Lumière & Vie

1492 : l'invention des Amériques

Jean-Pierre Bastian
Ignace Berten
Jean Comby
Miguel Concha
Virgil Elizondo
Casiano Floristan
Daniel Gilbert
Jean-Max Hugues
Rodolfo de Roux Lopez
Manuel Rivero

208

Juillet 1992 - tome XLI-3

COMITÉ D'ÉLABORATION

Françoise AUBERY
André BARRAL-BARON
Roger BERTHOUZOZ
Alain BLANCY*
Bruno CARRA DE VAUX*
Isabelle CHAREIRE*
Hugues COUSIN
Michel DEMAISON*
François DOUCHIN
Christian DUQUOC*
François FOURNIER
François GENUYT*
Pierre GIBERT
Michel GILLET*
Antoine LION*
François MARTIN*
Gabriele NOLTE
Louis PANIER*
Jean-Jacques PÉRENNÈS
Louis PERRIN
Réginald RINGENBACH*
Donna SINGLES
Cécile TURIOT

Les membres du Comité de rédaction sont marqués d'un astérisque.

Fondée en 1951 par des Dominicains de la Province de Lyon, Lumière & Vie, revue d'information et de formation, veut satisfaire aux exigences de la recherche théologique, en se faisant l'écho des questions posées au christianisme et des interpellations que la foi adresse à notre temps.

CAHIERS DE L'ABONNEMENT 1992

206
Fidélité et divorce
207
La contemplation
208
L'invention des Amériques
209
Les signes et la croix chez Jean
210
L'humanité de Jésus

Directeur : Christian Duquoc
Secrétaires de rédaction :
Michel Demaison, Réginald Ringenbach
Administrateur : Gabriele Nolte
Secrétariat administratif : Françoise Aubery
Revue publiée avec le concours du Centre national des lettres

Lumière & Vie

2, PLACE GAILLETON 69002 LYON
CCP 3038 78 A LYON
TÉL. 78.42.66.83

n° 208 Lumière & Vie

1492 : l'invention des Amériques

2 Une célébration au goût amer

Jean-Max Hugues 5 Le droit d'être différent
1992 ou l'ouverture du deuxième acte de la controverse de Valladolid

Casiano Floristan 13 Modèles historiques d'évangélisation

Rodolfo de Roux Lopez 29 Le rêve messianique de la première évangélisation

Jean Comby 39 Itinéraires religieux sur les hauts-plateaux andins
Autour de deux ouvrages de Nathan Wachtel

Jean-Pierre Bastian 53 La fracture continuée
Amérique latine – Amérique du nord, deux versions du christianisme

Miguel Concha 65 Crise socio-culturelle et nouveaux mouvements religieux

Virgil Elizondo 77 Métissage
La naissance d'une nouvelle culture et d'une nouvelle chrétienté

Ignace Berten 91 Coupables pour la « destruction des Indes » ?
Réflexions éthiques et théologiques

Daniel Gilbert 98 Chronique indienne pour un Ve centenaire

Manuel Rivero 109 A propos de « La controverse de Valladolid »
Film diffusé par FR3, le 2 mai 1992

Une célébration au goût amer

Faire mémoire de 1492, ce n'est pas célébrer, c'est se souvenir, avec lucidité et discrétion, d'une aventure de fureur et de sang. « Je n'approuve ni la fête, ni la cérémonie de la découverte de l'Amérique ; je crois que l'on devrait plutôt rendre un culte aux indigènes », écrit une fillette indienne de Ciudad Allegre (Mexique) en réponse à un questionnaire sur la conquête. Celle-ci pourtant ne se mesure pas à la seule violence des Conquistadors, qui, selon Las Casas, représentaient le rebut de l'Espagne. La brutalité de la rencontre et ses effets tragiques pour les peuples indiens ne furent pas que la conséquence des actes de mercenaires sans foi ni loi ; elle ne fut pas que le produit du désir illimité de l'or, elle fut aussi le résultat naturel de la présence physique de nouveaux venus, porteurs de germes microbiens inconnus aux populations autochtones : les épidémies, semble-t-il, firent des dizaines de millions de morts. Surtout, elle fut exacerbée par les idéaux civilisateurs, le prosélytisme et le messianisme chrétiens.

Idéaux civilisateurs : Sepulveda, le contradicteur de Las Casas, lors de la controverse de Valladolid en 1550, écrit : « Je n'ai jamais soutenu que les Indiens doivent être réduits à l'esclavage, mais qu'ils doivent être soumis à notre commandement ; je n'ai jamais prétendu qu'ils doivent être privés de leurs biens, mais qu'ils doivent être soumis, sans que soit commis contre eux le moindre acte d'injustice. Je n'ai jamais prétendu que nous devons abuser de notre pouvoir, mais que celui-ci doit être exercé noblement et utilement pour eux. C'est pourquoi il faut les arracher à leurs coutumes païennes et les conduire, avec affabilité, à accepter le droit naturel, de façon à les attirer par la mansuétude apostolique et la parole de charité au christianisme ».

Prosélytisme et messianisme chrétiens : dès le début du XVIe siècle, les franciscains, horrifiés par l'idolâtrie, travaillèrent à séparer les Indiens de leur passé. Ils crurent devoir abolir leur mémoire pour qu'ils naissent à la foi et construisent une église à l'image de l'Eglise primitive, église qui, en ce monde nouveau, romprait avec la décadence de celle d'Occident. Las Casas, lui-même, grand défenseur des

Indiens, ne soupçonna sans doute pas quels effets pervers pouvait avoir son principe apparemment si modéré : « tout accepter des Indiens, sauf ce qui est contraire à la foi et à la raison ». Qui définit ce qui est raisonnable, sinon le missionnaire chrétien ?

Cette interrogation habite, de manières diverses, ce cahier. Il est ouvert par la contribution de Jean-Max Hugues qui, s'appuyant sur les débats internes à l'Espagne du XVIe siècle, montre qu'une autre voie que celle de la destruction eût été possible, si le droit à la différence avait été effectivement reconnu. Il n'en fut pas ainsi : la mission, même avec les meilleures intentions, se hâta d'assimiler. Casiano Floristan nous en décrit les grandes étapes : il juge que les théologiens de la libération opèrent une rupture radicale avec la pratique antérieure, mais il craint que la rencontre de Saint-Domingue en octobre 1992 ne ratifie pas cette orientation émancipatrice. Sur l'horizon de cette fresque historique, quelques questions plus précises se posent : telle celle du rêve messianique des franciscains et ses effets. Rodolfo de Roux Lopez en propose une analyse précise. Jean Comby, en rapportant les travaux de Nathan Wachtel sur une tribu indienne de Bolivie, nous fait mesurer les effets perturbateurs de la christianisation et de la modernité : la déstructuration d'une culture ne cesse encore aujourd'hui de se perpétuer.

Cette déstructuration explique l'émergence de facteurs apparemment nouveaux dans le christianisme. Les églises officielles ne jouent plus leur rôle séculaire d'acceptation du compromis culturel : les contradictions sociales sont trop exacerbées. Aussi de nouveaux groupes chrétiens prennent une relève ambiguë. Jean-Pierre Bastian rappelle, à ce sujet, le destin différent du Nord et du Sud de l'Amérique en raison même de leurs traditions, protestante ou catholique. L'actuelle invasion des mouvements évangéliques et pentecôtistes ne signifie pas la protestantisation et la modernisation du Sud, mais révèle la manière nouvelle d'assumer religieusement la pré-modernité, à un moment où s'amplifient les contradictions sociales qu'engendre le développement inégalitaire. C'est à ces contradictions sociales que Miguel Concha consacre son étude du succès des nouveaux mouvements religieux : ceux-ci témoignent d'un certain échec populaire du courant lié à la théologie de la libération.

Les contradictions, ici répertoriées à partir de l'émergence de nouveaux mouvements religieux, ne sont pas qu'économiques ou poli-

tiques, elles s'enracinent dans la structure métisse de la population : être de l'une et l'autre cultures, sans appartenir à aucune. Virgil Elizondo, avec optimisme, essaie de montrer que le métissage, originalité de l'Amérique latine, est aussi sa chance.

Chance encore minime, car le continent demeure sous colonisation. Ignace Berten, avec beaucoup de lucidité, évoque, après réflexion sur l'histoire de la violence, quelle responsabilité est nôtre : faire mémoire, ce n'est pas seulement dénoncer ou déplorer, c'est agir de telle sorte que le passé d'oppression ni ne se perpétue ni ne se reproduise.

Deux chroniques achèvent ce cahier : Daniel Gilbert présente quelques ouvrages susceptibles de nous éveiller au point de vue de l'Indien ; Manuel Rivero fait une mise au point sur la « Controverse de Valladolid », à propos d'une émission de FR3, rappelant ce qui se débattit effectivement, et non fictivement, à Valladolid en 1550.

Ce cahier paraîtra sévère et douloureux ; il n'est pourtant pas dépourvu d'une forte espérance, celle issue des débats lucides, courageux et honnêtes que provoqua en Espagne du XVIe siècle la guerre de conquête. ■

Les auteurs de ce numéro :

Jean-Pierre BASTIAN, professeur d'histoire, Université de Mexico.

Ignace BERTEN, dominicain, Communauté de Froidmont, Belgique.

Jean COMBY, professeur d'histoire aux Facultés Catholiques de Lyon.

Miguel CONCHA, professeur à l'Université Iberoamericana, (Mexico).

Virgil ELIZONDO, enseignant au Centre culturel mexicain de San Antonio, USA.

Casiano FLORISTAN, professeur de pastorale à l'Institut pastoral de Madrid.

Daniel GILBERT, dominicain, Eveux.

Jean-Max HUGUES, dominicain, Montpellier.

Rodolfo de ROUX LOPEZ, historien, Perpignan.

Manuel RIVERO, dominicain, Marseille.

Jean-Max HUGUES

Le droit d'être différent

1992 ou l'ouverture du deuxième acte de la controverse de Valladolid

La Controverse de Valladolid sur la légitimité ou non de la guerre contre les Indiens et, en conséquence, la légitimité ou non de leur subordination aux Espagnols, s'inscrit comme une accession à la parole et à la conscience d'une aventure cruelle. Les Indiens, depuis la conquête, demeurent séparés de leurs traditions et de leurs cultures. Ils ne cessent cependant de résister pour les conserver. Un nouveau défi se pose à eux : la domination occidentale, par la technique, l'industrie et l'économie. Peut-être pourront-ils s'approprier le positif de la culture ennemie sans perdre leur mode d'être ? L'Eglise saura-t-elle les comprendre lors de la réunion de Saint-Domingue en octobre 1992 ?

MOINS de dix ans après le premier débarquement de Christophe Colomb dans les îles de la mer des Antilles, quelques mois à peine après l'établissement de la première communauté des Frères Prêcheurs en la ville de Saint-Domingue, retentissait dans le sermon prononcé en décembre 1511 par Antonio Montesinos le cri qui questionnait la conquête du Nouveau Monde : « Ceux-là, ne sont-ils point des hommes ? ». Intolérable était en effet le traitement infligé par les conquistadors aux populations des îles récemment envahies, révoltants tout autant les massacres et la mortalité, due aux épidémies galopantes qui en moins de cinquante ans vouèrent à l'extermination des dizaines de millions d'indigènes du continent américain. Ceux qui survécurent à ces calamités souffrirent un tel esclavage que bon nombre d'entre eux préférèrent se suicider ou éliminer les enfants qu'ils mettaient au monde.

