux ; les *caudillos* imposent des gouvernances autoritaires marquées par la militarisation du pouvoir. En outre, l'identité nationale censée donner corps à un peuple de citoyens mexicains ou argentins reste encore à définir. Elle ne se présente pas comme le point de départ des mouvements anticoloniaux, mais comme leur résultat : elle émerge d'une construction postérieure à l'indépendance, au service de la légitimation *a posteriori* du modèle de l'État-nation. Du point de vue économique, le prix à payer est particulièrement élevé, non seulement à cause des destructions dues aux combats qui paralysent les structures de production existantes, mais en raison des nouvelles dépendances qui naissent de l'intégration des économies latino-américaines dans le marché



mondial, avec la fin des monopoles coloniaux. L'émancipation du statut colonial, loin de réaliser la souveraineté, implique, dans le contexte atlantique du XIX^e siècle, de nouvelles formes de subordination.

Cet ouvrage s'attarde peu sur les modèles, discours et principes qui légitiment les prises de position indépendantistes ou royalistes. Il s'agit davantage, ici, de cerner l'enchaînement des étapes d'un processus qui, une fois enclenché, prend des manifestations variées, à la lumière d'exemples et d'événements représentatifs. Ouvrage de divulgation ambitieux et réussi, *Revolutionen in Lateinamerika. Wege in die Unabhängigkeit (1760-1830)* se distingue par son appréciable effort pédagogique, dont témoignent le plan structuré, les titres et intertitres éclairants, les résumés proposés en fin de chapitre ainsi qu'une riche bibliographie générale, à même de guider le lecteur en quête de compléments d'information. Il est regrettable, à ce titre, que les notes ne se trouvent pas en bas de page, mais en fin d'ouvrage. Cette étude dense représente une excellente introduction à l'histoire politique latino-américaine du XIX^e siècle, appréhendée comme un ensemble cohérent.

Emmanuelle Sinardet
(Université Paris Ouest Nanterre
La Défense/CRIIA – EA 369)

HALLIDAY Fred, Caamaño in London. The Exile of Latin American Revolutionary, Londres, Institute for the Study of Americas, 2011, 219 p.

Professeur de relations internationales à la *London School of Economics*, Fred Halliday est décédé en avril 2010 et c'est donc à titre posthume que son dernier ouvrage vient d'être publié. Il traite de l'exil à Londres, de janvier 1966 à l'automne 1967, du colonel Francisco Caamaño Deñó, élu président de la République dominicaine en mai 1965. La genèse de ce livre est largement consubstantielle au court exil de l'officier « constitutionnaliste » en Angleterre : ce fut en mars 1966 que le révolutionnaire dominicain prononça son dernier discours public, à Oxford, en présence de l'étudiant qui l'avait invité, Fred Halliday, alors président du *Labour Club* de l'Université. Impressionné par le charisme de Caamaño, Halliday rapporte cet événement avec émotion, en faisant à maintes reprises l'éloge de l'ancien président dominicain dont le caractère est comparé à celui d'Orlando Letelier et de Willy Brandt.

Le souvenir de la rencontre entre l'auteur et Francisco Caamaño oriente en conséquence ce livre, lequel mêle analyse historique et témoignage. L'ouvrage est relativement hétéroclite : il juxtapose des mises en contexte, écrites par James Dunkerley, Fred Halliday, O. A. Westad et Hamlet Hermann (le biographe de Caamaño) et toute une série de sources (articles

de presse, photographies, documents diplomatiques anglais et américains). Il est enfin accompagné d'une chronologie précise allant du renversement du dictateur Trujillo (en 1961) jusqu'à nos jours, ainsi que d'une trentaine de courtes notices biographiques présentant les acteurs de l'époque. Dans cet ouvrage, Fred Halliday défend la thèse que les événements survenus dans les années 1960 en République dominicaine ne sauraient être considérés comme une simple note de bas de page du grand récit de la Guerre froide. L'auteur soutient aussi que l'expérience dominicaine s'avère fondamentale pour comprendre les relations entre les États-Unis, l'Amérique latine et les Caraïbes après 1945.

Située dans la partie orientale de l'île d'Hispaniola, la République dominicaine fut rapidement la proie de l'impérialisme des États-Unis: outre l'échec du projet d'annexion d'Ulysse Grant à la fin du XIX^e siècle, le pays fut occupé militairement par le voisin du Nord entre 1916 et 1924. En mai 1961, le dictateur Rafael Leonidas Trujillo, véritable *caudillo* au pouvoir depuis 1930 et qui fit ériger deux mille statues de sa personne, fut assassiné avec le soutien tacite de l'administration Kennedy (laquelle voulait redorer son blason un mois après l'échec de la Baie des Cochons). Élu démocratiquement en décembre 1962, l'ancien exilé Juan Bosch assumait la présidence du pays en 1963, mais n'exerça la plus haute magistrature que sept mois seulement: un coup d'État, conduit avec l'assentiment de Washington, le

