

Herméneutiques hispaniques et projets socio-politiques et religieux en Amérique aux XVI^e et XVII^e siècles

Henrique Urbano

Volume 15, numéro 1, 1991

La rencontre des deux mondes

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/015157ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/015157ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (imprimé)

1703-7921 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Urbano, H. (1991). Herméneutiques hispaniques et projets socio-politiques et religieux en Amérique aux XVI^e et XVII^e siècles. *Anthropologie et Sociétés*, 15(1), 37–54. <https://doi.org/10.7202/015157ar>

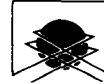
Résumé de l'article

Herméneutiques hispaniques et projets socio-politiques et religieux en Amérique aux XVI^e et XVII^e siècles

Si la conversion des autochtones des Andes fut si rapide, cela est dû moins à l'efficacité des stratégies missionnaires qu'à la capacité des peuples amérindiens de recevoir des idées religieuses étrangères. Ces stratégies relèvent de quatre herméneutiques. Les Franciscains laissent à l'Esprit le soin de transformer l'univers en paradis terrestre, les Jésuites, par des moyens bureaucratiques et efficaces, cherchent à régler le sort des Amérindiens, les Augustins s'attardent à déchiffrer les desseins de la Providence. Enfin, l'herméneutique de Las Casas représente une volonté inébranlable de faire justice contre l'administration espagnole. De leur côté, les Amérindiens vont adhérer à ce Dieu universel qui n'est pas exclusif à un peuple. Cela conduit à une révolution mentale tant du côté amérindien que du côté chrétien.

HERMÉNEUTIQUES HISPANIQUES ET PROJETS SOCIO-POLITIQUES ET RELIGIEUX EN AMÉRIQUE AUX XVI^e ET XVII^e SIÈCLES

Henrique Urbano



Un des phénomènes les plus remarquables de la diffusion du catholicisme espagnol du XVI^e siècle en Amérique, plus particulièrement dans les Andes, est sans doute la vitesse à laquelle il s'est introduit dans l'espace mental amérindien. À elles seules, force physique ou contrainte militaire n'expliqueraient pas semblable révolution des mentalités. Penser le contraire, ce serait conférer au pouvoir des armes des vertus qu'on leur nie généralement. Je crois plutôt que les raisons d'une mutation si rapide, d'un si étrange abandon, doivent être cherchées ailleurs. Est-ce la force de conviction des missionnaires ou des Espagnols ? On ne peut la contester. Mais ces pionniers étaient bien mal équipés pour exprimer adéquatement leurs croyances religieuses. La connaissance approfondie des langues autochtones leur faisait défaut. Je me tourne donc vers une autre hypothèse : la vision amérindienne du monde permettait l'assimilation rapide de valeurs étrangères à leur propre *weltaunschaung*. Cette idée, je dois le dire tout de suite, a très peu de prise non pas dans les schèmes mentaux des Amérindiens, mais dans les têtes des anthropologues et des historiens.

Mais avant d'arriver au cœur de mon hypothèse, je propose au lecteur un tour d'horizon sur les différents styles de lecture de la réalité amérindienne qui ont été employés en Amérique espagnole. Ils n'ont pas dû être très différents de ceux utilisés ailleurs, même dans les missions plus tardives, par exemple aux Etats-Unis et au Canada. Ces herméneutiques variées et colorées sont les témoins exceptionnels des propositions faites aux sociétés amérindiennes. Mais elles sont aussi des projets de société mis de l'avant par ces acteurs exceptionnels dans la construction de nouvelles cultures qu'étaient les ordres religieux. C'est à ces projets que répondent un grand nombre de pratiques collectives indiennes depuis le XVI^e siècle. J'ai choisi quatre essais herméneutiques.

Premier essai herméneutique La raison au service de la justice et de la foi

Bartolomé de Las Casas († 1566) écrivit son *Apologética Historia* vers la fin des années 1550. Dans ce livre à l'écriture dense, les données ethnographiques se mêlent inextricablement à une argumentation théologique et juridique touffue. Son but : prouver que les Indiens d'Amérique n'étaient pas aussi sots que le préten-

daient la plupart des Espagnols. Faisant montre d'une remarquable connaissance historique, l'évêque de Chipas (Mexique) conclut que ces malmenés et décriés Indiens avaient autant de raisons ou même plus d'être fiers de leur intelligence et de la portée de leurs pensées sur les mystères divins que les Grecs et les Romains. Las Casas n'était pas n'importe qui. Ses arguments avaient du poids auprès des conseillers bien pensants du roi d'Espagne. Et pendant quelques années encore, le vieil évêque dominicain ne laissera pas tomber ses vigoureux idéaux de justice pour les peuples amérindiens (Hanke 1935, 1959).

Avec cette lutte à mort pour la justice et pour les droits des nations indiennes à vivre d'après leurs propres conceptions socio-politiques et économiques, Las Casas introduit l'idée que beaucoup de peuples amérindiens croyaient à un « dieu unique » avec tous les traits du « vrai et unique Dieu » de la tradition judéo-chrétienne. Inutile d'ajouter que, pour lui, la croyance en un seul Dieu était la marque d'une remarquable lucidité théologique. En cela, il a devancé les anthropologues anglais et français du XIX^e siècle et quelques-uns du XX^e siècle. Voici un témoignage :

Mais ce roi Pachacuti Inga et ses successeurs ont eu une connaissance encore plus vraie et plus singulière du vrai Dieu. Ils croyaient à un Dieu qui avait fait le ciel et la terre, le soleil, la lune, les étoiles et l'univers entier. On le nommait Condici Viracocha, ce qui se traduit dans la langue de Cuzco par « Faiseur du monde ». Ils disaient aussi que ce dieu était au bout du monde et que, de là-bas, il regardait et gouvernait, et pourvoyait à toutes choses ; ils le tenaient pour dieu et seigneur et ils lui consacraient les sacrifices principaux. Ils affirmaient que, avant de créer les choses, il avait eu un enfant très méchant, dont le nom était Taguapica Viracocha, lequel contrariait son père en tout ; et là où son père faisait des bonnes gens, il les changeait en méchants, tant dans leur âme que dans leur corps ; son père créait des montagnes et il les transformait en vallées tandis que là où il y avait des vallées, il les changeait en montagnes ; il séchait les fontaines placées par son père, bref, il était en toutes choses contraire à son père. Alors, son père, pris de colère, le jeta dans la mer pour qu'il périsse d'une mauvaise mort, mais il n'est jamais mort.

Las Casas 1958 : 433

Cette lecture de Las Casas est, à plusieurs égards, d'une très grande richesse. Ayant échoué dans ses efforts pour se rendre à Cuzco, cœur de la civilisation inca, alors que la présence des Espagnols y était encore très récente et que certains milieux étaient très marqués par ses vues socio-politiques et économiques radicales, le futur évêque de Chiapas a sans doute demandé à ses confrères dominicains, qui étaient ses courroies de transmission dans les Andes, de le renseigner sur les croyances et les pratiques rituelles précolombiennes¹. Tomás de San

1. Sur ce thème, voir le livre remarquable d'Isacio Pérez Fernández (1987). Est aussi très utile le petit livre de J.M. Pérez, qui vient d'être réédité au Pérou (1990). Pour l'étude de la pensée utopique dans la région andine, je réfère le lecteur à un numéro spécial de la revue *Allpanchis* (1977), que j'ai dirigé, ou à ma recherche (Urbano 1979).