Les rois d'Espagne s'en trouvèrent émus ; si bien que Charles-Quint décida de tirer au clair « à quelles conditions ces peuples pouvaient lui être assujettis sans que sa conscience royale en souffrît ». A cette fin se réunit à Valladolid au mois d'août 1550, dans la lourde chaleur de l'été espagnol, une commission de théologiens qui devait définir si les indiens étaient esclaves par nature ou si, reconnus comme pleinement humains, ils pouvaient devenir chrétiens et donc vraiment libres. Les champions des deux thèses en présence furent le maître et philosophe Juan-Ginés de Sepúlveda et le prêcheur, évêque du Chiapas, Bartolomé de Las Casas. Sepúlveda est un théoricien tout pétri de doctrine aristotélicienne ; Las Casas est un homme de terrain, nommé depuis 1516 « Procureur et Protecteur universel des Indiens »

L'objet du débat

On pourrait s'étonner qu'en plein milieu du XVIe siècle la question reste encore posée de savoir si les Indiens sont plus proches de l'homme que de l'animal. Mais le besoin qu'ont les conquistadors de se donner bonne conscience pour continuer à occuper des terres nouvelles et à s'approprier tout l'or du monde explique en grande partie le mépris dans lequel il convient de tenir les Indiens. Cette raison n'est pourtant pas la seule que l'on puisse invoquer : plus profonde et plus tenace encore est l'idée bien chevillée que les Européens ont de leur propre supériorité sur les habitants des autres continents.

La clef de voûte de l'argumentation de Sepúlveda est empruntée à Aristote qui, dans son traité sur la Politique, définit que « quand les hommes diffèrent entre eux autant qu'une âme diffère d'un corps et un homme d'une brute, ... ceux-là sont par nature esclaves ». Ce que l'on connaît alors des coutumes des Indiens, toutes jugées barbares et impies, et les descriptions souvent fantaisistes ou exagérées de leurs mœurs, renforcent la conviction que la différence est irréductible entre l'humanité des conquistadors et la brutalité des vaincus. Sepúlveda pense donc avoir établi l'irréfutable infériorité des Indiens et démontré sans conteste la légitimité de leur assujettissement puisque dominent naturellement la perfection sur l'imperfection, la force sur la faiblesse et la vertu sur le vice, comme naturellement domine le supérieur sur l'inférieur.

Etant entendu qu'à l'époque où se tient cette controverse le défenseur d'une thèse devait toujours s'en remettre à l'autorité d'un maître incontestable, Las Casas s'appuie sur les enseignements de Francisco de Vitoria, son contemporain, reconnu par tous comme le « maître de Salamanque ». Ce dernier enseignait que, bien que différents par la couleur de leur peau, leurs modes de vie et leurs croyances religieuses, tous les êtres doués de raison sont de la même espèce humaine. Las Casas s'employa donc à expliquer les coutumes et les modes de vie des Indiens pour démontrer qu'ils sont égaux en humanité avec ceux qui les dominent injustement. En conséquence, ils doivent être tenus pour naturellement libres, même si – comme les « chrétiens » – ils sont personnellement asservis par quelques vices. On devra donc leur reconnaître le droit à se gouverner par eux-mêmes, les Espagnols n'ayant quant à eux d'autre raison pour vivre sur les terres des Indes Occidentales que d'annoncer l'Evangile aux hommes qui y demeurent.

Le débat ne portait donc pas sur la reconnaissance ou non de l'humanité des Indiens. Cette question avait d'ailleurs été tranchée depuis 1537 par le Pape Paul III qui avait défini que « les Indiens, étant de véritables hommes... ne pourront être d'aucune façon privés de leur liberté ni de la possession de leurs biens ». Mais en 1550 persistait encore le problème de savoir de quel type d'hommes il s'agissait : des maîtres ou des esclaves ? Même si l'on reconnaissait en théorie leur droit à la liberté, on considérait généralement juste la guerre qu'on leur faisait et juste, en conséquence, l'asservissement des vaincus. Las Casas réfuta donc longuement (durant cinq jours, comme en témoignent les actes de la controverse) la prétention, commune en ce temps-là, d'affirmer que certaines guerres étaient justes. Il n'en avait d'ailleurs pas toujours jugé ainsi puisque, selon ses propres paroles, il avait « en un premier temps » (c'est-à-dire quelque trente ans plus tôt) accepté le principe de l'esclavage des Africains parce qu'il les croyait asservis en raison d'une guerre juste. Mais la position qu'il défend à Valladolid en 1550 ouvre la voie à une pensée nouvelle, plus proche des « modernes ».

A l'issue des longues sessions de la Controverse de Valladolid, il n'y eut pas de verdict. On peut seulement penser que le « jury » pencha plutôt pour la thèse de Las Casas puisque Sepúlveda ne fut pas autorisé à imprimer la sienne. Est-ce à dire qu'on en était arrivé à re-

connaître l'égalité en droit des différentes cultures humaines ? Sans doute pas, car aucune des parties en présence ne parla d'un quelconque droit à la différence. On en était resté à la question de l'égalité ou de l'inégalité entre conquistadors et conquis. Les uns définissaient l'inégalité pour mieux prôner la supériorité des Espagnols ; les autres défendaient l'égalité pour mieux prôner le devoir d'évangélisation et de civilisation, afin de gommer les différences. Dans un cas comme dans l'autre, on ne reconnaît comme vraiment humaine qu'une seule culture : l'occidentale et la chrétienne.

L'opposition entre Inca et Jésus

Cinq cents ans après « la rencontre de deux mondes », comme on préfère souvent nommer la conquête entreprise en 1492, le choc de la culture européenne avec les cultures autochtones américaines n'a pas diminué malgré les nombreux métissages qui se sont produits. Plutôt que des considérations générales sur le sujet, certaines expressions littérales des « Indiens » d'aujourd'hui en rendent parfaitement compte. Comme, par exemple, ce récit recueilli au Pérou auprès d'un paysan quéchua de la région andine d'Ayacucho et publié en 1971 à Lima par la revue *Educación* :

« Dans les temps anciens, Dieu tout-puissant, notre père, parcourut le monde entier. Il eut deux fils : Inca et Jésus. Inca dit : Parlez ! et nous avons tous appris à parler, enseignant depuis ce jour-là la parole à nos enfants. Inca dit à la Terre-Mère : Donne-leur à manger ! Ce fut le temps de l'abondance.

« Inca épousa la Terre-Mère et ils eurent deux fils, de très beaux enfants. En les voyant, Jésus ressentit de la colère. Comme il avait grandi et qu'il était fort, il voulut abattre son frère aîné Inca. Il se demandait : Comment le vaincrai-je ? La Lune vit la peine de Jésus et vint à son secours : Je t'aiderai ! lui dit-elle. Et elle laissa tomber devant lui un papier écrit. Sur la plaine obscure Jésus montra le papier à Inca, lequel eut peur, car il ne comprenait rien à l'écriture : Quels sont ces dessins ? Et il s'enfuit au loin, très loin.

« Jésus se demandait : Comment pourrai-je emprisonner Inca ? Je n'y arriverai sans doute pas ! et il se mit à pleurer. Le puma le vit et s'en émut : Je t'aiderai ! lui dit-il. Et il appela à lui tous les autres

pumas, les grands et les petits. Tous se mirent à poursuivre Inca qui s'enfuit jusqu'au désert de Lima. Chaque fois qu'Inca voulait manger des produits des jardins, les pumas le chassaient, si bien qu'il se mourait de faim.

« Comme il ne pouvait plus rien faire contre Inca, Jésus frappa la Terre-Mère et lui coupa la tête. Puis il se fit construire des églises.

« L'Esprit Ancien avait dû rester caché tant que l'Inca parcourait le monde. Il se réjouit de la mort de l'Inca. L'Esprit Ancien vivait dans une montage appelée Ecole. Et il se réjouit aussi des coups reçus par la Terre-Mère. A ce moment-là passèrent devant lui les fils d'Inca. Ils cherchaient leur père et leur mère. L'Esprit Ancien les arrêta et leur dit : Venez avec moi et je vous dirai où ils sont ! Les enfants s'en furent alors très contents avec lui jusqu'à l'Ecole. Et là, l'Esprit Ancien voulut les dévorer après leur avoir dit : La Terre-Mère Ancienne ne veut plus d'Inca. Inca est devenu ami de Jésus et ils vivent maintenant comme des frères. Voyez d'ailleurs ce qui est écrit sur ce papier ! Les enfants eurent très peur et s'échappèrent.

« Depuis lors, les enfants n'aiment pas aller à l'école et ils veulent s'en échapper comme le firent les fils de la Terre-Mère. »

Ce récit est, en première intention, une explication de l'ennui que les enfants des communautés paysannes andines ressentent lorsqu'on les envoie à l'école. Mais l'explication est sertie d'un schéma mythique très ancien, révélateur des sentiments que les Indiens des Andes éprouvent face au monde et à l'histoire que la culture dominante leur impose.

On notera l'opposition centrale entre les deux frères. Inca et Jésus, tous deux fils du même Dieu, mais devenus ennemis par la décision de Jésus d'abattre l'Inca. Le dieu des chrétiens est toujours considéré comme le plus fort, puisqu'il est le dieu des vainqueurs. La période de l'Inca est perçue comme un temps d'abondance, grâce à l'alliance entre Inca et la Terre. Le civilisateur véritable, c'est l'Inca puisqu'il a enseigné le langage et les techniques d'agriculture et d'élevage : il est à l'origine d'une société vraiment humaine. Par contre, l'époque actuelle, dominée par Jésus, est celle des ennemis de la terre qui ont rompu à tout jamais la possibilité de vivre et remplacé le langage qui permettait de communiquer et la production qui permettait de grandir par une école qui tue. N'est-ce pas dire en toute

clarté que l'apport de la culture du conquérant est mortel pour les fils d'Inca ? L'écrit est obscur, comme la nuit où il a été donné : il déforme l'histoire des hommes et prétend enregistrer une fausse réconciliation. L'école « occidentale et chrétienne » qui transmet l'écriture est dévoratrice et culturellement liquidatrice. Il n'y a pas de réconciliation possible entre la tradition andine et la science de l'Occident, car la relation entre l'une et l'autre repose sur la violence et l'exploitation. Les programmes scolaires qui prétendaient démontrer le contraire en ne relevant que les exemples des métissages culturels réussis ne sont que mensonge. La leçon qu'il faut tirer de l'école est celle-ci : ne permettez pas que l'on vous trompe !

Différence ou uniformisation

La mémoire des indigènes, qu'elle soit historique ou mythique, place la conquête espagnole au rang des cataclysmes puisqu'elle signifie le bouleversement de leur monde, la fin d'une époque idéalisée comme ère d'abondance. La transformation qui s'opère à partir du XVIe siècle est extrêmement profonde, puisqu'elle place les populations américaines en situation de subordination. On ne peut cependant pas affirmer que les anciennes cultures aient toutes été totalement détruites ; elles subsistent, au contraire, faisant preuve d'une grande ténacité. Les éléments de la culture dominante ont été intégrés dans une structure de pensée qui s'est maintenue remarquablement stable. Cela a peut-être été possible parce la culture véhiculée par les conquistadors était elle aussi la culture d'un monde paysan et d'un peuple religieux dont la cosmologie et la cosmogenèse étaient aussi mythiques que celles des conquis.

Mais avec l'avènement des sociétés industrielles urbaines, la menace est beaucoup plus forte pour la persistance des mythes agraires et pour l'antique ritualisation des relations sociales. On observe cependant que les jeunes générations effectuent un tri, abandonnant assez facilement la vision mythique de l'univers, mais revendiquant fortement les formes traditionnelles d'organisation, empreintes des valeurs de solidarité, de réciprocité, de travail en commun et de participation démocratique. Il ne s'agit évidemment pas d'un retour au passé, mais d'un pas en avant, lequel ne sera possible que si l'on s'approprie les technologies du monde occidental, sans rejeter le savoir-vivre traditionnel.

Si l'on arrive un jour à cet état des choses, les cultures anciennes auront bel et bien disparu, non pour avoir été détruites ou niées, mais pour avoir été dépassées par une nouvelle culture autochtone, fondée sur les valeurs de toujours et capable de faire face au futur, non plus imposé mais choisi. Dans la ligne de Bartolomé de Las Casas, ne peut-on espérer jouir enfin du droit à se gouverner soi-même ?