renversa le 25 septembre 1963 et confia le pouvoir à un triumvirat militaire conservateur. Soutenus par la population, d'autres militaires, les officiers « constitutionnalistes », prirent le pouvoir par la force le 24 avril 1965 afin de restaurer l'ordre démocratique. Le colonel Francisco Caamaño, alors âgé de 32 ans, était l'un d'entre eux. Quatre jours plus tard, le président des États-Unis, Lyndon B. Johnson (dont Westad souligne l'implication dans les événements), ordonna l'occupation de la République dominicaine, sous le prétexte fallacieux de protéger la vie de ses concitoyens. Suivant une application extrêmement rigoureuse de la doctrine Monroe, 40 000 soldats furent alors déployés pour soutenir les conservateurs dominicains, faisant de l'intervention nord-américaine non seulement un événement majeur de la Guerre froide (le déploiement en République dominicaine précéda de deux mois le grand déploiement des troupes terrestres au Vietnam), mais aussi la plus grande intervention militaire des États-Unis en Amérique latine (à comparer avec les opérations postérieures impliquant 7 000 soldats en 1983 à Grenade puis 26 000 soldats au Panama en 1989). Les auteurs partagent l'analyse suivante: l'intervention militaire en République dominicaine fut l'une des premières offensives contre-révolutionnaires dans le tiers-monde et représenta un saut qualitatif dans le combat contre le radicalisme latino-américain des « longues années 1960 » (Dunkerley), allant du triomphe de la Révolution cubaine en



1959 et s'achevant par le coup d'État de 1973 au Chili.

Le 3 mai 1965, le leader des constitutionnalistes, Caamaño, fut élu président par le Congrès. Il fut néanmoins dans l'impossibilité d'exercer son mandat, devant faire face aux offensives militaires américaines. La pression des États-Unis conduisit le colonel à démissionner le 3 septembre 1965, à l'issue d'un accord (« l'acte institutionnel ») entre les constitutionnalistes et les conservateurs, laissant le pouvoir à un nouveau président, Héctor García Godoy. Ce dernier envoya en janvier 1966 une trentaine d'officiers en exil (des constitutionnalistes comme des conservateurs), leur confiant des postes d'attachés militaires à l'étranger. Caamaño et sa famille quittèrent ainsi Santo Domingo pour Londres.

Outre l'importance de l'expérience dominicaine dans la logique de la Guerre froide, le second intérêt de l'ouvrage est de proposer un intéressant cas d'étude pour l'histoire de l'exil. Les 20 mois d'exil de ce militaire progressiste dans la capitale britannique, mis en parallèle avec l'exil de six mois de Simon Bolivar en 1810, apparaissent comme un « interlude » (Halliday). Cet interlude fut cependant un temps de réflexion intense pour l'ancien président, qui essaya de comprendre le sens des événements et acheva alors sa radicalisation politique. Ayant longuement cru en un retour à la démocratie, il fut profondément déçu par l'élection à la présidence du candidat soutenu par les États-Unis, Joaquín Balaguer,

en juin 1966. Balaguer fut l'instigateur d'une féroce répression (un millier d'assassinats politiques par an dans les débuts de son mandat). Très différent dans son tempérament d'Ernesto Guevara, Caamaño devint pourtant fasciné par le « Che » et par ses appels à l'héroïsme et au sacrifice. Les théorisations révolutionnaires de Guevara firent partie de ses lectures, tout comme les écrits du général vietnamien Vo Nguyen Giap.

Ce fut aussi pendant cet exil que le colonel dominicain se rapprocha de La Havane, par l'intermédiaire d'une partie de la gauche dominicaine, notamment des anciens membres du mouvement de guérilla inspiré du modèle cubain, le *Movimiento Revolucionario 14 de Junio*. La nouvelle de la mort de Guevara en octobre 1967 acheva la transformation politique de ce militaire pragmatique, hostile aux rivalités des factions d'extrême gauche, en guérillero. Caamaño se rendit alors à Prague, via les Pays-Bas, où il prit un avion pour Cuba. Il y resta de 1967 à 1973 afin de former un groupe de guérilleros, malgré le scepticisme de Fidel Castro. Appliquant le schéma guévariste du *foco*, l'ancien président initia une guérilla en février 1973 en débarquant à Playa Caracoles, au nord de l'île, avec neuf autres participants. Malgré son prestige, il ne réussit pas à provoquer un soulèvement populaire immédiat et fut capturé après seulement deux semaines de combat. Comme Ernesto Guevara, Caamaño fut directement exécuté et son corps fut jeté depuis un avion dans la mer des Caraïbes.

En somme, l'ouvrage dirigé par Fred Halliday, analysant une brève période de la vie de Francisco Caamaño et éclairant son destin tragique, réussit à élargir la focale en offrant une meilleure compréhension de la Guerre froide en Amérique latine et dans les nations du tiers-monde. L'insistance sur l'originalité de l'intervention en République dominicaine, pendant caribéen du déploiement des troupes terrestres au Vietnam, permet de mieux comprendre l'agressivité de la politique étrangère de Johnson, ainsi que la radicalisation politique des gauches latino-américaines fascinées par l'expérience castriste et l'aventure guévariste.

Romain Robinet
(Sciences Po – CHSP)

**François-Michel Le Tourneau¹,
Les Yanomami du Brésil. Géographie
d'un territoire amérindien, Paris,
Belin, coll. « Mappemonde », 480 p.**

Les Yanomami sont un peu moins de 30 000 – dont 14 000 au Brésil – et vivent sur une superficie d'environ 192 000 km², s'étendant des deux côtés de la frontière entre Brésil et Venezuela, sur des zones écologiques qui vont de la forêt amazonienne de plaine, dans les bassins de l'Orénoque et de l'Ama-

zone, jusqu'à des régions franchement montagneuses. Dans les années 1990, du côté brésilien, ils ont été décimés par des incursions d'orpailleurs (*garimpeiros*) qui ont apporté des maladies graves – en particulier le paludisme – à leurs communautés jusque-là relativement isolées. La lutte menée par les groupes indigènes, bien relayée par le lobby indigéniste, leur a permis dans les années 2000 de s'assurer le contrôle d'un large territoire qui les met à l'abri des expulsions et de la perte des ressources économiques et sociales qui y sont liées : reconnue et homologuée en 1992, la terre indigène yanomami (TIY) couvre désormais 96 650 km² (soit à peu près la surface du Portugal ou de la Hongrie).