Martin² et Domingo de Santo Tomas³ étaient d'une remarquable intelligence et extrêmement curieux et soucieux des us et coutumes andins. Illustres compagnons de route de Las Casas, avec qui ils échangeaient des lettres et des idées tout en faisant pression sur les hommes du pouvoir pour qu'ils légifèrent en faveur des populations indiennes, tous les deux rédigèrent des traités ou des notes sur les sociétés préhispaniques. Les données ethnographiques de Las Casas n'ont pas dû avoir d'autres sources. Nombreux sont les signes qui trahissent chez ces trois figures remarquables du XVI^e siècle espagnol une parfaite communauté de vue au sujet des objectifs politiques à poursuivre en Amérique et des principes herméneutiques à utiliser dans la lecture des réalités américaines. Le passage que je viens de transcrire porte encore les marques de la naïveté originelle et de la bonté presque candide d'une intelligence profondément étonnée de ce que son regard lui a donné à voir. Attardons-nous quelque peu sur certains aspects ethnographiques et idéologiques consignés dans le texte.

D'abord, les faits. Étant l'un des premiers écrivains à faire état de l'existence du récit de Condici Viracocha et de son fils rebelle, Las Casas introduit dans la lecture des données une dimension théologique dont il faut scruter les conséquences. On a deux héros Viracocha, un père et son fils : le premier « créateur ou faiseur de toutes choses », le second destructeur et malfaisant. Or Condici Viracocha est décrit avec tous les titres de noblesse d'un dieu judéo-chrétien, tandis que son fils disgracieux, Taguapica, évoque la figure du démon châtié par Yaveh. Las Casas voile ainsi l'intelligence amérindienne de la création en prêtant au héros Viracocha les habits et les couleurs d'une pensée théologique étrangère. L'opération est hautement politique, car elle est utilisée dans la démonstration présentée aux grands d'Espagne pour qu'ils répondent aux justes revendications des peuples amérindiens. Voilà donc un discours théologique au service d'un très haut et noble idéal de justice.

Mais le récit cache encore d'autres subtilités⁴. Pour l'établir sans alourdir mon texte, je ferai court. Primo. Le mot *Condici* est un néologisme quéchoua introduit par les évangélistes espagnols du XVI^e siècle. Secundo. Le vocable *Con* est d'origine nord-andine. Il désigne l'eau et les entités composées de liquide. Il est employé dans de très rares documents et dans un seul récit, où il est question d'un héros fort étrange, qui n'a pas d'os et se promène dans les Andes depuis les hauts sommets jusqu'aux vallées profondes. Cette figure peut surprendre, mais elle ne

2. Tomás de San Martín a été le premier évêque de Charcas. Il a été nommé en 1552. On lui attribue un livre sur la religion préhispanique (Mendiburu 1876). Voir aussi l'étude irremplaçable de J.M. Barnadas (1973). En ce qui a trait à la figure universitaire de Tomás de San Martín, consulter l'étude classique de L.A. Eguiguren (1939).
3. Sur Domingo de Santo Tomás, voir l'introduction de Raúl Porras Barrenechea à l'édition de 1951 du *Lexicon* (Porras Barrenechea 1951). Le *Lexicon* est le premier dictionnaire quéchoua-espagnol (1560). Domingo de Santo Tomás a aussi composé la première grammaire quéchoua. Sur le rôle politique et religieux de ces deux personnages et sur les liens qu'ils avaient avec Las Casas, voir Isácio Pérez Fernández (1987). Le livre de José María Vargas (1937) est encore d'actualité. Il comporte une anthologie de textes et de lettres de Domingo de Santo Tomás fort intéressante.
4. J'ai analysé en détail le vocabulaire quéchoua en rapport avec ce récit (Urbano 1988a). Pour une analyse plus générale fondée sur les travaux de Georges Dumézil, voir Urbano (1988b).

trompera pas l'œil du connaisseur de cette géographie déroutante et infernale de la Cordillère andine : Con est l'image vivante de ces ruisseaux qui se détachent des sommets enneigés, grossissent leurs ventres dans des fontaines, ouvrent leur chemin à travers d'immenses déserts et creusent leurs lits jusqu'à des profondeurs insoupçonnées. Voilà la raison de l'absence d'os, car, pour bâtir son chemin, le héros Con doit se courber, serpenter, s'amincir et grossir, croître en hauteur ou diminuer presque instantanément. Avouons-le : les hommes des Andes septentrionales étaient perspicaces... Tertio, *Dici* a été ajouté par la catéchèse chrétienne. Et Viracocha a été réinterprété dans le sens d'un dieu ou d'un démiurge qui a annoncé aux Indiens l'arrivée des chrétiens en Amérique⁵.

Las Casas vise en somme deux objectifs à la fois. Il dessine la figure d'un dieu créateur et bon avec les matériaux d'un discours théologique contraire au dogme chrétien. Et en sauvant le langage païen, il soustrait les populations amérindiennes aux paroles sectaires de ses compatriotes et à leur appétit de richesse démesuré. Ce qu'il laisse pour compte dans l'opération se retrouve du côté du méchant fils de Viracocha, Taguapica. Vue sous cet angle, l'astuce de la plume de l'évêque apparaît en clair. Elle invente un dieu créateur dans les Andes et réduit le contenu original aux vicissitudes d'un transgresseur public. Les Espagnols vont se distraire avec les cendres d'un fripon, d'un ratoureur, tout en s'étonnant des lumières d'intelligence que de semblables raisonnements théologiques indiens exprimaient. Las Casas n'était donc pas à court d'arguments. Pour lui, ces hautes et admirables pensées témoignaient d'une vraie révélation divine perdue dans la mémoire des siècles. Dieu, le vrai Dieu, avait ouvert les portes de la « raison naturelle » de ces peuples pour que le « Soleil de justice et de vérité » les illuminât.

Les raisonnements de Las Casas restent dans les bornes d'un discours philosophique dont l'objectif ultime était la construction d'une société juste et équitable en Amérique. Peut-être même visait-il une communauté fraternelle illuminée par la foi chrétienne librement acceptée. C'était là, à n'en pas douter, l'idéal des réformateurs radicaux de l'Église tridentine espagnole du XVI^e siècle. Ils étaient tous animés d'une grande ferveur religieuse. Mais l'originalité de Las Casas est ailleurs : dans la dimension socio-politique du discours évangéliste. Avec lui, pour la première fois dans l'histoire des expériences évangélisatrices du catholicisme, la parole du missionnaire devient l'instrument d'une lutte radicale en faveur des peuples opprimés, le message religieux devient politique. Je ne fais pas ici de rhétorique⁶. Pour le prouver, je vais comparer ce discours à d'autres genres de pratiques discursives.