Il est à prévoir cependant que toute avancée vers ce futur, probablement utopique, soulèvera la polémique non abordée en 1550 par les maîtres de la Controverse de Valladolid : le droit à être différents. L'Europe de 1992 et ses pairs du monde dit développé continuent, en effet, à se poser en champions de l'égalité des peuples, ce qui s'entend comme le droit du plus fort à conduire les autres à l'uniformité des modes de vie et des valeurs. Un premier indice de cette prétention d'uniformisation est l'insistance des « Grands » pour que s'instaurent partout des régimes de démocratie formelle parlementaire, y compris dans les pays où la structure sociale et le morcellement ethnique permettraient seulement de donner des élus ne représentant pas vraiment le peuple, auquel ils tournent systématiquement le dos. Un autre indice est la pression exercée par les institutions financières internationales pour que soient mises en place dans le monde entier des structures économiques néo-libérales. Indice clair également est la politique du Vatican en matière de nominations d'évêques et les mises en garde répétées contre toute réflexion théologique non alignée. Il y a bien des raisons pour craindre que la prochaine Conférence générale des épiscopats d'Amérique Latine à Saint-Domingue soit un rendez-vous manqué entre la hiérarchie catholique et le peuple croyant, mais toujours opprimé.

Cinq siècles après, l'Amérique Latine ne devrait-elle pas être tentée de prendre au mot la vieille Europe qui l'a un jour baptisée « Monde Nouveau » ?

Jean-Max HUGUES

Lumière & Vie

TABLES DES Nos 101 à 200

- Index des auteurs
- Sommaires des cahiers
- Liste des mots-clés

Prix du numéro spécial : 48 F (Etranger : 53 F)
Prix des deux numéros de tables (1 à 100, 101 à 200) :
France : 60 F (Etranger : 65 F)

Casiano FLORISTAN

Modèles historiques d'évangélisation

L'évangélisation de l'Amérique latine aurait été soumise à trois grandes phases : une phase de conquête, une phase de colonisation, une phase de libération. Certes, dès l'origine, des religieux, en prenant la défense des Indiens, ont témoigné qu'il n'était pas possible d'évangéliser en opprimant. Mais ce cri de justice ancien n'eut guère de répercussion jusqu'à la seconde moitié du XXe siècle ; avec Medellin, le souhait premier trouve une forme effective. Mais l'appui de l'Eglise officielle à cet évangile libérateur est encore trop timide.

LE document de travail de la IVe Conférence générale de l'épiscopat latino-américain (Saint-Domingue, octobre 1992), intitulé *Nouvelle évangélisation. Promotion humaine. Culture chrétienne*, fait référence explicite au Ve centenaire de la découverte et de l'évangélisation de l'Amérique. Dans des « perspectives historiques », ce document fait un raccourci sommaire de l'itinéraire évangélisateur américain, tout au long de cinq cents ans. Bien entendu, la préoccupation principale de ce texte est la mission actuelle de l'Eglise dans le cadre doctrinal de ce qu'on appelle la « nouvelle évangélisation », selon le projet pastoral de Jean-Paul II.

Je voudrais ici mettre en lumière quelques modèles d'évangélisation en Amérique latine au long de ce demi-millénaire. On peut repérer trois périodes : 1) celle correspondant à l'église de la chrétienté coloniale, depuis la découverte jusqu'à l'indépendance, représente une conquête évangélisatrice ; 2) celle de l'Eglise de la chrétienté

post-coloniale : indépendance des nouveaux Etats (1808-1898) et recherche d'une nouvelle chrétienté (1930-1959) ; il s'y développe une évangélisation conservatrice ; 3) celle de l'Eglise des pauvres à partir de Vatican II (1962-1965), de Medellin (1968) et de Puebla (1979) ; il s'y fait jour une évangélisation libératrice.

I

La chrétienté coloniale (XVIe-XVIIIe siècles)

L'évangélisation de l'Amérique fut menée à terme en premier lieu par la conquête, c'est-à-dire par la contrainte : les conquistadors firent pression pour que les Indiens acceptent la foi chrétienne et assurent ainsi leur salut, car « hors de l'Eglise, il n'y a pas de salut ». En second lieu, elle se fit par la prédication, la conversion et le baptême, en implantant l'Eglise au moyen de l'évangile et par une initiation adéquate ou catéchuménat. En troisième lieu, il y eut aussi une évangélisation par la justice : elle se fit par la défense de l'Indien face à ses usurpateurs et aux conquistadors. Dans son ensemble, la première évangélisation de l'Amérique se caractérise par le colonialisme, la sacramentalisation et l'endoctrinement.

Evangélisation colonisatrice

Le modèle ecclésial de chrétienté, selon lequel se développe la première évangélisation de l'Amérique latine, correspond à la cohérence entre les fins de l'Eglise et celles de l'Etat. L'Eglise se prévaut de l'aide de l'Etat pour accomplir sa mission, et l'Etat reçoit de l'Eglise une légitimation pour accomplir sa tâche civile, essentiellement de conquête et de domination. L'Espagne du XVIe siècle vit sous un Etat théocratique et une Eglise de chrétienté. De là, l'étroite relation entre l'épée et la croix, entre la conquête et la mission, conséquence d'un « messianisme temporel » qui unissait les destins de la patrie avec ceux de l'Eglise : cela donna lieu à un « état-missionnaire » dans lequel le roi était le « vicaire du Pape », et l'évangélisateur, fonctionnaire royal ou « conquérant pour Dieu ». De fait, la direction des missions en

Amérique latine dépendait de la couronne, « obligée à assurer l'évangélisation en contre-partie des droits du Patronat royal ».

L'évangélisation faite par les Espagnols et les Portugais liée à la conquête, implanta une chrétienté selon le modèle de la métropole et en dépendance de ce modèle. Disons que l'Eglise en Amérique latine naquit comme « la nouvelle chrétienté des Indes », distincte des Eglises d'Espagne et du Portugal. L'évangélisation se centrait sur l'Eglise, à l'intérieur de laquelle se trouvait la totalité du salut. L'Eglise s'identifiait précisément avec le royaume de Dieu et avec l'« *orbis christianus* » ; de là, la nécessité d'incorporer au monde catholique tous les peuples païens pour assurer leur salut. En unissant conquête et évangélisation, on mêlait le politique et le religieux, le militaire et le missionnaire.

Il y eut aussi, encore que de manière minoritaire, une évangélisation prophétique qui critiqua certains des postulats précédents. Elle prétendait être une évangélisation pacifique et une proposition libre de conversion, avec une reconnaissance sincère de l'Indien, à l'intérieur d'une pratique de justice et de solidarité. On essaya de la réaliser à Tezututlan (Vera Paz) et plus tard dans ce qu'on appela les « réductions ». Les « intrépides lutteurs pour la justice » et « évangélisateurs de la paix », signale Puebla (DP 8), ont pour nom Antonio de Montesinos, Bartolomé de Las Casas, Juan de Zumarraga, Vasco de Quiroga, Juan del Valle, Jullian Garcès, José de Anchieta, Manuel Lobrega et beaucoup d'autres, « qui défendirent les Indiens devant les conquistadors et les encomenderos jusqu'à la mort ». Mais c'est l'évangélisation strictement coloniale qui s'imposa. La théologie de ce temps oscille entre la croisade et la mission. Parfois, elle est prosélytisme, parfois stricte évangélisation. Nous distinguons deux étapes : la première de 1511 à 1533, au cours de laquelle se développa une théologie prophétique critique contre les abus ; la seconde, à partir de 1553, avec la fondation des universités, imitatrice de la seconde scholastique espagnole, plus idéologique. On pourrait également dire que s'affrontèrent deux méthodes : la « conquête évangélisatrice » (par la force, si nécessaire) et l'« action missionnaire » (au moyen de la persuasion et de l'adhésion de la volonté). Mais il faut malheureusement constater qu'en Amérique, la conquête évangélisatrice a prévalu sur l'action missionnaire !

Evangélisation sacramentaliste

La chrétienté coloniale latino-américaine fut fondamentalement marquée par les sacrements et les rites chrétiens. En premier lieu, les « rites de passage », individuels et familiaux, qui correspondent aux sacrements du catholicisme populaire (baptême, première communion, mariage et funérailles) en relation avec les moments forts de l'existence (naissance, puberté, mariage et mort). En second lieu, les rites collectifs et sociaux correspondant aux fêtes des diverses époques de l'année (Noël et Semaine sainte), locales (saints patrons et fêtes mariales) et nationales (indépendance et fêtes patriotiques). En Amérique latine, aussi bien les individus que les collectivités se socialisent et s'affirment en grande partie grâce aux rites chrétiens. Ce ritualisme sacramentel répond à une cosmologie profondément traditionnelle.

Au commencement de l'évangélisation, les baptêmes se firent par contrainte et en masse ; mais peu à peu s'imposa un processus plus ou moins catéchétique qui conduisait à la foi et surtout à l'eucharistie[1]. D'ordinaire, la célébration baptismale était précédée d'une période d'instruction chrétienne. Même dans le cas, très fréquent au début, de la sacramentalisation massive, on garda une forme minimale de préparation. Les premiers baptêmes en masse furent soumis en Espagne à un examen théologique et moral. Ce qui est certain, c'est que vers 1540, il ne restait que quelques indigènes adultes à baptiser.

En réalité, il y eut au commencement de l'évangélisation de l'Amérique deux pratiques baptismales différentes : la pratique sacramentaliste des premiers franciscains (annonce succincte, baptême en masse, conversion et catéchèse postérieure) et la pratique catéchuménale des dominicains, des augustins et ensuite des jésuites (catéchuménat et conversion, baptême, catéchèse permanente) mise en place à partir de 1526, et plus tard amplifiée après l'arrivée de la Compagnie de Jésus. Les théologiens de Salamanque – outre J. de Acosta et J. de Focher – se firent les défenseurs de cette deuxième pastorale. Les augustins exigèrent à partir de 1534 que les baptêmes aient lieu seulement quatre fois par an (Noël, Pâques, Pentecôte et fête de saint Augustin), après une période préalable d'instruction

1. R. RICARD, **La conquête spirituelle du Mexique**, Paris, 1933.

chrétienne, au cours de laquelle outre la catéchèse on célébrait les exorcismes et les examens de passage. En 1541, les théologiens de Salamanque, dans un mémorial adressé au Conseil des Indes, se prononcèrent en faveur d'une préparation pré-baptismale. Cela dit, le rituel baptismal propre de l'époque était pensé pour le baptême individuel des enfants et non pour celui des adultes.

Les premiers conciles de Lima (1552) et de Mexico (1555) prescrivirent avec clarté et fermeté l'obligation de la catéchèse baptismale. On définit un temps minimum de trente jours pour l'instruction pré-baptismale ou catéchuménale. Le synode de Quito (1570) exigea « un temps convenable ». Toutefois, les conciles importants de Mexico en 1582 (présidé par saint Toribio de Mogrovejo) et de Lima en 1585 (présidé par Pedro Moya de Contreras), qui eurent tant d'influence jusqu'au XIXe siècle, ne prescrivirent rien sur le catéchuménat, peut-être parce que le concile de Trente (1545-1563) ne stipula rien sur cette question, les évêques européens étant davantage préoccupés par les problèmes posés par la Réforme que par les urgences missionnaires dans le Nouveau Monde. Rappelons qu'à Trente il ne vint aucun évêque d'Amérique ; ils étaient dispensés d'y assister par le Pape. Fray Juan de Zumarraga eut le désir d'y assister, justement pour faire connaître les problèmes des nouvelles chrétientés et obtenir une aide du Pape et du futur concile, mais il mourut avant d'y parvenir.

Evangélisation doctrinale

L'évangélisation coloniale espagnole, qui se développa précisément à l'époque dite « des catéchismes », équivaut à l'instruction religieuse ou enseignement de la doctrine chrétienne contenue dans le catéchisme : commandements, symbole, Pater noster et sacrements. En Espagne fut publiée, durant le XVIe siècle, une centaine de textes catéchétiques notables, influencés par la rénovation exégétique d'Alcala, l'apport théologique de Salamanque et les exigences missionnaires de l'Amérique. Pour l'enseignement du catéchisme dans les terres récemment conquises, on utilisa des résumés et des doctrines brèves. Le premier livre imprimé en Amérique fut un catéchisme trilingue en espagnol, quetchua et aymara. Et même là, le contenu garda un certain ton polémique anti-protestant, où prévalaient la formulation dogmatique au détriment de l'exposition biblique, le vocabulaire abstrait sur le récit historique. Devant la menace de l'hérésie, la pré-

occupation pour l'orthodoxie et l'exactitude doctrinale passèrent au premier plan. Il y eut même dans ce but un contrôle sévère du dogme et de la doctrine par le Saint-Office ou l'Inquisition. Bien qu'elle essayât d'être une initiation à la foi, une instruction religieuse, une règle de conduite et une interprétation de la tradition, la catéchèse doctrinale, propre à la chrétienté, fut un résumé de la théologie scholastique, utilisant un langage abstrait éloigné de la pastorale, faisant peu et souvent mauvais usage de la Bible, ne partant pas de la vie de manière inductive et s'imposant à la mémoire. L'autoritarisme doctrinal fut de règle dans le gouvernement ecclésiastique.