Parallèlement, la façon dont on les considère a changé et ce livre en est le témoignage. On a longtemps présenté le déclin des peuples amérindiens du Brésil comme inéluctable et souligné la désagrégation de ces sociétés. Puis, selon François-Michel Le Tourneau, une sorte de « révolution copernicienne » a eu lieu : « on s'est mis à considérer les transformations sociales en cours au sein des groupes amérindiens non plus comme une dégénérescence, mais comme un processus d'adaptation à de nouvelles circonstances, phénomène partagé par toutes les cultures du monde, dominantes ou pas » : « partant de là, nous pouvons considérer les Amérindiens actuels non plus comme des reliques d'un passé mystérieux, mais bien comme des contemporains ».

La première partie de l'ouvrage, intitulée « La découverte d'un peuple », concerne les premiers contacts avec

1. François-Michel Le Tourneau est membre du comité de rédaction des *Cabiers des Amériques latines*.



les Blancs, l'installation des missions religieuses et des orpailleurs, ainsi que les projets des militaires. La deuxième partie (« Quel territoire pour les Yanomami ? ») est consacrée aux étapes de la définition du territoire yanomami et aux diverses attaques dont il a été l'objet. La troisième partie (« Nouveaux défis ») évoque le rôle structurant de l'assistance sanitaire et de l'organisation des Yanomami eux-mêmes. La dernière partie, consacrée à l'« Anatomie du territoire yanomami », traite de son organisation intérieure, de ses ressorts, de son pourtour et de l'impact de l'étranger.

Directeur de recherche en géographie au CNRS (CREDA-UMR 7227), l'auteur de cet ouvrage a effectué quinze missions de terrain entre 2002 et 2006 afin d'étudier le mode de vie des Yanomami et leur relation avec leur environnement. Dans cet ouvrage très documenté issu de son habilitation à diriger des recherches, il explique comment ce peuple se voit lui-même et se définit par rapport aux groupes qui l'entourent. Dans un dialogue fécond avec l'anthropologie, son étude est donc centrée sur la géographie d'un peuple « qui a eu la chance de pouvoir survivre et de se définir aujourd'hui de manière autonome tant par rapport aux civilisations qui l'entourent que par rapport à son passé ».

Dans un premier temps qui occupe la majeure partie de l'ouvrage, François-Michel Le Tourneau raconte dans le détail la genèse de ce territoire à partir d'une approche géo-historique. L'accent est notamment mis sur la découverte, à l'occasion de la délimi-

tation de la frontière entre le Brésil et le Venezuela dans les années 1940, que les diverses tribus reconnues au fil des années ne formaient en fait qu'un seul peuple parlant quatre dialectes d'une même langue. L'auteur analyse également le rôle des missions catholiques et protestantes, les activités des organisations humanitaires, les dommages causés par l'arrivée des Blancs attirés par les richesses minérales du sous-sol, le rôle des considérations géopolitiques, les alliances et contre-alliances entre oligarchies locales, gouvernement fédéral, militaires et scientifiques. Dans un second temps, l'approche des enjeux contemporains s'appuie sur un remarquable ensemble de cartes issues de l'analyse d'images satellitaires et des heures passées à arpenter le territoire yanomami, GPS dans le sac à dos.

Le livre apporte donc une somme de « faits et de connaissances pour comprendre les succès et les défis qui attendent au *xxi*^e siècle ce territoire immense et si particulier ». Le ton est aussi objectif que possible, toute la littérature disponible est mobilisée de même que toutes les ressources de la technique d'analyses d'images. François-Michel Le Tourneau ne cherche cependant pas à dissimuler une profonde sympathie pour ce peuple qui a lutté et lutte encore pour maintenir son territoire et son mode de vie dans des conditions adverses et qui, finalement, n'y parvient pas si mal.

On peut prendre comme témoignage de cette adaptation astucieuse à la modernité une photo publiée dans cet ouvrage (p. 305) : on y voit, collée



que les changements ont été rapides et spectaculaires; ils sont ici utilement et précisément montrés (dynamiques démographiques, systèmes de transports, nouvelles données politiques en situation récente de concurrence électorale).

En ce qui concerne le fonctionnement interne de la ville, les études récentes menées par des sociologues ou des urbanistes s'attachaient principalement aux relations entre le bâti et les modes de vie des habitants². Sans négliger cet aspect essentiel, cet atlas insiste aussi sur les transports, la gestion de l'eau ou la vie quotidienne. Il reste en revanche allusif sur le problème de la sécurité des personnes qui, depuis 1994, est devenu stratégique. Étant donné la qualité de certaines annexes (notamment les choix de textes), on regrettera également le manque d'une filmographie. Et on posera à cet atlas – comme à ses frères « mégapolitains » – une question préalable: dans ce grand Mexico que nul ne peut délimiter, qui se sent membre de cet ensemble qui n'a pas plus de nom que ses habitants? Afin de répondre à cette question, souhaitons à cette collection de nous montrer prochainement les Paulistas, les Cariocas, les Porteños ou les Limeños.

Claude Bataillon

Adrian J. Pearce (ed.),
Evo Morales and the Movimiento
Al Socialismo in Bolivia. The
first term in context, 2006-2010,
Londres, Institute for the Study
of the Americas, 2011, 300 p.