5. Le grand spécialiste de l'évolution des langues andines, Alfredo Torero, m'a suggéré une interprétation différente de la mienne (Urbano 1988). Il voit dans le mot quéchoua *ticci* ou *dicci* ou *dici* une référence à des aspects sémantiques liés à l'idée de lumière (Torero 1990). Faute de pouvoir discuter ici cette nouvelle lecture, je retiens l'idée de « fondement », « pierre angulaire » comme étant une hypothèse fondée sur l'interprétation des évangélistes du XVI^e siècle.

6. Ce sujet a inspiré de nombreux auteurs. Mais les livres de L. Hanke (1935, 1959) sur cette activité de Las Casas demeurent très actuel. Consulter aussi le beau livre de A. Saint-Lu (1982).

Deuxième essai herméneutique

Le retour de l'archaïque ou la communauté chrétienne primitive en Amérique

C'est une histoire très connue⁷ : les Franciscains ont vécu les premières expériences au Mexique sous le signe de l'avènement d'un troisième âge du monde, celui de l'Esprit, promis après celui du Père et celui du Fils. Dans cet âge-là, les hommes vivaient en paix, nourris par les largesses de la Providence divine et guidés par les lumières des apôtres désignés de ce millénaire éminent, les Franciscains. Éblouis par le peu de souci des biens de ce monde démontré par les Indiens d'Amérique, ils osent même croire qu'il s'agissait d'anges et non de créatures sorties des côtes d'Adam. Bref, ils croyaient que les prophéties qui avaient cours en Occident au moins depuis le XII^e et le XIII^e siècles allaient finalement s'accomplir.

Un autre thème très étudié depuis quelques années est celui de l'origine spirituelle de ces premiers Franciscains arrivés en Amérique. Ils professent tous une très grande foi dans les idéaux de la réforme religieuse entreprise dans les couvents espagnols du XVII^e siècle. Celle-ci se déroulait dans le cadre d'une relecture de la règle primitive de François d'Assise où la pauvreté était le signe extérieur d'un détachement total à l'égard des biens de ce monde. Par leur seule apparence physique, ils proclamaient leur abandon le plus total aux desseins de la Providence divine, Laquelle pourvoyait aux besoins fondamentaux de leur existence quotidienne. Bref, plus que le corps, c'était l'âme qui était leur centre d'intérêt. Et ils voyaient des anges là où les plus réalistes décelaient des corps en chair et en os.

Imbus d'un imaginaire archaïque, les Franciscains deviennent, au Mexique et dans les Andes, les apôtres d'un projet religieux de société où leur absence d'intérêt pour les choses terrestres les empêche de construire une société fondée sur des structures socio-politiques et économiques équitables. Je ne veux point nier la participation des Franciscains dans la condamnation des injustices des conquérants espagnols. Ils les ont vivement dénoncées, mais d'après une optique de détachement complet de tout ce qui avait trait aux questions politiques et sociales. En d'autres mots, ils s'intéressaient moins aux institutions politiques qu'au royaume céleste et à son avènement possible sur terre avant d'être déplacé au ciel pour l'éternité.

Une des conséquences de cette façon d'envisager les peuples amérindiens et leur avenir politique était donc le manque d'engagement ferme à l'égard d'un projet de société humaine juste. Sans grand attrait pour le discours éthique et même très peu portés à des raisonnements, fussent-ils théologiques, ces Franciscains réformés développèrent plutôt un langage rempli de résidus millénaristes et messia-

7. Il y a une littérature abondante sur ce sujet. Un livre récent résume assez bien les intentions des Franciscains au Mexique (Duverger 1987). Pour une vision plus générale, le lecteur peut toujours se référer au texte d'Alain Milhou (1983). Il y a quelques classiques dans ces études. Un des plus complets est Phelan (1970). Voir aussi José Antonio Maravall (1949), Elsa Cecilia Frost (1976) et en français les études de Baudot (1977).

niques moyenâgeux. En lieu de lecture, ils évoquent l'accomplissement d'oracles et de paroles de voyants. Dans les faits, ils laissent tomber les arguments qui pourraient servir à doter les peuples indiens d'instruments religieux et politiques d'une très grande force de conviction. La question des « lumières naturelles » selon laquelle les Indiens ont pu atteindre la connaissance du « Dieu unique et vrai » leur était secondaire. Jusqu'à un certain point, elle était même superflue, car les peuples d'Amérique vivaient ou allaient vivre bientôt dans cet âge du monde aux traits paradisiaques où le travail était exclu, les souffrances absentes, la douleur bannie. Ce temps de l'Esprit de même que l'attente d'une société guérie des plaies du « péché originel » était leur seule et unique préoccupation. L'accent est donc mis sur l'effet communauté et moins sur l'individu, sur la division trinitaire providentielle des âges du monde plutôt que sur le temps éphémère de l'univers créé, sur l'avènement de l'Esprit et de ses apôtres plutôt que sur l'existence rationnellement démontrée d'un Dieu unique ou d'un démon, sur le discours visionnaire archaïque plutôt que sur le langage de l'argumentation éthique, socio-politique et théologique.

Troisième essai herméneutique Platon au service de l'évangélisation des peuples indiens

L'existence d'une autre dimension fort importante du discours évangéliste déployé en Amérique au XVI^e siècle peut être décelée parmi les missionnaires et les laïcs qui prônaient une lecture « augustinienne » des sociétés amérindiennes et de leurs langages mythiques. Tel que l'indique l'expression, ce discours s'inspire des principes théologiques et socio-politiques énoncés par saint Augustin. L'auteur de la *Civitas Dei* a voulu donner à l'Occident chrétien un projet de société bâti autour de la primauté de l'Un sur le Multiple, des choses célestes sur les terrestres, de la « cité de Dieu » sur la « cité des hommes », de l'éminence de l'âme sur le corps vil et méprisable. Le fond du raisonnement est clairement platonicien et maints arguments de la *Cité de Dieu* trahissent l'influence de *La république*.

Étant eux aussi parmi les premiers à œuvrer en Amérique, les missionnaires augustins étaient tout désignés pour penser les sociétés américaines selon les termes de leur génial guide spirituel. Rien de plus logique. Les projets socio-politiques et religieux des disciples rompus à la lecture du maître coulaient des écrits augustinien comme eau abondante et fraîche près d'une source jeune et vigoureuse. Tout d'un coup, l'espace américain devient un lieu idéal pour mettre en œuvre les desseins d'Augustin d'Hippone, déjà lointains et quelques peu ratés par l'influence croissante des pensées concurrentes d'Aristote et de Thomas d'Aquin. Bref, il fallait transformer la lecture de *Civitas Dei* en un instrument efficace d'invention et de justification d'un projet de société⁸.

8. Le fameux chroniqueur péruvien d'origine indienne, Guamán Poma (1987), fait une typologie des prédicateurs de l'Évangile dans les Andes. Il ne manque pas de piquant. À propos des missionnaires augustins, il parle de corruption et de violence physique et morale à l'égard des populations indiennes. Cette opinion de Guamán Poma traduit peut-être des difficultés qu'il a pu avoir avec l'ordre des Augustins.