La doctrine chrétienne était enseignée aux Indiens trois fois par semaine autour des contenus fondamentaux de la foi (Dieu créateur, la Trinité, le Christ Sauveur, l'Eglise, les Sacrements), de la prière chrétienne (Notre Père, Ave Maria, Credo) et des normes de conduite (commandements, péchés et vertus). En réalité, on donnait une instruction élémentaire avant le baptême, consistant à apprendre par cœur le Notre Père, le Credo et les commandements. La catéchèse proprement dite était faite après le baptême. Un des premiers ouvrages fut la *Doctrina cristiana para instrucción de indios*, écrite par Pedro de Cordoba à la fin de 1519 et au début de 1520. Elle fut apportée à l'Ile Espagnole par Domingo de Betanzos. Les « douze frères franciscains » utilisèrent des manuels de doctrine chrétienne à Mexico pour la première fois à partir de 1524. Nous devons y ajouter les catéchismes de Juan de Ribas (Mexico, 1539), Pedro de Cordoba (Mexico, 1544) et Pierre de Gand (Mexico, 1544). Le catéchisme de J. de Acosta (Mexico, 1537) dont la rédaction avait été demandée par Toribio de Mogrovejo parut à l'occasion du IIIe concile provincial de Lima. Il fut le premier livre imprimé en Amérique. Rappelons que les fameux catéchismes de G. Astete (Salamanque, 1576, Burgos, 1593) et de J. de Ripalda (Burgos, 1591) sont postérieurs aux « doctrines chrétiennes » hispano-américaines, à la différence du catéchisme discuté de J. de Valdès, antérieur à eux tous (Alcala, 1529). Sont également postérieurs les catéchismes de Pierre Canisius (1555-1559), du concile de Trente (1566) et de Robert Bellarmin (1597-1598).

L'évangélisation de l'Amérique se mit à décliner lorsque commença à s'éteindre l'esprit de la véritable réforme des Ordres mendiants que les religieux apportèrent d'Espagne au commencement

du XVIe siècle. Le plan de gouvernement tracé par Philippe II en ressuscitant le « Patronat » influa sur ce déclin. Il voulait diriger minutieusement tous les problèmes et essayer de remplir les caisses vides ou à moitié vides de la couronne. Finalement la hiérarchie perdit l'esprit de défense des Indiens et implanta un régime ecclésiastique autoritaire face à l'esprit plus charismatique des religieux. Ainsi, en 1568 Philippe II interdit d'écrire sur les qualités des Indiens. On en vint même à censurer les œuvres critiques sur la conquête.

II

La nouvelle chrétienté (du XIXe siècle à Vatican II)

Configuration politique

L'indépendance politique de l'Amérique latine fut anticipée, en 1780, lors de la rebellion de Tupac Amaru au Pérou, violemment étouffée. Le désir d'indépendance se développa entre 1808 et 1824, durant la campagne napoléonienne en Espagne. Elle fut essentiellement l'œuvre de la bourgeoisie créole, avec la prétention de nouer par la suite des liens avec le capitalisme industriel anglais alors en croissance et, à partir de 1929, avec le capitalisme américain. Cette attitude conservatrice au plan politique, et bourgeoise au plan économique, s'inspirait des idées de liberté et de démocratie qui dominaient alors en Europe. Mais avec une différence : en Europe, la bourgeoisie luttait contre les grands propriétaires terriens, tandis qu'en Amérique latine les grands propriétaires terriens luttaient contre les Espagnols. Sans que le peuple intervînt, on passa de la domination coloniale espagnole à la domination des nouvelles oligarchies nationales. Ce changement a maintenu le peuple dans le sous-développement économique et dans la dépendance politique, tandis que la classe minoritaire prospérait avec une totale hégémonie. L'indépendance des nouveaux Etats favorisa la liberté des cultes, tandis que l'arrivée d'immigrants protestants européens contribua à la construction de temples non catholiques. Rappelons que Pie VII et Léon XII se montrèrent, au moment de l'indépendance, favorables à la monarchie espagnole

et opposés à la création de nouvelles nations. Les républiques américaines furent reconnues en 1831 par Grégoire XVI dans *Sollicitudo ecclesiarum.*

Restructuration ecclésiale

Après l'indépendance, l'Eglise latino-américaine continua à se définir comme régime de chrétienté grâce à un nouveau type d'alliance avec les classes dominantes. Face au peuple, elle avait une position d'assistance et de paternalisme ; face à l'anticléricalisme de type libéral, elle adopta des positions défensives. Ses directives pastorales furent définies lors du premier concile plénier d'Amérique latine, convoqué par Léon XIII en 1899 à l'occasion du IVe centenaire de la découverte de l'Amérique. Le fait que cette célébration eut lieu à Rome montre à quel degré avait atteint le colonialisme religieux de l'Eglise latino-américaine. Selon le concile, cette chrétienté se trouvait affaiblie par l'ignorance religieuse du peuple, la faible participation des fidèles au culte et les menaces venues des « ennemis de la foi », conséquence des « erreurs de notre temps » : athéisme, matérialisme, rationalisme et indifférentisme. Avec un peuple « d'âge mineur » et quelques élites séparées de l'Eglise et du peuple, le projet d'évangélisation se basait sur une instruction religieuse dérivée de la scholastique, une vigoureuse discipline canonique, une spiritualité ascétique et un catholicisme populaire baroque. Les questions qui préoccupaient les évêques de ce concile étaient la « discipline ecclésiastique », la concorde avec les gouvernants et l'éducation catholique. La conjonction de ces éléments conduirait le peuple à demeurer catholique.

Restauration de la chrétienté

Le projet évangélisateur de l'Eglise latino-américaine des commencements de ce siècle se fondait sur l'idéal de chrétienté et sur la condamnation du monde moderne contre lequel la doctrine sociale de l'Eglise proposait une organisation sociale catholique. Pour réaliser cette tâche, on se mit à créer de nouveaux séminaires, des écoles et des universités catholiques, une presse d'Eglise, des confréries de la doctrine chrétienne, des hôpitaux, des associations récréatives, des cercles catholiques ouvriers et des partis confessionnels. La catéchèse devait suivre le texte d'un catéchisme unique, selon les indications de

saint Pie V (catéchisme de Trente) et de Bellarmin (catéchisme de la Contre-réforme).

La vision de l'évangélisation ne se transforme guère dans la première moitié du XXe siècle. Les préoccupations y demeurèrent centrées sur l'augmentation des vocations sacerdotales, sur la lutte contre l'ignorance religieuse et sur le combat contre les ennemis de l'Eglise. Celle-ci était étrangère aux problèmes du monde qu'elle combattait comme un ennemi.

On donna une importance spéciale à la prolifération des sectes nées des perpétuelles scissions des Eglises protestantes : anglicane, baptiste, épiscopalienne, méthodiste et presbytérienne. Ordinairement, les sectes venaient des Etats-Unis, surtout après la seconde guerre mondiale, comme conséquence de la « *Good Neighbour Policy* » du président F.D. Roosevelt. Face au sentiment progressiste et libéral des Eglises protestantes, les sectes se caractérisent par leur fondamentalisme théologique et leur conformisme politique conservateur dans l'aire des intérêts nord-américains. Elles se reproduisent grâce à leur message apocalyptique, à leur esprit expansionniste, à leur richesse économique, à la simplicité de leur argumentation et à leur combativité antilibérale. Ce processus peut être compris comme un essai de « ré-évangélisation » sectaire du catholicisme populaire.

L'éveil social

Il y eut un timide éveil social grâce à l'encyclique *Rerum Novarum* de Léon XIII, au projet social du prêtre italien L. Sturzo et aux enseignements du philosophe français Jacques Maritain relatifs à la nouvelle chrétienté. On prétendait que l'action chrétienne ne devait pas être réduite au culte, mais s'étendre au champ de la personne humaine et à sa dimension sociale. Selon la formule de J. Maritain, il s'agissait d'agir « en tant que chrétien » (plan spirituel) et « en chrétien » (plan temporel)[2]. L'Action Catholique et certaines universités catholiques exercèrent une influence notoire en Amérique latine. De fait, il y eut des militants chrétiens latino-américains, comme E. Frei

2. MARITAIN, **Humanisme intégral**, Paris, 1936.

et R. Caldera qui participèrent à une réunion internationale d'Action Catholique en 1933 à Rome. A partir de la crise de 1930, quand s'affaiblit l'oligarchie libérale mercantile, l'Eglise a essayé d'établir des « relations positives avec l'Etat populiste dominé par la bourgeoisie intérieure ou nationale ».

Sans porter un jugement critique sur le système, il s'agissait d'imprégner le monde de valeurs évangéliques pour parvenir à sa consécration. C'était le moment du développement du continent latino-américain avec l'aide de l'Occident et de la promotion des personnes dans toutes leurs dimensions, en vue d'éliminer la marginalisation et de parvenir à l'intégration. « La chrétienté latino-américaine, pour ces chrétiens promus et modernes, écrit P. Trigo, ne dépassait pas le traditionalisme routinier, la dévotion sans instruction, la superstition et la magie sans évangile. Il ne valait pas la peine de la restaurer ; il s'agissait de promouvoir une nouvelle chrétienté »[3].

La vigueur acquise par l'institution ecclésiastique – avec l'aide d'un laïcat encadré dans l'Action Catholique – culmina dans la décennie des années 50 avec la création d'une multitude d'« œuvres » de l'Eglise. En se réunissant à Rio de Janeiro en 1955, la première Conférence générale de l'épiscopat latino-américain, sous le pontificat de Pie XII et avec la présence de 96 évêques, décida la création du CELAM (Conseil épiscopal latino-américain) qui fut constitué en 1956. Deux périls se profilaient à l'horizon : le protestantisme et le communisme. On considérait comme préoccupants le manque de prêtres et la formation des séminaristes, bien qu'en même temps se fissent jour quelques questions relatives à l'apostolat social. La création du CELAM fut l'œuvre de deux grands évêques amis, Manuel Larrain et Helder Camara. Dans la réunion de 1960, on aborda pour la première fois quelques thèmes sociaux.

---

3. P. TRIGO, « Analisis theologicopastoral de la Iglesia latino-americana », **Revista latinoamericana de Teologia**, 4, 1987, pp. 40-41.

III

L'évangélisation libératrice

La participation à Vatican II de 600 évêques latino-américains (23 % du total) a été décisive pour la prise de conscience de la mission de l'Eglise sur leur continent, surtout dans le domaine de la justice.

L'éveil d'une conscience libératrice

A la réunion annuelle du CELAM de 1966, on décida la célébration d'une seconde Conférence : Helder Camara y éleva sa voix prophétique en affirmant que la société existante est injuste. D'après lui, le problème de l'Eglise latino-américaine « n'était pas celui des vocations sacerdotales, mais celui du sous-développement ». Il fallait transformer la société à partir de la base. De fait, avant Vatican II, la conscience de la dépendance et de l'oppression s'était éveillée chez les ouvriers, les paysans, les indigènes et les noirs. Leur sous-développement était la conséquence de la croissance du capitalisme, propre aux oligarchies. Par conséquent, il ne suffisait pas seulement d'un développement, il fallait un processus révolutionnaire de libération.

Pour conduire à maturité cette conscience sociale libératrice, la présence de chrétiens qualifiés au sein du peuple fut décisive, spécialement dans les tâches éducatives. Durant les décennies cinquante et soixante, des religieux et des religieuses partagèrent la vie du peuple avec une attitude de témoignage exemplaire. On passa ainsi de la promotion populaire à l'engagement avec le peuple opprimé. Mais il ne suffisait pas d'être avec les pauvres : il fallait établir avec le peuple des relations sociales transformatrices. Dans les revendications sociales et dans l'organisation populaire, il fallait passer du témoignage évangélique à la participation.