Cet ouvrage se propose d'analyser les enjeux qui entourent l'arrivée au pouvoir en 2005 d'Evo Morales, « premier Président indigène depuis la conquête », et de son parti le MAS. Issu d'un colloque organisé en novembre 2009 par le *Bolivia Information Forum* de l'*Institute of the Americas* de Londres, il réunit six contributions portant successivement sur l'arrière-plan historique de l'émergence du MAS (Herbert Klein), l'évolution de l'organisation interne du parti (Sven Harten), les caractéristiques du texte constitutionnel de 2009 (Willem Assies), les succès électoraux du MAS et sa consolidation en tant que parti hégémonique (John Crabtree), le contexte historique des relations entre Washington et La Paz et leur évolution depuis 2005 (Martin Sivak) et, enfin, l'étonnant et riche « journal personnel » de James Dunkerley. La diversité des thèmes traités offre un tour d'horizon des principales questions que pose le MAS. Cette publication est aussi l'occasion de prendre connaissance de la richesse de la production anglo-saxonne sur la Bolivie d'Evo Morales. Nous présentons ici un résumé de chacune des six contributions.

La première vise à replacer le MAS dans son contexte historique et à éclairer ainsi les conditions de sa

2. Voir notamment Emilio Duhau, Angela Giglia, *Las reglas del desorden. Habitar la metrópoli*, México, Siglo XXI, 2008.

possible émergence. Herbert Klein insiste sur l'ampleur des changements sociaux survenus depuis les années 1950, que ce soit la démocratisation de l'accès à l'éducation et à la santé ou encore l'urbanisation croissante. La conjonction entre ses évolutions, d'une part, et la persistance de la pauvreté, d'autre part, serait à l'origine d'une volatilité de l'environnement politique. Les réformes menées par le président déchu Sánchez de Lozada au cours des années 1990 et l'amélioration des mécanismes de représentation démocratique dont elles sont porteuses s'avèrent également favorables à la montée en puissance du MAS.

Sven Harten traite de son histoire en tant que parti issu du mouvement *cocalero* et interroge ce lien au regard de son évolution organisationnelle ultérieure. Alors qu'une grande partie de la littérature sur le MAS – à l'image du discours partisan lui-même – veut que le parti soit une « créature » des mouvements sociaux, Harten réinterroge cette relation en examinant son institutionnalisation progressive. L'ouverture des listes de candidats en 2004 est ainsi analysée comme le moment où le mouvement *cocalero* perd la main sur le parti. L'intégration d'autres mouvements sociaux, mais aussi l'entrée des profils « intellectuels », concourent à modifier les rapports de force internes et à éloigner le parti des mouvements sociaux. Le recours aux notions développées par Ernesto Laclau – celles de « chaîne d'équivalence » et d'« articulation différentielle » en particulier – permet

à l'auteur de théoriser sur les tensions qui traversent le parti.

De son côté, Willem Assies revient sur le contexte politique qui prévaut lors de la rédaction du nouveau texte constitutionnel et sur ses principales caractéristiques: caractère plurinationnel de l'État, référence aux principes éthiques revendiqués par les mouvements indigènes, établissement d'une surface maximum pour la propriété terrienne, mécanismes de participation de la société civile dans l'élaboration des politiques publiques, etc.

John Crabtree analyse ensuite les succès électoraux du MAS lors des nombreuses consultations qui ont émaillé la vie politique bolivienne entre 1999 et 2010. Il insiste sur l'ampleur du soutien électoral dont il jouit (le MAS remporte les élections générales de 2005 avec 54 % des voix et obtient 64 % lors des élections de 2009) et propose une analyse des raisons de ce succès. L'auteur retient cinq facteurs: le leadership d'Evo Morales, la capacité à remplir le vide laissé par des partis traditionnels totalement décrédibilisés, le rôle des indigènes et des mouvements sociaux, les politiques économiques et sociales et la confrontation avec la droite.

Martin Sivak fait le point sur l'évolution des relations entre les États-Unis et la Bolivie. Il oppose en particulier l'américanisation des relations depuis 1952 à leur bolivianisation depuis l'arrivée du MAS au pouvoir. Alors que la succession des paradigmes de guerre contre le



communisme, contre les drogues et enfin contre la terreur renvoyait à une hégémonie du récit américain, la revendication de la souveraineté nationale et le rejet de la guerre contre les drogues permettent d'articuler une « narration » bolivienne.

Placée en fin d'ouvrage, la contribution de James Dunkerley se singularise par sa forme émancipée des canons de la littérature académique et sa liberté de ton. Sa réflexion autour de la notion de *Pachakuti* constitue certainement le fil directeur permettant de relier les principaux événements politiques survenus entre février 2009 et février 2010. Il sollicite en particulier les recherches de Kimberly Hutching pour opposer la conception romantique du temps – qui serait linéaire et téléologique – à une conception cyclique de la politique, les rythmes du *Pachakuti* étant par définition imprévisibles. Si l'arrivée au pouvoir d'Evo Morales ouvre une nouvelle ère en Bolivie, les conceptions du temps qui la sous-tendent restent fondamentalement hétérogènes, aussi bien marxistes qu'indigènes. La réflexion de Zavaleta s'impose toujours : « la Bolivie est conflit, c'est la forme naturelle de la nation ».