Parmi les œuvres publiées par des auteurs augustins en Amérique, celle de Calancha est la plus connue : *Coronica moralizada del Orden de San Augustin en el Perú* [1638]. Mais l'*Histoire du Sanctuaire de la Vierge de Copacabana* [1621], écrite par Alonso Ramos Gavilán, offre aussi beaucoup d'intérêt par la façon dont l'auteur tire profit de ses principes de lecture de l'univers mythique andin. Copacabana était situé sur les berges du lac Titicaca. Dès le début de la présence espagnole sur les hauts plateaux andins, les missionnaires y ont construit un sanctuaire, autour duquel se sont tissés un certain nombre de récits sur l'origine de l'homme andin. Ramos Gavilán en fait état. Il a retenu celui d'un vieil homme qui traverse les Andes en annonçant la bonne nouvelle. Ses traits physiques sont ceux des apôtres de Jésus tels que diffusés par l'iconographie chrétienne du XVI^e siècle. Ramos Gavilán y croit fermement. Mais le récit est aussi une version du mythe de Viracocha auquel j'ai fait référence, codifié trois quarts de siècle auparavant par Las Casas. Regardons-y d'un peu plus près et comparons-les.

D'abord, le nom du héros principal est Tunupa, que Ramos Gavilán traduit par « Grand sage et Seigneur » (Ramos Gavilán 1988 : 56). Après avoir chanté ses vertus, il écrit que ses bienfaits lui ont valu le surnom de Taapac, qu'il rend par « fils du créateur » (*ibid.* : 60). Ce qui correspond au héros Taguapica de Las Casas, lequel est sans doute une mauvaise transcription du nom généralement utilisé par la plupart des chroniqueurs, c'est-à-dire Taguapaca ou Tarapaca.

Mais Ramos Gavilán ne fait plus référence à Tunupa ou Taapac en tant que « fils méchant » du créateur, comme le rapportait Las Casas. Au contraire, il raconte que les Indiens croyaient qu'il était « fils de Dieu » dans le sens chrétien de l'expression, ce qui veut dire que les miracles et les bienfaits nombreux qu'il a accomplis dans la région du lac Titicaca ont fait de lui l'image même de la bonté divine. Taapac n'est pas « un démon » ni un dieu. Il est devenu, sous la plume de Ramos Gavilán, un « apôtre chrétien », tout en conservant nombre de traits et péripéties que Las Casas attribuait à Taguapica ou Taguapaca. Volte-face remarquable !

Troisièmement, le châtement du « fils méchant » de Viracocha rapporté par Las Casas va être lu par Ramos Gavilán comme l'exécution du saint apôtre par les peuples riverains du lac. En d'autres mots, l'auteur augustin revêt Taapac de la palme du martyr car, on le sait, la tradition chrétienne très ancienne affirmait que tous les disciples proches de Jésus avaient été martyrisés. Le corps de Taapac ou Tunupa est placé sur un radeau et attaché à un poteau de fortune. Les courants et le vent l'entraînent vers le sud. Et à l'endroit où le lac se fait très étroit, apparaissait chaque année aux alentours de la fête de Pâques une palme, sans doute, écrit le dévot père augustin, pour rappeler aux Indiens le martyr de Taapac. Mais peut-être aussi, ajouterai-je pour faire coïncider la palme du martyr avec le jour des Rameaux ou Palmes, qui précède d'une semaine la fête de Pâques.

Quatrièmement, les images et les gestes mythiques dont se sert Ramos Gavilán pour comparer des personnages réels ou imaginaires sont très variés et imprévus. Ainsi, lorsqu'il évoque la mort de son confrère augustin Diego Ortiz aux mains de Tupac Amaru I en 1571 dans le refuge de la forêt proche de Cuzco, Vilcabamba, il la décrira avec les détails naguère utilisés dans la description du martyr de Taapac. Il

en conclut naïvement que tout cela est arrivé afin de rappeler, au moment des premiers contacts avec les Incas, l'ancien sacrifice du saint apôtre.

En somme, Ramos Gavilán est un cas typique de lecture augustinienne de la réalité américaine. Toutes les actions et tous les récits portent les marques de Dieu, sont des *images Dei*. Car le Créateur a laissé des traces dans la création afin d'aider les hommes à le retrouver plus facilement et à leur faire comprendre les mystères les plus insondables de la doctrine catholique. L'essentiel de cette lecture se traduit par un effort soutenu de recherche d'icônes ou de figures. L'ordre des choses créées doit être envisagé à la lumière des réalités créées ou éternelles. L'univers entier est le reflet du geste créateur de Dieu.

Dans cette perspective, est-il besoin d'insister, le merveilleux ou le miraculeux sont de règle. Les missionnaires augustins multiplient par centaines les actes miraculeux et chaque entreprise évangélisatrice devient par le fait même une preuve de l'action surnaturelle de Dieu parmi les hommes. On dirait même que les règles naturelles disparaissent et donnent place à un flux constant du divin dans le monde (voir Sahelices 1988). Bref, la diffusion du catholicisme est entièrement soumise à l'action surnaturelle de Dieu, Lequel guide ses envoyés d'après des principes et des normes hors de la portée des mortels. L'effet miraculeux étonne et produit la foi chez les Indiens.

On peut aisément percevoir où une telle vision des choses peut nous amener du point de vue politique. Tout d'abord, la primauté du divin sur les choses créées, de l'action spirituelle sur la corporelle, conduit à l'affirmation du primat de l'Église sur le temporel, du pape sur les rois, des évêques sur n'importe quelle autorité civile. Et deuxièmement, la présence constante de l'action épargne l'effort de compréhension rationnelle et le travail pour la justice. Les traces de Dieu et le miracle sont là pour fournir les preuves de la Vérité. Les récits mythiques sont tous relus en fonction des Vérités Révélées. Et les actes qu'ils codifient deviennent autant d'« actions historiques » calquées sur celles de l'hagiographie chrétienne.

Quatrième essai herméneutique **Bureaucratie ecclésiastique et efficacité administrative du sacré**

La révolution introduite au XVI^e siècle dans les méthodes évangélisatrices par la Compagnie de Jésus est bien connue⁹. Celle-ci était instituée à l'image d'une armée et ses mécanismes de décision étaient totalement centralisés. Les Jésuites sont devenus le bras droit de la papauté à qui ils se livraient âme et corps par vœu d'obéissance spécial. Ce seul fait suffirait à les rendre hautement efficaces dans les actions entreprises en Amérique. Et chaque membre de cet ordre nouvellement créé portait avec ardeur ses idéaux originels. La Contre-Réforme, qu'ils vont jusqu'à un certain point incarner, donnera des ailes aux Jésuites.

9. L'abondance des études historiques sur la Compagnie de Jésus rend facile l'accès à ses méthodes d'évangélisation. Pour des vues comparatives, consulter les livres classiques de Pedro Borges (1960, 1977).