La réforme pastorale de Vatican II rendit possibles l'écoute et la lecture de la parole de Dieu par le peuple chrétien. Précisément, dans les cercles bibliques on découvrit un nouveau visage libérateur de Dieu et on remarqua que la situation d'oppression ne venait pas de la volonté divine, mais d'injustes intérêts humains. Dans un climat de foi, avec la prière en commun et la communication fraternelle des biens,

surgit une Eglise communautaire sur la base du peuple, avec des objectifs libérateurs[4].

Les apports de Medellin et de Puebla

La IIe Conférence épiscopale de Medellin représente un virage copernicien pour cette Eglise par la « réception créative » qu'elle fit de Vatican II. Elle eut lieu en 1968, année marquée par le printemps de Prague, le mai français, le massacre mexicain de la place des Trois Cultures, l'assassinat de Martin Luther King et de R. Kennedy et la perpétration de certains coups d'Etat militaires en Amérique latine. L'objectif de cette Conférence ne fut pas la pure application de Vatican II à l'Eglise latino-américaine, mais l'interprétation du concile à la lumière de la réalité de ce continent, caractérisée par la pauvreté et l'injustice d'une part, et par la jeunesse et l'espérance de l'autre. Grâce au courage prophétique de quelques évêques et théologiens, l'Eglise rompit les liens traditionnels de son alliance avec les puissants, elle dénonça les structures de péché et opta pour les pauvres. Le CELAM de Medellin, qui représentait une ligne prophétique d'engagement social et de critique du système injuste en vigueur, donna protection et encouragement à la théologie de la libération.

« Nous sommes, affirme Medellin, au début d'une nouvelle époque historique pour notre continent, plein d'un désir d'émancipation totale et d'intégration collective » (Introduction).

L'originalité de la IIe Conférence résida dans la méthode jociste employée (voir, juger, agir), dans le traitement des thèmes traditionnels et dans l'établissement des options préférentielles : les pauvres et les jeunes, auxquels on joignit deux tâches prioritaires : la lutte pour la justice et la défense des droits de la personne. Medellin appliqua la vision conciliaire des signes des temps, suivant l'encyclique *Populorum Progressio* de Paul VI de 1967. Mais face à l'Eglise des pauvres et des « immenses majorités » représentées à Medellin, l'aile dominante et conservatrice de l'Eglise s'opposa totalement aussi bien à son

4. L. BOFF, **Eglise en genèse**, Paris, Desclée, 1978, pp. 11-77.

esprit qu'à ses documents[5]. Les conservateurs affirmaient que le communisme avait pénétré dans l'Eglise, ils repoussaient entièrement la théorie de la dépendance et critiquaient sévèrement les nouvelles formes d'analyse de la réalité sociale. C'est ainsi que la théologie de la libération fut attaquée par les régimes de la sécurité nationale, défenseurs de ce que l'on nommait la « civilisation occidentale chrétienne », et viscéralement anti-communistes. Les dix années suivantes, jusqu'à Puebla, furent des années de lutte et de discussions. Alors que les conservateurs croyaient que les problèmes de l'Eglise étaient d'abord ceux de la sécularisation et de l'indifférence religieuse, les défenseurs de la libération les situaient dans la pauvreté massive du peuple.

La conférence de Puebla commença par un discours du pape Jean-Paul II dans lequel celui-ci faisait référence à trois problèmes : le magistère parallèle, l'Eglise populaire et la relecture de la Bible. Mais ce fut en réalité un discours libérateur, invitant les évêques à être libres et à prendre des initiatives au plan social. A Puebla s'imposa l'esprit de Medellin, défendu surtout par les représentants brésiliens, avec le concours inappréciable des théologiens de la libération. Pour ce qui touche à la mission de l'Eglise, Puebla est à *Evangelii nuntiandi* ce que Medellin est à Vatican II. Dans la Conférence de Puebla, l'évangélisation est entendue au sens large de l'exhortation de Paul VI, car l'Amérique latine est un continent catholique de baptisés. En continuité avec Medellin et en accord avec *Evangelii nuntiandi*, Puebla situe l'évangélisation dans le contexte de la situation sociale latino-américaine, dénoncée par sa « situation de péché » et sa « violence institutionalisée ». Dans ce message, on note la primauté de l'évangélisation libératrice, jointe à l'option pour les pauvres, la lutte pour la justice et les communautés ecclésiales de base.

La préparation de Saint-Domingue

Le processus de préparation pour la IVe Conférence de Saint-Domingue a passé par trois textes. La « première rédaction du document de travail » (31 août 1989), divisée en trois parties (vision

5. J. COMBLIN, « Medellin et les combats de l'Eglise en Amérique latine », **Le retour des certitudes. Evénements et orthodoxie depuis Vatican II**, Paris, Centurion, 1987, pp. 34-53.

historique, réalité latino-américaine et éclairage théologal), a été considéré comme étranger à la tradition pastorale de Medellin et de Puebla. La deuxième édition, intitulée « Eléments pour une réflexion pastorale en préparation à la IVe Conférence générale de l'épiscopat latino-américain (6 février 1990), avec quatre parties (les trois premières de la rédaction précédente et une vision pastorale) propose comme thème central « Une nouvelle évangélisation pour une nouvelle culture ». Beaucoup y ont reconnu un texte de compromis. Examiné globalement, bien qu'il présente des aspects positifs, « il ne représente pas la pensée, l'action et la manière de prier de vastes secteurs de l'Eglise ». Selon C. Bravo, « c'est un texte, aboutissement d'un compromis, froid sans option définie, avec de sérieuses lacunes de fond »[6]. La troisième rédaction enfin est le « document de travail » intitulé « Nouvelle évangélisation. Promotion humaine. Culture chrétienne » (mai 1991). La IVe Assemblée du CELAM qui se célébrera en 1992 à Saint-Domingue, se centre sur l'évangélisation de la culture, thème qui suscite de nombreuses interrogations.

Etant donné la manière dont a été constituée la chrétienté en Amérique latine, on trouve en elle un cadre social et religieux qui contribue à ce que le peuple soit catholique grâce aux rites et aux coutumes, depuis la naissance jusqu'à la mort, moyennant une sorte d'évangélisation indirecte. En constatant le démantèlement de ce cadre par les émigrations, la crise de la famille, le manque de prêtres et l'accroissement des sectes, on prétend relancer une nouvelle évangélisation de la culture, en redonnant vigueur à la culture chrétienne traditionnelle. Pour cela, l'appui de la classe politique est nécessaire ainsi que les institutions de l'Eglise elle-même. Selon J. Comblin, certains entendent par culture en Amérique latine le système de symboles dans la société et le monde symbolique des classes privilégiées, sans prendre en compte l'économie, le travail, la misère, la violence institutionnelle, etc., des éléments culturels du monde des pauvres.

En même temps, face à la Conférence de Saint-Domingue se sont produites des réactions qui montrent une préoccupation : le rappel du manque de communication et les exclusions qui marquèrent la pré-

6. C. BRAVO, « Para leer el documento de Santo Domingo, **Christus**, 640-641, 1990, p. 50.

paration de la IIIe Conférence de Puebla, avec l'intention d'annuler l'esprit de Medellin. Le thème de la « nouvelle évangélisation » suscite quatre préoccupations qui peuvent être énoncées, sous une forme positive, de la façon suivante :

1) Nécessité de rappeler Vatican II, spécialement son appel à connaître la réalité comme signe, à l'interpréter à la lumière des exigences du Royaume et à inculturer l'Eglise dans le peuple (cf. GS 4).

2) Avoir présents à l'esprit les acquis de Medellin et de Puebla, spécialement l'affirmation du pauvre comme sujet de la société et de l'Eglise.

3) Voir le monde comme lieu de l'action positive de Dieu – mais sans oublier le mal – et non pas le considérer comme un monde dualiste et négatif.

4) Faire que le peuple de Dieu soit « sujet historique » de sa libération et « sujet évangélisateur ».

En définitive, la « nouvelle évangélisation » libératrice a comme destinataire et comme sujet préférentiels les pauvres ; comme contenu fondamental, le règne de Dieu et le Dieu du règne ; comme finalité, s'inculturer dans les milieux populaires et chercher le salut de l'homme entier, personnellement et socialement.

Casiano FLORISTAN
Traduit de l'espagnol par François Malley

LAS CASAS ET SES FRÈRES

La mission dominicaine au Mexique du XVIe siècle

par François MALLEY

- Les protagonistes
- Théologie de la mission
- Mise en place d'une pastorale missionnaire

---

135 p. 90 F (port compris)
Commande chez l'auteur :
2, place Gailleton 69002 LYON

Rodolfo R. DE ROUX LOPEZ

Le rêve messianique de la première évangélisation

Le Nouveau Monde avait habité l'imaginaire européen avant qu'il fût découvert. Les franciscains, experts en la lecture des signes de Dieu, convaincus que le christianisme nécessitait une rénovation, rêvèrent d'installer en Amérique une église qui prépare la venue du Règne. Malgré leurs efforts et leur hâte, rien ne se déroula selon leur désir, et le tragique de la destruction d'un peuple démentit l'espérance des premiers évangélisateurs.

LE « Nouveau Monde » serait ainsi nommé non seulement pour des raisons géographiques, mais aussi pour des motifs eschatologico-messianiques. A la fin du XVIe siècle, la chrétienté était confinée dans une partie assez réduite du globe terrestre. On a écrit d'une manière suggestive qu'en 1490, si un hypothétique habitant de Mars était venu sur terre, il lui aurait semblé qu'après huit siècles de lutte entre la Croix et le Croissant, c'était ce dernier qui était sur le chemin du triomphe final. L'avenir semblait être non avec le Christ, mais avec Mahomet.

En 1492, la situation s'était modifiée substantiellement. Les Turcs continuaient à dominer la Méditerranée orientale et menaçaient le centre de l'Europe, l'Italie et le Nord de l'Afrique ; mais les « Maures » avaient été expulsés d'Espagne et le panorama de l'expansion chrétienne s'était soudain illuminé en Occident. Pour la première fois, la chrétienté avait la possibilité de réaliser ses prétentions universelles. L'évangile pouvait être annoncé à toutes les races et nations. Une fois annoncée la Bonne Nouvelle « jusqu'aux extrémités du monde », il ne

restait pour les croyants que « la consommation des temps » et l'accomplissement des promesses de l'*Apocalypse*. Ce livre, à cette époque, était utilisé dans un nombre considérable de sermons et de traités de qualité diverse, car « les signes des temps » étaient plus que propices : les hérétiques étaient actifs ; les Turcs faisaient la guerre, les papes n'étaient pas ce qu'ils auraient dû être ; les chrétiens s'accusaient eux-mêmes d'être corrompus par tous les vices que Satan avait pu concevoir et... un Monde Nouveau apparaissait. Non seulement il s'agissait d'une Terre Nouvelle, mais en franchissant la ligne de l'Equateur, on contemplait physiquement un ciel nouveau.

I

Espérance messianique

Lorsque se produisit la « découverte » de l'Amérique, le terrain de l'attente apocalyptique était suffisamment préparé sur le sol ibérique[1] . Le messianisme tournait ses regards vers les Rois catholiques. Ferdinand d'Aragon lui-même n'hésitait pas à favoriser la diffusion des prophéties qui le présentaient comme le destructeur de l'Islam, le conquérant de Jérusalem et l'instaurateur de la paix messianique, sur une terre unifiée autour du christianisme. Son successeur Charles-Quint jouissait lui aussi de l'auréole d'empereur eschatologique.