Cécile Casen
(CREDA – UMR 7227)

Federico Lorenc Valcarce.
***La sécurité privée en Argentine. Entre surveillance et marché*, Paris, Karthala, coll. « Recherches internationales », 2011, 482 p.**

Comme le remarque justement Federico Lorenc Valcarce dans la conclusion de son ouvrage, les représentations de la sécurité privée sont souvent sulfureuses, alimentées par l'actualité internationale – milices africaines, paramilitaires colombiens – et quelques *a priori* français sur le rôle de l'État en matière de sécurité. D'où l'importance des études analysant, au niveau national, la trajectoire et la morphologie du secteur. Qu'est-ce que la sécurité privée ? Comment son développement s'inscrit-il non seulement dans une histoire institutionnelle déterminée, mais aussi dans un ensemble de représentations sur l'insécurité ? Quels sont les groupes qui créent et développent ce segment de marché ? Quels sont les rapports de ces acteurs à l'État et dans quelle mesure ce dernier régule-t-il le marché ? Voici quelques-unes des questions auxquelles répond le livre de Lorenc Valcarce, qui donne un panorama de ce marché en Argentine grâce à une analyse de sociologie économique fine et documentée. Plus généralement, c'est une vision toute en nuance de la « société démocratique de marché » argentine et de son rapport à la sécurité que nous offre l'auteur.

L'idée défendue par Lorenc Valcarce est que le développement de la sécurité privée répond à un

processus de marchandisation plutôt que de « privatisation de l'État », dans la mesure où les besoins auxquels répond la sécurité privée n'étaient auparavant pas couverts par la police. L'ouvrage, issu de la thèse de l'auteur, commence par l'étude de la formation du marché et des acteurs en présence, avant d'aborder, dans une deuxième partie, les rapports marchands entre les entreprises de sécurité et leurs clients. Dans la dernière partie du livre, l'auteur élargit son analyse pour insérer l'essor du marché de la sécurité dans les évolutions de la société argentine, en termes de politique économique, de transformation des cadres de vie, de rapport à « l'insécurité », et de mutation de l'institution policière.

Le travail est extrêmement riche : les thèses de l'auteur sont étayées par des entretiens réalisés avec les entrepreneurs, leurs employés et clients, ainsi que par l'analyse de nombreuses données quantitatives sur le secteur et un travail innovant sur l'image des entreprises au travers de leur site internet. Outre le fait que le travail éditorial ne soit pas toujours à la hauteur du texte publié, le seul regret du lecteur est que l'auteur n'ait pas développé la dimension comparative de l'étude, qui aurait permis de singulariser – ou non – le cas argentin dans le contexte latino-américain où le thème de la sécurité privée est de plus en plus étudié – notamment dans les pays en conflit ou sortant d'un conflit comme la Colombie et l'Amérique centrale. On exposera ici les idées les plus marquantes de l'ouvrage, sans

pour autant épuiser la richesse de son analyse.

Jusque dans les années 1980, les entreprises de sécurité privée ont eu pour clients les secteurs industriels et bancaires, afin de réaliser des tâches diverses (transport de fonds, surveillance des grandes installations, renseignement) qui incombaient auparavant aux services internes des organisations publiques comme privées. Le « boom » du secteur dans les années 1990 s'est accompagné d'une diversification de l'offre vers les particuliers et le secteur des classes moyennes. Aujourd'hui encore, même si les services de sécurisation de l'habitat (vigiles, caméras, alarmes, etc.) sont très visibles, notamment du fait de leur association au phénomène de clôture des espaces de vie, la partie la plus volumineuse de la « demande de sécurité » provient de l'industrie et des administrations : l'externalisation – par laquelle les entreprises transfèrent à d'autres organisations la gestion de la relation salariale à d'autres organisations et, dans le cas particulier de la sécurité, les risques associés à cette activité – est ainsi l'un des principaux moteurs du développement de la sécurité privée. Ce développement s'est structuré sous l'aile bienveillante de l'État et des provinces, qui encadrent législativement ce nouveau secteur d'activité, et se légitime au travers du travail symbolique des entrepreneurs.

L'écrasante majorité des entrepreneurs et cadres techniques des sociétés de sécurité sont soit d'anciens militaires, soit d'anciens policiers qui



transfèrent dans leur nouvelle activité savoir-faire et organisation hérités de leur ancienne profession. Le « pantouflage » de ces anciens employés du secteur public, retraités, victimes des cures d'austérité de l'État ou forcés de quitter leur institution suite à leur actes ou engagements politiques (pendant la dictature et lors du soulèvement des *carapintadas*), est facilité par leurs réseaux sociaux. L'auteur se livre à une analyse fine et passionnante du capital social de ces deux types de profession, montrant comment l'ancienne appartenance institutionnelle est déterminante dans la bifurcation des carrières, pour acquérir une clientèle et pour localiser son entreprise : les anciens policiers sont de hauts gradés, qui vont jouer sur leurs réseaux professionnels et territoriaux pour débiter leurs activités, dans des quartiers moins huppés que ceux des anciens militaires. Lors de leur passage au privé, ces derniers sont généralement moins gradés que les policiers – prestige de l'institution oblige – tout en ayant une clientèle plus aisée que ces derniers ; ils vont essentiellement s'appuyer sur le capital social de leur famille pour se créer une clientèle. Néanmoins, tant les militaires que les policiers bénéficient de relations privilégiées avec les responsables des institutions provinciales de régulation de la profession, qui sont pour la plupart d'anciens collègues.