En Amérique, ils étaient attendus avec impatience. Le roi d'Espagne n'a pas perdu l'occasion de s'en servir. Ils seraient l'étendard de la réforme des mœurs ecclésiastiques et civiles dans le Nouveau Monde. Ils seraient aussi l'image même du nouveau pouvoir, du pouvoir centralisateur tant du pape que du roi d'Espagne. Finies donc les guerres fratricides entre Espagnols en Amérique. L'heure était à l'affirmation de la souveraineté du roi sur toute autre forme de gouvernement politique local et à la présence papale dans les affaires spirituelles. Les Jésuites s'acharnent à prêcher et baptiser. Il faut sauver le plus grand nombre d'âmes. La statistique du salut est là pour le prouver. Enseigner la doctrine, baptiser, confesser, marier et expédier tout ce monde d'ici-bas au ciel avec toutes les garanties d'y arriver et surtout d'y rentrer. Pas de velléités avec les Indiens. Aller droit au but... Et pour cela, tous les moyens sont bons !

Cette logique d'entreprise dans les affaires du salut a des conséquences immédiates. Le zèle apostolique d'abord. La capacité de mobilité, la disponibilité complète des membres et leur abandon total à la volonté du supérieur, dont la conscience se chargera de veiller aux égarements d'une décision personnelle, constituaient des atouts dont nul autre ordre religieux ou membre du clergé séculier ne pouvaient faire état. Les baptêmes par centaines de François Xavier en Inde sont certes quelque peu légendaires ; mais ils traduisent parfaitement ce souci d'efficacité qui imprégnait les jeunes fils d'Ignace de Loyola au XVI^e siècle. Et lorsque les Jésuites arrivent sur le haut plateau andin pour prendre la relève des Dominicains dans les *doctrines* de Juli, qui serviront de modèle aux fameuses missions du Paraguay, leurs toutes premières lettres au supérieur général parlent du nombre très élevé de baptisés, de l'acceptation du catholicisme, de la dévotion des Indiens¹⁰. L'heure n'est pas à la grande spéculation théologique ou philosophique, mais à la performance.

Ce qui ne veut pas dire pourtant que les Jésuites arrivés en Amérique n'étaient pas portés sur les sciences de l'esprit. Leur formation était longue et soignée. Dès le début, ils devraient s'en tenir aux grands maîtres de l'orthodoxie catholique, plus particulièrement aux doctrines théologiques et philosophiques inspirées par les écrits de Thomas d'Aquin, dont ils seront d'ailleurs des commentateurs renommés. Politiquement et par la remise totale de leur volonté au supérieur et au pape, ils tâcheront toujours de donner à Rome la primauté sur les pouvoirs temporels. Le réalisme philosophique et théologique devient leur bannière. Cela aura des conséquences fort importantes sur leur conception des peuples amérindiens¹¹.

Cette nouvelle vague d'air frais missionnaire au XVI^e siècle envahira bientôt des champs très précis. Les Jésuites ouvriront des collèges et se chargeront de l'éducation des fils des chefs indiens. L'objectif est double : faire rentrer la doctrine dans la tête des enfants voués aux postes de commandement, et, par l'autorité des chefs, atteindre la masse indienne. Donc, une fois de plus, des buts définis par le

10. Sur la question des *doctrines* de Juli, on peut consulter le livre de N. Meiklejohn (1987). Je ne partage pas tous les points de vue de Meiklejohn (Urbano 1987 : voir aussi Pérez Fernández 1987).

11. Je ne connais pas beaucoup d'études sur les conséquences de l'activité des Jésuites sur le nationalisme latino-américain. À titre d'exemple, je conseille le travail de G. Furlong (1947) pour la région de Rio de La Plata.

besoin d'efficacité. Rien n'est laissé au hasard. Les collègues exigeront bientôt d'énormes dépenses : ils seront financés avec autant d'efficacité que d'originalité. L'acquisition ou la construction de grands domaines agricoles, dont la taille étonne encore aujourd'hui, avec l'élevage et la production des textiles, servira au déploiement d'une armée de main-d'œuvre très disciplinée et d'un rendement économique jusque-là inégalé. En peu de temps, les Jésuites occuperont une place hors pair dans toute l'Amérique. Les rênes du pouvoir ne leur échappent pas. L'éducation des élites est généralement entre leurs mains. Et leur dévouement à leurs supérieurs et au pape feront d'eux peu à peu une arme controversée auprès des rois ou princes catholiques. Les Jésuites œuvreront ainsi, directement ou indirectement, à la constitution des « nations indiennes » catholiques en soustrayant les populations au pouvoir des couronnes royales et en se chargeant eux-mêmes de l'avenir socio-politique, économique et, bien sûr, religieux des Amérindiens.

Le réalisme philosophique et théologique rend aussi les Jésuites ethnographes. Sans une connaissance des langues indigènes, ils ne pourraient être efficaces. À la fin du XVI^e siècle et au début du XVII^e siècle, un grand nombre de dictionnaires et grammaires de langues amérindiennes sont le fruit de leur travail minutieux. Ils créent en quelque sorte des vocabulaires à usage national, c'est-à-dire qu'ils diffusent une « langue générale » en l'enseignant dans leurs collèges et ils consolident l'usage d'une langue sur un territoire. Le « quéchoua, langue générale » ou « langue générale du Pérou » et les expressions analogues pour d'autres régions américaines révèlent un but précis : créer un moyen efficace de communication afin d'épargner des efforts supplémentaires dans la transmission de messages ou d'accélérer le cours normal des décisions. En somme, le contrôle linguistique des moyens par la création d'une « langue générale » est une autre grande révolution culturelle due à la volonté inébranlable d'atteindre les fins poursuivies¹².

Or, lorsqu'on analyse attentivement ces vocabulaires, on arrive à la conclusion que les Jésuites ont bâti une langue en fonction des besoins de l'évangélisation. Certes ils recueillent une foule de données de toutes sortes, mais là où le sens exige une prise de position doctrinale, ils retouchent le mot, lui donnent une nouvelle dimension sémantique ou alors tout simplement créent de toutes pièces un nouveau référent. Tâche d'une subtilité et, j'insiste, d'une efficacité à peine croyables. Pendant deux siècles et demi, les Jésuites vont régner en seigneurs absolus des consciences et en partenaires économiques fort respectables de l'administration coloniale régionale¹³. Et surtout chez les élites.

Certes, les Jésuites n'étaient pas au Mexique ou dans les Andes pour recueillir de première main les récits des origines des Indiens ou les traditions orales. À défaut, ils ont produit des recueils basés sur des documents publiés ou manuscrits. Ce sont en général de très bonnes sources d'informations ethnographiques. Une

12. Je ne veux pas dire que les Jésuites ont inventé l'école ou l'expression « *lingua general* ». Mais personne n'a poussé aussi loin et de façon si efficace l'usage de ces deux puissants instruments de socialisation.