Il ne faut pas s'étonner que dans pareille ambiance et dans de telles circonstances, beaucoup de religieux qui passaient au Nouveau Monde se soient considérés comme des instruments d'un moment crucial de l'histoire du salut. Dans ces brèves pages, nous centrerons notre attention sur le Mexique dont la conquête constitua, en un certain sens, une deuxième découverte de l'Amérique. Au Mexique, pour la première fois, les envahisseurs européens entrèrent en contact avec des sociétés riches, culturellement sophistiquées et avec une popula-

1. Cf. CARO BAROJA Julio, **Las formas complejas de la vida religiosa. Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII**, Madrid, Sarpe, 1985, pp. 263-280 ; MILHOU Alain, **Colón y su mentalidad mesiánica en el ambiente franciscanista español**, Valladolid, Seminario Americanista de la Universidad de Valladolid, 1983.

tion nombreuse. Là, après l'hécatombe démographique survenue aux Antilles, les frères rencontrèrent un vaste champ pour la christianisation qui fut vécue comme une contre-partie providentielle à l'expansion musulmane et au schisme luthérien qui commençait à déchirer l'Europe[2].

De l'Exode à la fin des temps

En 1523, arriva un premier contingent de trois franciscains flamands que suivirent, en 1524, douze franciscains venus d'Extramadure et que le conquistador Hernan Cortès reçut avec tous les honneurs. Il est aujourd'hui suffisamment connu, après diverses études substantielles[3], que l'action de ces premiers franciscains au Mexique fut influencée par les prophéties millénaristes de Joachim de Flore, un abbé de Calabre, qui prédisaient un millénaire de paix avant la fin des temps, âge de l'Esprit dans lequel les religieux seraient l'âme d'une Eglise pure et rénovée.

L'affaire est importante, car cette évangélisation fut, en ses commencements, une entreprise à prédominance franciscaine, aussi bien par le nombre des missionnaires que par les dispositions royales et papales. Dans le seul Mexique, en 1559, les frères mineurs avaient quatre-vingt maisons et trois cent quatre-vingt religieux[4]. Beaucoup d'entre eux venaient de la Province de Saint Gabriel d'Extramadure,

---

2. « ... Il semble qu'en nos temps et sur ces terres et avec cette population, Notre Seigneur a voulu restituer à l'Eglise ce que le démon lui avait volé en Angleterre, Allemagne et France, en Asie et en Palestine, et de cela nous devons remercier Notre Seigneur et travailler fidèlement dans cette Nouvelle Espagne ». Prologue de la monumentale **Historia general de las cosas de la Nueva España** de B. SAHAGUN (Mexico, Porrua, 1877, 4 vol.).

3. BAUDOT Georges, **Utopie et Histoire au Mexique. Les premiers chroniqueurs de la civilisation mexicaine (1520-1569)**, Toulouse, Privat, 1976 ; MARAVALL José Antonio, « La utopia politico-religiosa de los franciscanos en Nueva España », **Utopia y reformismo en la España de los Austrias**, Madrid, Siglo XXI de España Editores, 1982 ; PHELAN John Leddy, **The Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World**, Berkeley, University of California Press, 1956.

4. La même année, les augustins avaient quarante maisons, et 212 religieux ; les dominicains quarante maisons et 210 religieux. Cf. Robert RICARD, **La « conquête spirituelle » du Mexique**, Paris, Institut d'ethnologie, 1933, p. 35.

où avait triomphé la réforme de Fray Juan de la Guadalupe, qui luttait en faveur du retour aux sources les plus pures du franciscanisme, aux idéaux des « spirituels » et à leurs perspectives apocalyptiques joachimites.

Fray Toribio de Benavente (Motolinia), qui faisait partie de ce groupe fameux des « Douze premiers » franciscains arrivés à Mexico, a fait toute la lumière dans son *Historia de las Indias de la Nueva España* sur le sens apocalyptique qu'ils donnaient à la mission évangélisatrice et sur leur conviction d'être à la veille du « millénaire », « au soir et à la fin de nos jours et à l'âge ultime du monde ».

Motolinia était convaincu, comme beaucoup d'autres, que la conversion des Indiens marquerait une étape décisive dans la marche de la foi allant toujours vers l'Ouest, depuis sa naissance en Orient. Au milieu de ses fatigues missionnaires, Toribio qui fut Provincial des franciscains à Mexico écrivait : « La chrétienté est venue d'Asie qui est en Orient, pour s'arrêter aux confins de l'Europe qui est notre Espagne et, de là, elle arrive à cette terre qui est le terme de l'Occident... et comme a fleuri au début l'Eglise en Orient, qui est le commencement du monde, à la fin de tous les temps, elle doit fleurir en Occident qui est la fin du monde »[5].

Toribio Motolinia n'hésitait pas à envisager pour l'Eglise un nouvel Exode, dans lequel les Mexicains seraient identifiés à un nouvel Israël en marche vers la terre promise. Plus tard, Geronimo de Mendieta, disciple de Motolinia, donnera dans son *Historia eclesiastica indiana* (1585-1596) l'expression la plus claire des espérances millénaristes des franciscains. Il n'hésitera pas à placer à la tête du nouvel Exode le conquistador Hernan Cortès, identifié à un « nouveau Moïse », qui avait permis de libérer un peuple prostré dans l'erreur et dans le péché. Devant les atrocités commises par les bras armés de la conquête spirituelle, ces experts en calligraphie divine comprenaient parfaitement que Dieu « puisse écrire droit avec des lignes courbes ». Comme l'exprimait d'une manière pressante Toribio à l'empereur Charles-Quint : « Cet évangile sera prêché à tout l'Univers avant la *consommation* du monde. Car il revient à votre Majesté de se dépêcher pour

5. BENAVENTE Toribio de (« Motolinia »), **Historia de los Indios de la Nueva España**, tratado III, cap. 9, edición de Georges Baudot, Madrid, Clásicos Castalia, 1985.

que l'évangile soit prêché sur toutes ces terres et que ceux qui ne veulent pas l'entendre de bon gré, l'entendent par la force, car ici est en vigueur ce proverbe : Mieux vaut le bon imposé par la force que le mal accepté de bon gré »[6].

Un immense monastère

Ceux qui ne croyaient pas que le Nouveau Monde fût la fin du monde, avaient à tout le moins confiance de pouvoir recréer sur ces confins une nouvelle église, « comme celle des premiers temps ». Avec une satisfaction toute évangélique, Vasco de Quiroga, premier évêque de Michoacan écrivait : « Cette nouvelle et renaissante église de ce nouveau monde est une image et une préfiguration de la primitive église que nous connaissons : celle du temps des saints apôtres »[7]. Le nouveau monde se considérait comme destiné à redresser la balance du vieux monde et on invoquait la nouvelle église pour servir d'exemple à l'« Europe corrompue » en ce qui concernait la vie chrétienne dans sa plus pure expression.

Pour les frères mineurs en Nouvelle Espagne, il était possible que renaisse l'idéal d'un pur christianisme grâce à une foule d'indigènes considérés avec enthousiasme comme une « cire molle » de première qualité et parfaitement malléable aux mains des zélés missionnaires.

Les frères se réjouirent à l'excès en découvrant une race qui, disaient-ils, semblait manquer de l'instinct de propriété.

Vus dans la perspective franciscaine, ces Indiens, bien qu'ils aient été trompés par le Malin, possédaient une qualité précieuse entre toutes : ils vivaient dans la pauvreté et la simplicité, si chères aux écrivains mendiants et tant célébrées par eux.

Rien n'est plus compréhensible que les frères séraphiques aient exalté la douceur des indigènes, leur docilité, leur humilité, leur obéissance, leur patience et leur acceptation de la pauvreté. C'était des vertus qui rendraient possible la construction de cette nouvelle église du nouveau monde. Comme l'écrivait Motolinia : « Ces Indiens n'ont,

6. Lettre de Fray Toribio de Benavente à l'empereur Charles-Quint (2 janvier 1555).

7. QUIROGA Vasco de, **Información en Derecho** (1535).

pour gagner le ciel, aucun des empêchements que nous avons en grand nombre, nous les Espagnols, car leur vie se contente de peu de chose et de si peu qu'à peine ils ont de quoi se vêtir et se nourrir... Ils sont patients, ils savent souffrir, ils sont doux comme des brebis ; jamais je ne me souviens de les avoir vus se rappeler une injure ; humbles, obéissants à tous, soit par nécessité soit par volonté. Ils ne savent que servir et travailler. Ils passent leur temps sans querelles ni inimitiés... »[8].

Des années plus tard, Geronimo de Mendieta, en évoquant l'image de ce « paradis terrestre » que pourrait être l'*église indienne* de la Nouvelle Espagne écrivait : « Je m'engagerais avec l'aide de quelques compagnons à prendre en charge une province (communauté) de cinquante mille indiens, dont on ne dirait rien d'autre sinon qu'elle est tout entière un monastère »[9].

II

Le choix des moyens

Pour arriver à implanter solidement le christianisme, les frères réalisèrent une abondante série de travaux d'ethnographie missionnaire. Il fallait bien reconnaître « l'étrangeté indienne » pour la convertir. Rappelons, par exemple, comment en 1533, Andrès de Olmos entreprit une recherche pionnière sur la civilisation, la religion et la société des Aztèques du centre du Mexique. En 1536, Toribio Motolinia avança dans une recherche semblable sur les coutumes, croyances et organisations des indigènes avant la conquête espagnole. Plus tard, vers 1539-1541, on confia à Martin de la Coruña l'étude de la société des Tarascos de l'Ouest du Mexique. Entre 1554 et 1610, un autre frère mineur, Francisco de la Navas étudia soigneusement les engrenages fiscaux et les calendriers pré-colombiens du Mexique central. Finalement, entre 1547 et 1575, Bernardino de Sahagun, le plus illustre de ces ethnographes missionnaires, prépara et rédigea sa monumentale *Historia de las cosas de la Nueva España.*

8. BENAVENTE Toribio de, **Historia de los indios de la Nueva España**, tratado I, cap. XIV.

9. MENDIETA Gerónimo de, **Historia eclesiástica indiana**, México, Editorial Salvador Chávez Hayhoe, 1945, vol. III, pp. 103-104.

Une si profonde exploration de la société, de la religion et du passé amérindiens avait pour but de faire tomber la parole évangélique sur une terre préparée et de lui faire donner des fruits abondants et rapides, comme l'exigeaient les urgences apostoliques et les rêves millénaristes de certains. Urgences et rêves qui n'étaient pas freinés par des subtilités théologiques et des dispositions du droit canon, comme cela arriva pour les baptêmes massifs réalisés par les franciscains dans la première moitié du XVIe siècle. Baptêmes qui se célébraient avec un minimum de cérémonie liturgique et de préparation catéchétique. En 1531, l'évêque de Mexico, Juan de Zumaraga attribuait à ses frères franciscains, qui étaient arrivés seulement sept ans auparavant, plus d'un million de baptisés au Mexique. Pedro de Gand parlait en 1529 de 14 000 baptisés quotidiens dans ce même Mexique et Toribio Motolinia avait à son crédit personnel 400 000 baptisés à la fin de sa vie en 1569. Ce désir d'accélérer la fin des temps en réduisant rapidement le nombre des « gentils » sur la face de la terre fut l'occasion de nombreuses querelles entre les frères mineurs et les autres religieux, à tel point que le pape Paul III dut définir dans la Bulle *Altitudo divini consilii*, en juin 1537, la manière de baptiser validement les indigènes.

Le souci de hâter l'édification de la nouvelle église indienne, conduisit aussi à une destruction massive des « idoles ». En l'espace de six années furent détruits cinq cents temples, brisées et brûlées plus de vingt mille « figures de démons ». Au chapitre des destructions, il faut placer aussi des centaines de manuscrits pictographiques. Les évangélisateurs cherchaient ainsi à effacer les vestiges « démoniaques » d'un passé que, par ailleurs, ils s'efforçaient de connaître.

La préparation du règne millénaire de l'Esprit et de la nouvelle église se concrétisa aussi en propositions éducatives : au collège Santa Cruz de Tlatelolco, les franciscains menèrent à terme l'unique essai colonial pour la formation d'un clergé indigène ; et en propositions d'organisation sociale caractérisées, comme tant d'autres utopies, par l'isolement et le paternalisme tutélaire.

Isolement, car les frères s'efforçaient de prêcher par l'exemple, et en cela les Espagnols ne leur étaient pas une grande aide. La solution proposée fut de créer une « république d'Indiens » et une « république d'Espagnols ». On pensait ainsi éviter l'exploitation et la contagion des mauvaises mœurs des Européens. Même à la fin du

XVIe siècle, les frères mineurs continuaient à affirmer la nécessité de séparer radicalement les indigènes des Espagnols, comme l'expriment sans ambages les théologiens franciscains réunis à Mexico le 8 mars 1594.