Contrairement à l'image de mercenaires que renvoie parfois le secteur, la marchandisation de la sécurité aboutit rarement à un usage incontrôlé de

la force, à l'exception de quelques épisodes fortement médiatisés. La sécurité privée se place effectivement dans le créneau de la prévention/dissuasion ; tant les dirigeants – qui ne souhaitent pas exposer leur personnel à des risques inconsidérés, potentiellement coûteux pour l'entreprise – que les employés – soucieux de ne pas mettre leur vie en danger – sont peu enclins au « passage à l'acte ». Le port d'armes est ainsi significativement découragé.

Police et sécurité privée ont-elles des fonctions qui se chevauchent ? La réponse de l'auteur est négative. Ce n'est que depuis les années 1980 que la police argentine – qui était jusqu'alors essentiellement une police politique – s'érige en acteur de la lutte contre la délinquance pour fonder sa légitimité dans la nouvelle ère démocratique. La prévention est déléguée aux entreprises de sécurité, sans que ces dernières empiètent sur ses fonctions régaliennes de maintien de l'ordre. Dans les faits, la police, qui régule extra-officiellement l'existence des compagnies sur sa juridiction, considère ces dernières comme des auxiliaires qu'elle peut mobiliser pour obtenir des renseignements et utiliser du matériel. De plus, si, pour les particuliers, l'accès à la sécurité privée est directement lié au niveau des revenus, la marchandisation de la sécurité ne « chasse pas » la sécurité publique : les provinces qui dépensent le plus en sécurité publique par habitant sont aussi celles où la sécurité privée est la plus développée. Enfin, les enquêtes d'opinion semblent

indiquer que le recours à la sécurité privée de la part des particuliers ne va pas systématiquement de pair avec une vision négative des institutions publiques de maintien de l'ordre.

De façon encore une fois contre-intuitive, l'auteur montre comment la marchandisation de la sécurité est portée par une dynamique de concurrence par le haut en ce qui concerne la qualité des services offerts. Dans un contexte où les médias et les hommes politiques sont prompts à dénoncer les violences irrationnelles de ces « armées parallèles » et déplorent le manque de contrôle de l'État sur ce secteur, les entreprises cherchent à (r)assurer le client en soulignant la trajectoire de ses dirigeants, la formation, les salaires et l'honorabilité des employés, mais aussi la certification publique et privée des entreprises. C'est sur ce plan que les grandes entreprises livrent bataille

aux coopératives de sécurité – forme organisationnelle plus souple et moins contraignante en termes de charges sociales – au travers de leurs organisations corporatives respectives: les grandes entreprises font ainsi pression sur les pouvoirs publics pour l'adoption de règles de contrôle plus sévères sur le secteur... Cette tendance à la formalisation, voire à l'uniformisation des prestations privées, n'empêche pas les fraudes ni, d'ailleurs, l'existence d'un secteur informel. Il est dommage que l'auteur n'ait pas développé ce dernier point par ses recherches, ce qui aurait peut-être éclairé d'une lumière différente le rapport des entreprises à la prise de risque et, plus généralement, à leur conception et pratique du métier.

Julie Devineau
(EHESS-CESPRA)

AUTEURS



Patricia AYALA, licenciada en archéologie (Instituto de Investigaciones Arqueológicas y Museo, Universidad de Chile) et magister en anthropologie (Universidad Católica del Norte, Chile), termine actuellement une thèse de doctorat en anthropologie sur les relations entre l'État chilien, les populations atacameñas et les archéologues. Auteure de nombreux articles dans les revues *Estudios Atacameños* et *Chungara*, elle a récemment publié *Políticas del pasado. Indígenas, arqueólogos y Estado en Atacama* (Ed. IIAM/Universidad Católica del Norte, 2008). Elle est la co-éditrice avec Cristóbal Gnecco de *Pueblos Indígenas y Arqueología en América Latina* (Ed. Universidad de los Andes, 2010), traduction anglaise, (*Indigenous Peoples and Archeology in Latin America*, Left Coast Press, 2011).

Guillaume BOCCARA est chargé de recherche au CNRS et docteur en anthropologie de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales. Il a développé des recherches d'anthropologie historique sur les populations mapuche du Chili et de l'Argentine ainsi que sur les frontières des empires américains à l'époque coloniale. Il mène actuellement une enquête sur l'ethno-développement et la nouvelle gouvernamentalité néolibérale en Amérique latine. Il a publié *Los Vencedores. Historia del pueblo mapuche en la época colonial* (Ed. IIAM/Universidad Católica del Norte, 2008). Il est l'éditeur de *Resistencias, mestizaje y colonización en las Américas* (IFEA/Abya Yala, 2002) et l'auteur d'articles sur l'ethno-gouvernementalité et le multiculturalisme parus dans *Revista de Indias*, *Memoria Americana*, *Actuel Marx*, *Chungara* et *Cuadernos de Antropología Social*.

Charlotte de CASTELNAU-L'ESTOILE, maître de conférences en histoire moderne à Paris Ouest Nanterre La Défense, est actuellement chercheur en délégation au Centre National de la Recherche Scientifique (UMR 8168 Mascipo). Elle enseigne également à l'université fédérale fluminense (Rio de Janeiro). Elle a travaillé sur les missions jésuites au Brésil, et a publié *Les ouvriers d'une vigne stérile. Les jésuites et la conversion des Indiens au Brésil 1580-1620*, Lisbonne-Paris, Centre Culturel C. Gulbenkian, 2000, (traduction portugaise, São Paulo, Edusp, 2006). Elle a co-dirigé, avec François Regourd, *Connaissances et Pouvoirs. Les espaces impériaux (XV^e-XVIII^e siècles)*, Bordeaux, 2005. Ancienne membre de l'École française de Rome, elle a organisé en partenariat avec P. Broggio et G. Pizzorusso, *Administrier les sacrements en Europe et au Nouveau Monde : la Curie romaine et les dubia circa sacramenta*, numéro spécial des *Mélanges de l'École Française de Rome Italie-Méditerranée (MEFRIM)*, 121/1, 2009. Elle travaille actuellement sur les questions de l'adaptation du catholicisme à la société coloniale brésilienne.