13. Sur l'administration économique des institutions jésuitiques, il y a aujourd'hui beaucoup d'études (Macera 1977 pour les Andes ; pour le Mexique, Chevalier 1959. Mais Chevalier doit être actualisé par des auteurs plus récents et plus monographiques).

fois de plus, le souci d'efficacité leur donne la concision d'un rapport à l'usage de l'administration. Quant à la lecture de la réalité elle-même, les Jésuites recréent à leur manière les fêtes publiques anciennes afin de les introduire dans les pratiques enseignantes ou dans les réjouissances publiques lors de festivités religieuses. En diffusant notamment la dévotion au Saint Sacrement, ils profiteront de l'occasion pour faire la preuve de la « nouvelle conscience nationale amérindienne » apprise surtout dans les collèges. Les descendants des seigneurs préhispaniques et leurs enfants se paradedent dans des processions du Corps de Dieu habillés à la mode ancienne avec des ajouts qui trahissent l'évolution culturelle des élites indiennes nées à l'ombre de l'enseignement jésuitique.

Il n'est alors pas étonnant de trouver deux orientations quelque peu contradictoires chez les Jésuites : tirer profit de toutes les *storia* afin d'arracher un sens catholique orthodoxe aux vieux récits amérindiens ; les bannir tout simplement par un minutieux travail inquisitorial. Car les récits ou les traditions leur sont de peu d'intérêt s'ils ne rentrent pas dans la logique de l'efficace et de la bureaucratie du salut. On ne s'étonnera donc pas de les voir déformer le vocabulaire ou alors prendre en chasse les débris de croyances et les vieilles pratiques rituelles et leurs exécutants. Dans le cas des Andes, par exemple, ils participent très activement au mouvement de création d'un appareil semblable à l'Inquisition, destiné aux Indiens.

L'horizon socio-politique qui se dégage de cette perspective herméneutique est aussi ambigu et difficile à saisir. En y réfléchissant, je trouve deux pistes de recherche. J'ai déjà fait référence à la première : la soustraction des populations indiennes aux pouvoirs civils ou à celui de la Couronne a pour conséquence d'engager les Amérindiens vers une certaine autonomie, une « conscience nationale », toujours donc du côté du travail idéologique ou, comme dirait Marx, dans le champ de la superstructure. Mais de l'autre côté, le travail sur les consciences, et l'individualisation de la responsabilité qu'il entraînait, laissait pour compte la responsabilité collective de la justice assumée par la communauté politique. Les Jésuites ne s'engagent pas très ouvertement dans la lutte contre les Espagnols *encomenderos*, c'est-à-dire contre les droits de possession à vie, ou pour quelques générations, de terres et d'Indiens. Et, d'abord au service de l'efficacité, ils sont au XVI^e siècle le bras droit du roi d'Espagne lorsque celui-ci, à bout de ressources et miné par des guerres intestines en Amérique, décide de prendre en main les affaires administratives. Ce serait peut-être encore l'efficacité et l'administration du salut qui prévaut sur la justice politique et sociale due aux populations. Quelque peu paradoxalement, je pourrais alors dire que, dans ce cas-là, la lecture évangélique de la réalité n'est pas politique ; elle est plutôt bureaucratique. Plus que la justice des œuvres, ce qui compte c'est l'efficace du geste salvateur, réduit alors à la conscience individuelle assurée de sa non-culpabilité et à la multiplication infinie d'actes « mécaniques » de salut, c'est-à-dire à la diffusion massive des sacrements chrétiens à toutes les couches de population, surtout amérindiennes et métisses.

Coda : Herméneutique et critique de la raison anthropologique

En comparant les méthodes herméneutiques employées dans les premières lectures des réalités socio-politiques et religieuses amérindiennes, je conclus qu'elles sont beaucoup plus variées que ne le laissent croire la plupart des historiens et anthropologues. Je dirais même qu'elles sont significativement différenciées. Ignorer leurs caractéristiques distinctives, c'est commettre une grave erreur. Car les premiers évangélisateurs ne déployaient pas leurs arguments en vue d'une composition académique et d'une supposée connaissance approfondie de la réalité. C'étaient des gens voués à la « conversion » et à la reconstruction d'un univers mental ou socio-politique, soit différent soit dans la ligne tracée par les institutions préhispaniques. Et les vues pour y arriver étaient partagées, tout comme les voies.

Le cas des Jésuites est très instructif. Le réalisme philosophique et théologique porté à son comble change la nature des données socio-politiques. Autant les Franciscains, croyant dans l'accomplissement des prophéties moyenâgeuses, laissaient à l'Esprit le soin de mener à terme la conversion de l'univers en un paradis terrestre, autant les Jésuites se dépêchaient par des moyens efficaces et bureaucratiques de régler le sort de tous les Indiens. Les rapports moyens-fins en vue du salut prennent la place de la prophétie. Et là où les Augustins s'attardaient à déchiffrer des signes du divin dans le microcosme des choses créées, le réalisme théologique assurait une lecture rationnelle du dessein providentiel de Dieu afin de soustraire au pouvoir politique la main-mise sur certains effets des actes de salut et d'en tirer un profit tant surnaturel que temporel¹⁴.

Le cas de Las Casas reste donc exemplaire. Il est imbu de cette formation scolastique aristotélicienne, très fortement rationaliste et rompu au débat. Mais muni d'une volonté inébranlable de faire justice, Las Casas transforme l'annonce de l'Évangile en Amérique en un combat grandiose contre l'administration espagnole, contre les buts poursuivis par la Couronne, contre le clergé corrompu. Son projet est totalement voué non pas à l'établissement d'un royaume de l'Esprit sur terre, mais à la construction d'une société où les droits des peuples américains seront reconnus. Il ne s'agit guère chez lui de « bons sauvages », ni d'indigénisme à bon marché, quoi qu'en pensent ses lecteurs ultérieurs. Il parle d'hommes dotés d'une raison, habités par une âme et forts d'une expérience politique enviable sur bien des points. Pas question non plus chez lui de donner priorité à l'efficacité symbolique et bureaucratique en vue d'augmenter le nombre des sauvés. Avant tout, il convient de créer une société juste qu'il s'agit d'inventer, ou de préserver des institutions qui garantissent aux sociétés amérindiennes les mécanismes politiques d'une recherche collective de la vérité d'abord humaine et rationnelle et, ensuite ou simultanément, celle qui leur viendra par surcroît de l'acceptation volontaire de la parole évangélique. Il n'est plus question ici de « conscience nationale », car l'établissement d'une communauté humaine élargie fondée sur l'égalité, la liberté et la fraternité prévaut sur tous les autres projets. Encore moins Las Casas est-il préoccupé par la primauté du pouvoir papal sur celui des princes ou

14. Alain Milhou (1973) a esquissé une comparaison entre Las Casas et le projet franciscain au Mexique.

rois catholiques. D'après sa pratique radicalement évangélique et rationnelle, l'important c'est que les uns et les autres garantissent aux peuples du Nouveau Monde les moyens de vivre en paix. Et celle-ci ne peut être que le fruit de la justice. Sa longue vie et les milliers de pages qu'il a écrites et publiées sont là pour en témoigner.