Paternalisme tutélaire. Les frères mineurs se réservaient la direction exclusive de l'édification de cette nouvelle église, proche de la pureté évangélique, car ils se méfiaient de la qualité (fort mêlée) des expéditions ecclésiastiques qui passaient aux Indes. Les frères préconisaient un contrôle paternel, car ils considéraient les Indiens « comme des fils ou de petits enfants » qu'il fallait éduquer, enseigner, protéger, corriger et conserver dans la foi et les mœurs chrétiennes.

III

Le désenchantement du réveil

Malheureusement pour les religieux séraphiques, une fois de plus dans l'histoire, aussi bien le millénarisme que la réédition d'un âge d'or ecclésial prirent du retard. Divers facteurs contribuèrent à la perte progressive de l'espérance en l'avènement de la chrétienté rêvée, et la tension eschatologique et messianique perdit de sa vigueur.

Après plusieurs décennies pour « travailler le troupeau », les missionnaires se sont rendu compte avec désolation du « retour de l'idolâtrie » et ils multiplièrent leurs témoignages à ce sujet à partir de la deuxième moitié du XVIe siècle. En dépit des efforts des évangélisateurs, une pratique clandestine et secrète assura la revanche des anciens dieux.

Par ailleurs, à partir du concile de Trente, fut prise une série de mesures qui limitaient les privilèges et les exemptions des Ordres religieux et qui renforçaient l'autorité des évêques sur la prédication, l'évangélisation, l'administration des sacrements et la doctrine en général. Coup dur pour ceux qui rêvaient d'une « église des religieux ». Les conflits entre ces derniers et la hiérarchie ecclésiastique accompagneront toute la période coloniale.

Un nouveau coup viendra avec l'ordre royal (22 avril 1577) de confisquer les chroniques mexicaines et on interdira de poursuivre ces travaux d'anthropologie auxquels les franciscains avaient donné tant

d'importance pour construire l'église indienne, en se basant sur l'exploration méthodique des civilisations précolombiennes et sur la connaissance de leurs langues. Philippe II se méfiait des conséquences politiques d'une telle entreprise. Il était préoccupé par un monde indigène qui donnait encore des signes inquiétants d'agitation et n'était pas disposé à ce qu'on favorisât le moins du monde l'univers indigène par quelque forme de sympathie, en valorisant son passé et les capacités humaines de ceux qui le composaient.

A tous ces facteurs, s'ajoute l'impressionnant déclin démographique dû en grande partie aux épidémies qui s'abattirent sur la population : devant certains virus, bactéries et microbes, celle-ci n'avait ni d'immunité acquise, ni de défenses organiques, ni de moyens thérapeutiques adéquats, et elle se trouvait en outre fragilisée par les effets de la guerre, de l'exploitation, du dégoût de la vie causé par la conquête et la colonisation. On calcule qu'en 1630, Mexico ne comptait plus que 3 % de la population qui était la sienne à la veille de la conquête espagnole[10]. Comme l'écrivaient les frères eux-mêmes au moment des grandes épidémies de 1545-1548, 1581-1586 et 1629-1631, il semblait que le souffle des Espagnols était mortel, y compris celui des missionnaires qui purent vérifier comment la recherche du plus grand bien peut s'accompagner du plus grand mal. La fin du monde arrivait, mais c'était celle du monde indigène et elle était tragique !

Rodolfo R. DE ROUX LOPEZ
Traduit de l'espagnol par François Malley

10. Cf. BERNAND Carmen, GRUZINSKI Serge, **Histoire du Nouveau Monde. De la découverte à la conquête**, Paris, Fayard, 1991, p. 569.

CONCILIUM

REVUE INTERNATIONALE DE THÉOLOGIE

CONCILIUM 1992 CONCILIUM 1992 CONCILIUM 1992

239 - VERS LE SYNODE AFRICAIN	**Une période intense et difficile mais combien fascinante...**
240 - LA NOUVELLE EUROPE UN DÉFI POUR LES CHRÉTIENS	**Se découvrir, se reconnaître en tant qu'autres au lieu de conquérir ou d'assimiler à soi-même.**
241 - LE FONDAMENTALISME DANS LES RELIGIONS DU MONDE	**Information objective, explication critique et stratégies d'approches du problème.**
242 - DIEU OÙ ES-TU ?	**Le cri de la détresse humaine.**
243 - LA DÉMOCRATIE DANS L'ÉGLISE	**L'Église, avant tout l'affaire du Pape, des Évêques, des curés ou la grande affaire de tous les baptisés ?**
244 - LA MODERNITÉ EN DÉBAT	**Le message chrétien face à l'épreuve de la modernité et aux chances éventuelles de la postmodernité.**

ABONNEMENT 1992 France 270 FF ttc - Etranger 345 F - Le cahier 70 FF
Port avion + 60 FF

POUR 1993 POUR 1993 POUR 1993 POUR 1993

245 - LE MESSIANISME DANS L'HISTOIRE

246 - LE CHRIST EN ASIE ?

247 - FACE AUX MORTS MASSIVES
RÉALITÉ ET SPECTACLE

248 - LES ÉMIGRÉS ET LES RÉFUGIÉS
UN DÉFI ÉTHIQUE

249 - RÉINCARNATION OU RÉSURRECTION ?

250 - LES MASS MEDIA

BEAUCHESNE
72, rue des Saints-Pères - 75007 PARIS
Tél. : 45 48 80 28 - Fax : 42 22 59 79
CCP Paris 39-29 B

Jean COMBY

Itinéraires religieux sur les hauts-plateaux andins

Autour de deux ouvrages de Nathan Wachtel

Nathan Wachtel, ethnologue, a analysé la manière dont une tribu de Bolivie a assumé le catholicisme sans perdre l'originalité de son organisation sociale et sans douter de ses croyances. L'arrivée de nouveaux mouvements religieux produit une grande déstabilisation. Le drame qui se déroule dans une tribu à population restreinte symbolise celui que traverse toute l'Amérique indienne.

Le retour des ancêtres. Les Indiens Urus de Bolivie, XXe-XVIe siècle. Essai d'histoire régressive, *Paris, Gallimard, 1990, 692 p.*

Dieux et vampires. Retour à Chipaya, *Paris, Seuil, 1992, 188 p.*

LA commémoration de 1492 fait resurgir à nos yeux les images de la conquête de l'Amérique et son cortège de malheurs : massacres, épidémies, hécatombe démographique, exploitation des populations et ruine des anciennes civilisations indiennes. En même temps, elle évoque l'évangélisation du continent américain et l'on se plaît à

souligner que la majorité des catholiques sont maintenant en Amérique. Cependant, l'opinion commune est souvent simplificatrice en ces domaines. Nous considérons « l'indianité » et « l'évangélisation » comme des notions claires alors qu'il faut y regarder de plus près. L'indianité est l'aboutissement historique d'un processus réducteur et depuis quelque temps un doute s'est répandu sur cette évangélisation ancienne au point qu'en est proposée aujourd'hui une nouvelle.

Parmi les nombreux ouvrages parus dans ce contexte du cinquième centenaire, ceux de Nathan Wachtel fournissent une analyse pénétrante des évolutions culturelles qui se sont produites dans les sociétés indiennes d'Amérique latine depuis la conquête : l'interaction de la religion traditionnelle et de la prédication chrétienne a joué et joue encore un rôle déterminant dans cette évolution. Dans deux livres récents, Nathan Wachtel reprend et perfectionne la méthode qu'il utilisait dans son premier ouvrage, *La vision des vaincus* (1971) : l'association de l'ethnologie et de l'histoire. L'ethnologie donne un état des lieux à un moment précis pour un groupe humain bien délimité, les Chipayas ; une histoire régressive qui va du XXe au XVIe siècle découvre dans la situation actuelle des éléments qui remontent aux temps incaïques, dont on peut suivre l'évolution sur plus de quatre siècles. Bien plus, l'ethnologue qui nous décrit avec une extrême minutie les Chipayas des années 1970, a suivi l'évolution du groupe jusqu'en 1991. En deux décennies, cette société complexe s'est déstructurée sous l'influence de nouveaux courants religieux. De nouvelles structurations voient le jour, fragiles au point d'être sans cesse remises en cause, mais le dernier mot n'est jamais dit.

Les pages qui suivent ne se veulent pas un compte rendu critique de l'anthropologie structuraliste ou de l'histoire de l'Amérique espagnole développées dans ces ouvrages. Il s'agit davantage d'impressions de lecture où l'on a retenu surtout ce qui concerne la rencontre du christianisme et des cultures, tout en reconnaissant que le propos de Nathan Wachtel est beaucoup plus large. Nous suivrons dans les grandes lignes le déroulement de la pensée de l'auteur. Après avoir évoqué cette extraordinaire cohabitation de l'ancienne religion et du christianisme chez les Chipayas de 1970, nous nous arrêterons sur l'éclairage donné par une histoire régressive, et enfin nous suivrons les épisodes à rebondissements des vingt dernières années.

I

Une extraordinaire cohabitation

Les Chipayas forment un canton d'un millier d'habitants établis aux bords du lac Coipasa, à près de 4 000 mètres d'altitude sur les hauts plateaux andins. Ils sont les derniers survivants des Urus qui constituaient, au moment de la conquête espagnole, le quart de la population des hauts plateaux. Ce qui les caractérise, c'est leur langue particulière, le puquina, qu'ils ont réussi à conserver dans une région où l'on parle l'aymara, un genre de vie lié à l'eau des lacs et des rivières, et le mépris dont ils sont l'objet de la part de leurs voisins. Ils sont les *Chulipa-puchu*, le reste des *Chulipas*, une population qui vivait avant l'apparition du soleil. Quand celui-ci parut, les *Chulipas* furent brûlés à l'exception de quelques-uns qui se réfugièrent dans les lacs. Ils sont considérés comme des primitifs, les rebuts d'une humanité primordiale, objet du racisme des autres Indiens et des auteurs espagnols.

A la suite d'une certaine acculturation, il semble bien qu'ils aient emprunté au monde aymara les structures binaires qui marquent toute leur organisation spatiale et sociale, mais leur isolement et leur opposition à des voisins hostiles font des Chipayas un conservatoire d'un monde archaïque : ils sont des « momies vivantes », dit N.W. Le territoire Chipaya est divisé en deux moitiés autonomes, deux *ayllus* (association d'un territoire et des liens de parenté), chaque *ayllu* étant divisé à son tour en deux quartiers. Cette structure binaire se répète indéfiniment en des « jeux de miroir » : est-ouest, droite-gauche, masculin-féminin, bas-haut pour la topographie, pour les humains comme pour les dieux. Chaque *ayllu* est le cadre de la vie sociale : choix du conjoint, répartition et rotation des terres, organisation de l'irrigation, célébration des fêtes. La bipartition se retrouve à l'église et au cimetière.

Encore plus étonnante apparaît la répartition religieuse de l'espace. De chacune des chapelles des quatre quartiers part une ligne de *silos* ou calvaires dans les quatre directions : chaque *silo* est dédié à un saint ou à un mystère chrétien ; leurs fêtes dont les habitants se répartissent la charge à tour de rôle se déroulent tout au long de l'année. Une autre série de petits édifices en terre, les pokara; une

demi-douzaine dans chaque *ayllu*, honorent les divinités chtoniennes, les *mallkus* du panthéon traditionnel avec également leurs fêtes et leurs responsables. Aux *mallkus* sont associés les *samiris*, divinités protégeant le bétail et représentées par des pierres enfouies sous les *mallkus*. Parmi ces *mallkus*, la Pachamama, la Terre-Mère associée aux vierges. Mais le plus grand d'entre eux est la tour de l'église, le Torre Mallku, commun aux deux *ayllus*, le centre de l'espace sacré des Chipayas dont la fête a lieu le dimanche de Carnaval. Il ne s'agit pas seulement de la superposition du christianisme sur la religion andine, mais il se produit en même temps des interférences complexes. Les deux systèmes se partagent le cosmos : on honore les saints au ciel et les *mallkus* sur la terre. La Pachamama est la Terre-Mère, la sainte Terre, mais elle peut être aussi rapprochée de la Vierge Marie, céleste et terrienne.