Élisabeth CUNIN, docteur en sociologie de l'Université de Toulouse le Mirail (2000), chargée de recherche à l'Institut de Recherche pour le Développement (IRD) depuis novembre 2002, est actuellement chercheur associé à l'Universidad de Quintana Roo à Chetumal et au Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) Peninsular. Ses thèmes de travail portent sur les dynamiques de métissage et la construction des catégories ethno-raciales dans le cas des populations afro-descendantes en Colombie, au Mexique et au Belize. Elle coordonne le programme ANR-AIRD Afrodasc « Afrodendants et esclavages: domination, identification et héritages dans les Amériques (XV-XXI^e siècles) » (<http://www.ird.fr/afrodasc>) et participe au programme européen EURESCL « Slave Trade, Slavery, Abolitions and their Legacies in European Histories and Identities ». Elle est membre du bureau du Centre International de Recherche sur les Esclavages, CIRESC (GDRI CNRS). Dernier ouvrage paru : Elisabeth Cunin (coord.), *Mestizaje, diferencia y nación. "Lo negro" en América Central y el Caribe*. México, INAH-UNAM-CEMCA-IRD, colección *Africanía*, 2010.

Juan Carlos ESTENSORO est historien, maître de conférences à l'université de Lille3, spécialiste d'histoire sociale de la musique dans le Pérou colonial ainsi que des transformations religieuses dans les Andes durant la période coloniale. Directeur pour le Pérou du *Diccionario Enciclopédico de la Música Española e Hispanoamericana* et collaborateur du *New Grove Dictionary of Music and Musicians*, il est notamment l'auteur de *Musica y sociedad coloniales* (1989) et *Del paganismo a la Santidad. La incorporacion de los indios del Perú al catolicismo* (2003). Son article « Autorretrato del conquistador como vencido o la invención del Perú: la aparición del inca y sus atributos políticos en las representaciones plásticas, 1526-1548 » paru dans *Colonial Latin American Review* a reçu le Franklin Pease G. Y. Memorial Prize (2009-2011).

Bérénice GAILLEMIN, diplômée en histoire de l'art et muséologie (Université Toulouse-le Mirail, École du Louvre), s'est dirigée vers des études en ethnologie. Parallèlement à un apprentissage de la langue nahuatl classique, auprès de Danièle Dehouve, elle a mené une analyse de cette langue indienne et de son écriture à l'époque coloniale. L'étude de documents pictographiques mexicains et plus particulièrement celle d'un document cartographique du XVI^e siècle (*Mapa de Hueyapan*, BNF, Ms. Mexicain 25) l'ont incitée à entamer une thèse de doctorat à l'université Paris X-Nanterre. Membre du laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative (LESC), elle poursuit aujourd'hui ses recherches sur un corpus de manuscrits mexicains à caractère religieux: les catéchismes testériens. « El mapa de Hueyapan », *Quaderni di Thule, Rivista italiana di studi americanistici*, Atti del XXVI Cvegno Internazionale di Americanistica, Perugia (Italia), maggio



2004, p. 157-161. « À la recherche des prototypes perdus : pour une remise en contexte des catéchismes testériens », (à paraître, publication du Séminaire d'histoire de l'Amérique coloniale animé par B. Grunberg et É. Roulet, Université de Reims). « Franciscain, Dominicain ou Jésuite : le contenu catéchétique des manuscrits testériens », (à paraître, Actes du colloque « Nouveaux chrétiens, nouvelles chrétientés » organisé par P. Ragon, Nanterre, 2010).

Odile HOFFMANN, docteur en géographie de l'Université de Bordeaux (1983), directrice de recherche à l'Institut de Recherche pour le Développement (IRD) et membre de l'UMR205 (URMIS, Migrations et Sociétés). Ses thèmes de travail ont porté sur les dynamiques agraires et les pouvoirs locaux en milieu rural au Mexique, depuis 1983, avant d'approfondir la question des identités et leurs rapports aux territoires, en particulier dans le cas des populations afrodescendantes en Amérique latine : Colombie, Mexique, et désormais le Belize. Membre du programme ANR-AIRD Afrodesc « Afrodescendants et esclavages : domination, identification et héritages dans les Amériques (xv-xxi^e siècles) » (<http://www.ird.fr/afrodesc>), elle coordonne le Groupe de Travail « Citoyenneté et Multiculturalisme » du programme européen EURESCL « Slave Trade, Slavery, Abolitions and their Legacies in European Histories and Identities » (www.eurescl.edu). Dernier ouvrage paru : Odile Hoffmann (éd.), *Política e identidad. Afrodescendientes en México y Centroamérica*, CEMCA-INAH-IRAD-UNAM, México, colección Africanía, 2010.