Réponses indiennes : de l'étonnement à l'invention d'un nouveau monde socio-politique et religieux

Je n'ai pas oublié la question que j'ai formulée au tout début de ces réflexions ni l'hypothèse que j'ai alors avancée : la vitesse de l'expansion du catholicisme est due moins aux vertus de ceux qui l'ont annoncé qu'à la capacité des peuples amérindiens de recevoir des idées religieuses étrangères et d'assumer des rituels ou des pratiques liturgiques qui leur venaient d'ailleurs. Les différents styles herméneutiques ont sans doute aidé à façonner les visages et à marquer l'esprit de chaque région où ils ont été appliqués. Mais dans cette aventure réciproque, les sociétés indiennes ont surtout tiré profit de leur capacité de recevoir et d'inventer beaucoup plus que de réacommoder ou d'adapter. En termes symboliques, nous pouvons assister ainsi depuis les premières décennies du XVI^e siècle au Mexique et, un peu plus tard, dans les Andes à un grand foisonnement d'expériences religieuses et politiques. Les visions du monde préhispaniques des peuples amérindiens sont complètement renversées. Elles ne disparaissent pas. Tout simplement elles deviendront des éléments d'un nouveau discours sur le monde, la société et les choses. Pour le prouver je donnerai deux exemples, mais je retiendrai davantage le cas de la région andine parce qu'il me semble plus instructif. Je ne ferai toutefois que dessiner les grandes orientations de l'hypothèse que j'énonce.

Ce qui me frappe d'abord au Mexique c'est l'accueil que les Franciscains reçoivent de la part des populations indiennes. Et il est à tel point chaleureux que les évangélistes se croient au paradis terrestre. Là-dessus les témoignages sont unanimes. Cette prédisposition presque naturelle à accepter des propos qui leur étaient jusque-là totalement étrangers sert de prétexte aux missionnaires pour pousser encore plus loin leur audace dans la compréhension des expressions symboliques précolombiennes. Leurs méthodes d'évangélisation profitent beaucoup de l'expérience religieuse tant au niveau graphique qu'au niveau idéologique. Cette recherche mutuelle de formes et d'expressions aboutit rapidement à une fusion de pensées et à un déploiement de forces créatrices. L'expérience chrétienne mexicaine porte tous les traits de cette conjugaison d'intérêts et d'objectifs communs¹⁵.

Dans les Andes, la rencontre du catholicisme et des religions amérindiennes est encore plus spectaculaire car elle se déroule au milieu d'un imbroglio politique. Deux frères se disputent le pouvoir sur les Andes : Atawallpa et Huascar. Les

15. Je sais très bien qu'il y a eu plusieurs étapes dans le déroulement de la diffusion du catholicisme au Mexique et dans les Andes. Néanmoins je me réfère aux premiers contacts entre populations indiennes et Franciscains. À ce sujet, voir Duverger (1987). Dans une perspective de plus longue durée, on peut se référer aux études de Georges Baudot (1977).

Espagnols entrent en scène, optent pour Huascar contre Atawallpa. Celui-ci se voit acculé. Il tue son frère et tombe aux mains des Espagnols. Il sera exécuté. Entre temps, les contacts entre le camp de l'Inca et celui de Francisco Pizarro se multiplient avant l'assaut espagnol. Et tous les témoins sont d'avis qu'il n'y a pas d'animosité indienne à l'égard des croyances ou pratiques rituelles catholiques. Certes l'épisode du livre rejeté par Atawallpa est le prétexte de la violence déployée par les conquérants. Mais par la suite, dans sa prison, l'Inca semble très bien disposé à accepter les paroles que lui adresse Vicente Valverde au sujet de la « doctrine chrétienne ».

Ce même geste d'accueil se répétera quelque quarante ans plus tard sur la place de Cuzco au moment de l'exécution de l'Inca rebelle. Les circonstances étaient très différentes étant donné toutes les années de guérilla, de révoltes et surtout d'actes d'oppression de la part des Espagnols à l'égard des populations indiennes. Malgré les raisons plus que valables d'une juste indignation, l'Inca accepte d'être instruit par des missionnaires et tous les témoins oculaires de l'exécution rendent hommage à sa grandeur d'âme. Devant des milliers d'Indiens et d'Espagnols, il adresse la parole à ses anciens sujets pour leur dire que les vérités chrétiennes sont les seules à leur obtenir le salut de l'âme, et le Dieu unique, le seul à mériter d'être adoré. Contrairement à l'époque de l'emprisonnement d'Atawallpa, au temps de Tupac Amaru I, de nombreux Espagnols connaissaient la langue indigène. Et tous, je le répète, sont unanimes à souligner l'acceptation inconditionnelle de l'Inca des enseignements qui lui ont été transmis. La chose est d'autant plus étonnante que l'Inca était devant l'échafaud¹⁶.

Il me semble donc que l'ouverture d'esprit des populations amérindiennes contraste avec le dogmatisme et l'agressivité des mœurs religieuses de l'Occident catholique du XVI^e siècle. Le dieu des catholiques s'inscrit dans les grandes traditions religieuses monothéistes dont une des caractéristiques est l'exclusivité du dieu adoré. Avec le christianisme, Dieu n'est plus un être exclusif à un peuple, mais, dans son universalité, il ne cohabite pas avec d'autres. Les Indiens l'ont très bien compris, quoi qu'en disent les historiens ou les anthropologues. Avec cette « vérité » et bien d'autres encore, ils ont bâti leur propre vision des choses à l'intérieur d'un cadre qui leur a été transmis certes, mais qui a aussi été accepté par eux parce que rien ne les empêchait de le faire et, spirituellement, ils y étaient prédisposés. De ce côté-là, donc, il y a eu révolution mentale et, contrairement à ce qu'on pense, elle l'a été aussi dans le camp du catholicisme car, depuis lors, l'expérience chrétienne repose sur des faits symboliques et pratiques tout à fait inédits. Un dernier rappel de la pratique de Las Casas sur la réalité amérindienne m'aidera à faire comprendre mon point de vue. Et surtout elle me permettra d'illustrer ce double mouvement.

Las Casas a été contraint de défendre sa vision du monde américain et de l'avenir du continent devant des théologiens, des juristes et des gens préoccupés

16. Je me permets de renvoyer le lecteur qui désire de plus longues explications à ce sujet à mon étude récente. Cet article est publié dans les actes du colloque international qui a eu lieu à Quito, en avril 1990, sur ce même thème (Urbano, s.d.).

par le sort du catholicisme et de l'Occident. Mais comme je l'ai signalé après bien d'autres, il l'a fait dans le cadre d'une discussion politique à laquelle il conviait les experts du temps, conseillers du roi, autorités ecclésiastiques et simples missionnaires. Or ce sont précisément ses arguments que les populations amérindiennes vont immédiatement saisir et prendre à leur compte pour revendiquer leurs droits. Avec leurs « protecteurs » reconnus par la Couronne, elles n'acceptent pas nécessairement la disparition de leurs seigneurs « naturels ». Mais en tout cas elles se battront tout au long du régime colonial pour que justice leur soit faite. Et le discours qu'elles emploient est bel et bien d'une nouveauté radicale, tant du point de vue amérindien que du côté chrétien.

Je n'ignore pas les atrocités commises par de nombreux conquérants non plus que les actes violents de nombreux missionnaires à l'encontre des peuples d'Amérique. Dans ces pages, j'ai voulu tout simplement rendre compte d'une innovation radicale dans l'univers symbolique amérindien et d'une voie jusque-là inédite dans la tradition catholique, en passant en revue les diverses herméneutiques mises en œuvre au XVI^e et au XVII^e siècle.

Références

ALLPANCHIS

1977 « Mito y utopía en los Andes ». 10.

BARNADAS J.M

1973 *Charcas, 1535-1565*. La Paz : CIPCA.

BAUDOT G.

1977 *Utopie et histoire au Mexique. Les premiers chroniqueurs de la civilisation mexicaine (1520-1569)*. Toulouse : Privat.

BORGES P.

1960 *Métodos misionales en la cristianización de América. Siglo XVI*. Madrid : CSIC.

1977 *El envío de misioneros a América durante la época española (Bibliotheca salmanticensis, Estudios 18)*. Salamanca : Universidad Pontificia.

CHEVALIER J.

1952 *La formation des grands domaines au Mexique. Terre et société aux XVI^e et XVII^e siècles*. Paris : Institut d'Ethnologie.

DUVERGER C.

1987 *La conversion des Indiens de la Nouvelle Espagne avec le texte des Colloques des Douze de Bernardino de Sahagún (1564)*. Paris : Éditions du Seuil.

EGUIGUREN L.A.

1939 *Alma Mater. Orígenes de la Universidad de San Marcos*. Lima.

FROST E.C.

1976 « El milenarismo franciscano en México y el profeta Daniel ». *Historia mexicana*, 101 : 3-28.

FURLONG G., S.J.

- 1947 *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de La Plata, 1536-1810*, Buenos Aires : Kraft.

GUAMÁN POMA DE AYALA F.

- 1987 *Nueva coronica y buen gobierno, I-III*, Historia-16, Madrid.

HANKE L.

- 1935 *Las teorías políticas de Bartolomé de Las Casas*. Buenos Aires : Peuser.
1959 *La lucha española por la justicia en la Conquista de América*. Madrid : Aguilar.

LAS CASAS B. de

- 1958 *Apologética historia, III*. Madrid : BAE.

MACERA P.

- 1977 *Trabajos de historia, III*. Lima : INC.

MARAVALL J.A.

- 1949 « La utopía político-religiosa de los franciscanos en Nueva España », *Estudios americanos*, I, 2 : 199-227.

MEIKLEJOHN N.

- 1987 *La Iglesia y los Lupaqa durante la Colonia*. Cusco : Centro Las Casas.

MENDIBURU M.

- 1876 *Diccionario histórico-biográfico del Perú, t. 7*. Lima : Francisco Solís.

MILHOU A.

- 1973 « Las Casas et la richesse » : 110-154, in *Études d'histoire et de littérature ibéro-américaines*, Paris : PUF.
1983 *Colón su mentalidad mesiánica en el ambiente franciscanista español (Cuadernos colombinos, XI)*. Valladolid.

PHELAN J.L.

- 1970 *The Millenial Kingdom of the Franciscans in the New World*. Berkeley et Los Angeles : University of California Press.

PÉREZ J.M.

- 1988 *Estos ¿no son hombres?* Santo Domingo : García Arévalo.
1990 *Evangelización y liberación*. Cusco : Centro Las Casas.

PÉREZ FERNÁNDEZ I.

- 1987 *Bartolomé de Las Casas en el Perú*. Cusco : Centro Las Casas.

PORRAS BARRENECHEA R.

- 1951 « Introducción », in Domingo de Santo Tomás, *Lexicon*. Lima : Ed. facs.

RAMOS GAVILÁN A.

- 1988 *Historia del santuario de nuestra señora de Copacabana*. Lima : Edición Ignacio Prado (1^{re} éd. 1621).

SAHELICES P.

- 1988 « Para una relectura del carisma agustiniano », *Revista agustiniana*, XXX, 90 : 611-656.

SAINT-LU A.

- 1982 *Las Casas indigéniste : études sur la vie et l'œuvre du défenseur des Indiens.* Paris : L'Harmattan.

TORERO A.

- 1990 « Comentario », art. de R. Cerrón-Palomino, *Revista Andina*, 8, 2 (sous presse).

URBANO H.

- 1979 *Mythe et utopie dans les Andes péruviennes.* Thèse de doctorat, Université Laval, Québec.
- 1987 « El escándalo de Chucuito y la primera evangelización de los Lupaqa (Perú) », *Cuadernos para la historia de evangelización en América Latina*, 2 : 203-228.
- 1988a « Thunupa, Taguapaca. Cachi. Introducción a un espacio simbólico andino », *Revista andina*, 6, 1 : 201-219.
- 1988b « Commémoration et conquête dans les Andes, le cycle mythique des Viracocha », Philippe Gignoux (dir.) *La commémoration. Colloque du Centenaire de la Section des Sciences Religieuses de l'EPHE-Paris.* Louvain et Paris : Peeters.

URBANO H. (dir.)

- s.d. *Poder y violencia en los Andes.* Cusco : Centro Las Casas (sous presse).

VARGAS J.M.

- 1937 *Fray Domingo de Santo Tomás, defensor y apóstol de los indios.* Quito.

RÉSUMÉ/ABSTRACT

Herméneutiques hispaniques et projets socio-politiques et religieux en Amérique aux XVI^e et XVII^e siècles

Si la conversion des autochtones des Andes fut si rapide, cela est dû moins à l'efficacité des stratégies missionnaires qu'à la capacité des peuples amérindiens de recevoir des idées religieuses étrangères. Ces stratégies relèvent de quatre herméneutiques. Les Franciscains laissent à l'Esprit le soin de transformer l'univers en paradis terrestre, les Jésuites, par des moyens bureaucratiques et efficaces, cherchent à régler le sort des Amérindiens, les Augustins s'attardent à déchiffrer les desseins de la Providence. Enfin, l'herméneutique de Las Casas représente une volonté inébranlable de faire justice contre l'administration espagnole. De leur côté, les Amérindiens vont adhérer à ce Dieu universel qui n'est pas exclusif à un peuple. Cela conduit à une révolution mentale tant du côté amérindien que du côté chrétien.

*Hispanic Hermeneutics and Socio-political and Religious Projects
in America in 16th and 17th centuries*

The rapid conversion of the Autochtons of the Andes was due less to the efficacy of the missionary strategies than to the capacity of the American Indians to accept foreign religious ideas. These strategies arise from four hermeneutics. The Franciscains which surrenders to the Spirit the task of transforming the universe into a terrestrial paradise ; the Jesuit which, by bureaucratic and efficient means, looks to settle the fate of the American Indians ; the Augustinian which attempts to unravel the designs of Providence ; and last, the hermeneutic of Las Casas which represents the unshakable will to counter the Spanish administration with justice. For their part the American Indians embraced this universal God who is not exclusively the God of any people in particular. This gave birth to a mental revolution in the American Indian as well as in Christianity.

*Henrique Urbano
Département de sociologie
Université Laval
Cité universitaire
Québec
Canada G1K 7P4*