Boris JEANNE, agrégé d'histoire, attaché temporaire d'enseignement et de recherche à l'Université de Versailles Saint Quentin en Yvelines, prépare une thèse de doctorat d'histoire moderne sous la direction de Serge Gruzinski : *Une « nation américaine » à Rome au second xvi^e siècle ? Sur les pas de Diego Valadés, une étude des réseaux romains connectés au Nouveau Monde sous la Monarchie Catholique (1580-1640)*. Il s'intéresse ainsi aux relations entre Rome et l'Amérique au xvi^e siècle, à l'histoire des missions et des réseaux à cette époque, envisagée dans le cadre du contrôle de l'information exercée par la Monarchie Catholique de Philippe II. À partir de l'étude de la trajectoire de Diego Valadés, il s'interroge également sur la construction d'un discours visuel sur la Nouvelle-Espagne proposé à l'Europe, essayant de conduire sa réflexion jusqu'au cinéma récent et aux métissages culturels.

Élise LANOË, attachée temporaire d'enseignement et de recherche à l'Université de Lille 3 (UFR Études germaniques et scandinaves), Élise Lanoë est doctorante au sein du laboratoire CECILLE (Centre d'Étude en Civilisations, Langues et Littératures Étrangères) – EA 4074. Sous la direction de Jérôme

Vaillant, elle achève actuellement une thèse sur les diplomaties culturelles de la République Fédérale d'Allemagne et de la France à destination du Brésil entre 1961 et 1973. Elle a notamment publié « La réforme des diplomaties culturelles dans les années 1970 : la RFA et la France sur le même chemin ? » (*Allemagne d'aujourd'hui*, 183/2008, p. 94-103) et « Goethe et Marianne sous les tropiques : les politiques culturelles allemande et française au Brésil en 2008-2009 » (*Allemagne d'aujourd'hui*, 192/2010, p. 137-151).

Aliocha MALDAVSKY est l'auteur d'une thèse de doctorat sur l'identité missionnaire des jésuites dans le Pérou colonial (2000). Ses travaux actuels portent sur l'histoire sociale des missions d'évangélisation de part et d'autre de l'Atlantique, avec un intérêt particulier pour l'implication des laïcs, européens et américains, dans l'évangélisation pendant la période coloniale. Articles récents : « The Problematic Acquisition of Indigenous Languages: Practices and Contentions in Missionary Specialization in the Jesuit Province of Peru (1568-1640) », dans John O'Malley, Gauvin Alexander Bailey, Steven J. Harris et T. Frank Kennedy (éd.), *The Jesuits II: Culture, Sciences, and the Arts (1540-1773)*, Toronto, University of Toronto Press, 2006, p. 602-615 ; « Société urbaine et désir de mission : les ressorts de la mobilité missionnaire jésuite à Milan au début du XVIII^e siècle », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, juillet-sept. 2009, p. 7-32. Ouvrage à paraître en 2011 : *Vocaciones inciertas. Misión y misioneros en la provincia jesuita del Perú en los siglos XVI y XVII*, Séville, CSIC-EEHA.

Jacques MARZIN est chercheur au CIRAD (Centre International de Recherche Agronomique pour le Développement) et membre de l'UMR 5281 Art-Dév (Acteurs, ressources et territoires dans le développement). Il a une double formation d'agronome et d'économiste, avec un doctorat sur l'hybridation institutionnelle des systèmes de microfinance, et a travaillé au Brésil, au Burkina Faso et à Cuba. Ses recherches se développent sur deux axes : sur l'institutionnalisation des services d'appui aux agriculteurs, notamment la vulgarisation agricole et la microfinance et, au-delà de leurs dimensions monétaires, sur les questions de pauvreté et d'inégalités qui renvoient à la trame de liens sociaux rapprochant ou séparant les individus et les groupes. C'est donc autour des mécanismes générateurs de pauvreté et d'inégalités que se concentrent ses travaux.

Chloé MAUREL, ancienne élève de l'École Normale Supérieure et agrégée d'histoire, Chloé MAUREL est actuellement attachée temporaire d'enseignement et de recherche à l'Université de Caen Basse Normandie et chercheuse associée à l'Institut d'Histoire Moderne et Contemporaine – UMR 8066, ainsi qu'à l'IRICE – UMR 8138. Elle a réalisé une thèse de doctorat consacrée à l'histoire de l'Unesco et parue sous le titre *Histoire de l'Unesco. Les trente premières années, 1945-1974*



(Paris, L'Harmattan, 2010). Elle a, en outre, publié de très nombreux articles et ouvrages dont une biographie d'Ernesto Guevara intitulée *Che Guevara. Entre mythe et réalité* (Paris, Ellipses, 2011).

Jaime VALENZUELA-MÁRQUEZ est docteur en Histoire et Civilisations de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales et professeur à l'Instituto de Historia de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Il a été chercheur à la Bibliothèque Nationale du Chili (1991-1993), boursier de la John Carter Brown Library (2000) et du gouvernement du Canada (2008). Professeur invité de la Pontificia Universidad Católica del Perú (2001), de la Universidad Mayor de San Marcos (2005), de l'Université de Montréal (2008) et professeur associé à l'EHESS (2010). Ses lignes de recherche actuelles concernent l'anthropologie historique du religieux et du politique dans le Chili colonial, les pratiques missionnaires des jésuites parmi les Indiens mapuches et l'étude des migrations d'Indiens au Chili dans le vice-royaume du Pérou au XVI^e-XVII^e siècles. Parmi ses principales publications on retiendra *Bandidaje rural en Chile central. Curicó, 1850-1900* (Santiago, 1991); *Las liturgias del poder. Celebraciones públicas y estrategias persuasivas en Chile colonial (1609-1709)* (Santiago, 2001); *Historias urbanas. Homenaje a Armando de Ramón* (éditeur, Santiago, 2007); *Las liturgias del poder II: del Chile borbónico al republicano (1710-1830)* [à paraître].