Nous voyons fonctionner chez les Chipayas une démocratie directe dans le cadre de chaque *ayllu* : le *parlamento* qui rassemble tous les hommes mariés, décide de l'organisation des cultures avec au premier plan la question de l'eau (irrigation, mise en eau et assèchement des lacs) et répartit les charges. On ne vote pas, mais à force de palabres on arrive à un consensus. Le profane n'y est pas distingué du sacré. Certaines charges, en principe civiles, *corregidor* pour l'ensemble du territoire, *alcades* pour chacun des *ayllus*, débutent le premier janvier, elles ont aussi une dimension religieuse. Les charges proprement religieuses, la responsabilité de l'église, du cimetière et des fêtes des saints et *mallkus*, débutent à la fête de sainte Anne, patronne des Chipayas, le 26 juillet. Les deux charges de gardien des lacs et de gardien des champs sont liées aux *mallkus*. Il est demandé aux gardiens, en plus de leur travail spécifique, d'accomplir les rites de fécondité. Si l'on excepte les plus pauvres qui ne peuvent en assumer les frais, souvent très lourds, tous les chefs de famille chipayas exercent une charge tous les deux ou trois ans.

Il n'est pas question de suivre ici la complexité de l'organisation économique : répartition annuelle des champs, organisation de l'irrigation, de la pâture des troupeaux, de la pêche et de la chasse. Arrêtons-nous seulement un peu sur la parenté et le mariage. Il est interdit de se marier avec les Aymaras. Les Chipayas se marient de préférence à l'intérieur de l'*ayllu*, mais il est possible aujourd'hui de se marier avec quelqu'un de l'autre *ayllu*. On ne peut se marier avec quelqu'un de la famille élargie, c'est-à-dire qui a le même patronyme. La de-

mande en mariage obéit à un code rigoureux : proposition de cadeaux, la nuit, qui doivent d'abord être refusés ; jeu de visites qui aboutissent au transfert de la fiancée dans la maison du jeune homme. La cohabitation juvénile est de règle. Ce n'est qu'après un an de vie commune que l'acte officiel est établi et que les nouveaux mariés vont à l'église. Le couple devient autonome, construit sa maison et reçoit des têtes de bétail.

On pourrait résumer toute la vie des Chipayas en disant qu'elle est marquée par le cercle du don et par la ritualisation de toutes les activités, ces deux aspects étant intimement liés. Pour chaque fête, celui qui en a la charge doit non seulement pourvoir aux ingrédients nécessaires aux rites religieux, mais il doit offrir un repas sacré, l'*alsa*, moment de communion entre tous les membres de la communauté. En effet, toute cérémonie religieuse en l'honneur des saints ou des *mallkus* comporte généralement trois éléments : la table rituelle (*mesa*), le sacrifice et le repas collectif (*alsa*). La table rituelle comporte des coupelles (jusqu'à trente-six) de libation contenant divers produits offerts aux saints ou aux dieux : eau, encens, plumes, maïs, alcool, copal, etc., chaque coupelle ayant son destinataire et son but particulier. Elles seront répandues selon un ordre bien défini. Quant au sacrifice, l'officiant, après avoir tranché la gorge de l'animal, mouton ou lama, recueille le sang qui jaillit et le répand d'un geste ample en direction de l'Est en invoquant le saint ou le *mallku* dont c'est la fête. Une nouvelle libation de sang est faite en l'honneur de tous les autres saints et *mallkus*. Au cours du repas qui suit sont consommées les viandes des animaux sacrifiés et le tout s'accompagne d'abondantes beuveries.

« La plupart des cérémonies qui rythment l'année religieuse ont pour but explicite, à des degrés divers, d'écarter le malheur (sécheresse, inondation, etc...) et d'obtenir des dieux chance et prospérité » (*Le retour*, p. 151). Les semailles nécessitent des rites d'ouverture et de fermeture des champs. Le Carnaval, au milieu de la saison des pluies, constitue le sommet des rites agraires. Mais il y a aussi des rites pour la marque du bétail et la chasse aux flamants. Chaque puissance divine a sa spécialité : on demande aux saints du ciel de faire pleuvoir, aux vierges et à Pachamama la croissance des plantes, aux *mallkus* et aux *samiris* la protection des troupeaux. Le rituel met les dieux et les saints en rapport les uns avec les autres, les fait dialoguer entre eux pour que l'harmonie règne dans l'univers. Aux rites

propitiatoires s'opposent les rites conjuratoires inversés par rapport aux précédents : expulsion des maladies, capture des vents d'Ouest pour les empêcher de nuire. L'intrusion de la modernité a fait que les vents jadis capturés dans l'estomac du mouton sacrifié à cette occasion, le sont maintenant dans un sac en plastique. Ce sont encore les rites d'exorcisme, les rites pour neutraliser les dangers des sirènes du rio Lauca, etc.

Les morts ont une place privilégiée dans le rituel, à l'occasion du décès et de la fête de la Toussaint, car à cette date les morts viennent rendre visite aux vivants. Sont particulièrement concernées les familles pendant les trois années qui suivent le décès d'un des leurs. La célébration commence par une manipulation de quatre crânes au cimetière. Ils sont censés être ceux des ancêtres fondateurs auxquels on offre des libations. Les crânes sont ensuite transportés à l'église au matin de la Toussaint. On leur offre quinoa (céréale), oignons, alcool..., les cloches sonnent en permanence. Deux chantres chantent une « messe » dont il n'est pas dit en quoi elle consiste puisqu'il n'y a pas de prêtre. Les familles en deuil déposent devant les crânes le chapeau et le poncho de leurs parents défunts. Revenues chez elles, les familles qui ont rassemblé des reliques et des photos de leurs défunts leur font des offrandes. On veille la nuit en priant et buvant. Le 2 novembre, les crânes sont encore l'objet d'un culte, puis retrouvent leur place dans la chapelle du cimetière. Un repas et une danse terminent le tout : les morts qui ont été raccompagnés au cimetière sont invités à laisser le village en paix.

Il se trouve que les Chipayas ne sont pas tout à fait les seuls Urus à survivre. Nathan Wachtel en a retrouvé un petit groupe, les Moratos, qui vivent à l'Est de Chipaya autour du lac Poopo. C'est avec une grande émotion que quelques Chipayas rencontrent ces petits restes de leur peuple. Ils ont perdu la langue des Urus et sont encore plus pauvres que les Chipayas. A peine sédentarisés, ils vivent de pêche et de chasse. Leurs rites sont liés à ces deux activités : des offrandes sont faites aux tourbillons du lac Poopo.

Si Nathan Wachtel rend bien compte de la permanence de la religion andine chez les Chipayas et de la manière dont elle a intégré les éléments chrétiens, nous aimerions en savoir davantage sur la manière dont est vécu ce christianisme. Sans doute il n'y a pas de prêtre en permanence à Chipaya dans les années soixante-dix. Des pères

Oblats résident à une trentaine de kilomètres, à Huachacalla. Ils viennent une ou deux fois par an pour administrer les sacrements. On aimerait savoir comment cela est vécu par les Chipayas : à quelle célébration le baptême donne-t-il lieu ? N'y a-t-il de « messe » que celle qu'ils célèbrent entre eux pour la Toussaint ? Les saints et les *mallkus* sont davantage honorés que le Christ, mais il est question aussi de l'Ascension et du Santissimo (Corpus Christi) auxquels sont dédiés deux *silos*. Ces deux fêtes sont-elles purement assimilées aux saints ? Le dimanche de Carnaval semble un sommet. La fête de Pâques n'a-t-elle aucune place à Chipaya, non plus que Noël ou le 15 août ? Questions peut-être naïves... Dans les années soixante-dix, les Chipayas semblent n'avoir aucun rapport avec une Eglise officielle. Il est vrai que les choses ont bien changé dans les quinze dernières années et un certain nombre d'aspects s'éclairent à la fin du premier ouvrage et tout au long du second.

II

Les apports d'une histoire régressive

Au terme de son enquête ethnologique, Natan Wachtel s'interroge sur ce qui constitue l'identité Chipaya. Alfred Métraux voyait en eux un « peuple fossilisé » qui avait conservé une organisation sociale empruntée aux Aymaras mais que ceux-ci avaient en partie abandonnée. Plus profondément, les Chipayas sont les derniers des Urus, ces « hommes d'eau », qui constituaient le quart de la population andine au XVIe siècle, établis tout au long d'un « axe aquatique » de 800 km allant du lac Titicaca au lac Coipasa, vivant de chasse et de pêche ; ce en quoi ils s'opposaient aux « hommes secs », les Aymaras pratiquant l'agriculture. « Rebuts de la première humanité », les Chipayas ont conscience de leur identité qui repose sur leur langue et sur leur fidélité aux ancêtres, alors que les autres tout petits groupes d'Urus (Moratos, Iru-Itus) ressentent davantage leur déchéance dans la perte de leur langue et de leur organisation.

En recourant à l'histoire, Nathan Wachtel veut essayer de découvrir l'origine des Chipayas et des Urus en remontant, par delà la conquête espagnole, jusqu'à la période incaïque. Ce faisant, il lui faut élargir son propos à tout le monde indien des Andes du XXe au XVIe

siècle. Cette recherche minutieuse dans les archives américaines et espagnoles nous éclaire sur de nombreux aspects de la colonisation espagnole et de l'évolution des peuples indiens. A défaut de suivre dans le détail les trois cents et quelques pages consacrées à cette histoire, retenons seulement deux ou trois points.

Le recours à la tradition orale jointe aux documents d'archives permet de dire que les Chipayas sont quelques centaines d'Urus installés, dès la fin du XVIe siècle, dans la zone lacustre de Coipasa. Ils vivent de la pêche et de la chasse et sont les quasi-esclaves des Aymaras voisins qui les contraignent à garder leurs troupeaux de porcs et de lamas dans les lacs. Au cours du XVIIIe siècle, ils réussissent à se libérer de la dépendance des Aymaras, les autorités coloniales leur reconnaissent un territoire et ils commencent à pratiquer l'agriculture. Leurs institutions sociales et religieuses se mettent en place. Elles présentent quelques différences avec aujourd'hui : des femmes exercent alors des charges religieuses (*priostes*) à égalité avec les hommes. Mais comment se fait-il que les Chipayas soient les seuls Urus à avoir subsisté ? Il faut élargir le cercle de la recherche.

« Lors de la conquête espagnole, l'aire andine était peuplée non par des Indiens, mais par des Lupacas, des Incas, des Pacajes, des Carangas, etc., soit plusieurs dizaines de formations sociales aux dimensions et statuts très divers, parmi lesquels les Urus se distinguaient par leur caractère lacustre et leur relative marginalité. Et l'on sait que ces derniers se divisaient eux-mêmes en différents groupes, tels que les Chipayas, les Ochosumas, les Iru-Itus ou les Villis-Villis... » (*Le retour*, p. 413). Remarque importante, car nous avons pris l'habitude de désigner sous le terme d'Indiens tous les habitants du nouveau continent, méconnaissant l'originalité de ces peuples multiples qui s'en plaignent aujourd'hui. L'« indianité » qui sert souvent de référence est l'aboutissement d'un processus réducteur qui s'est accompli au cours des siècles qui ont suivi la conquête.

Le monde andin n'est pas uniforme. Les Urus sont au bas de l'échelle sociale. Ils sont considérés comme barbares par leur aspect physique et leur mode de vie : « Une nation d'Indiens les plus méprisés de tous, d'ordinaire pêcheurs et de moindre intelligence... sale, en haillons, faux, grossier, rustique » (1612). « Uru » est une injure pour les Aymaras. Les Urus sont universellement exploités par leurs voisins. Si un certain nombre d'entre eux s'« *aymarisent* » et disparaissent

comme Urus, d'autres se révoltent périodiquement au cours du XVIIe siècle, refusant l'autorité des Espagnols et la religion chrétienne : « ils n'étaient pas chrétiens, ils ne voulaient pas obéir au roi » (1653).

A travers les relevés des tributaires, nous saisissons concrètement la chute démographique sur le plateau andin dans les provinces soumises à la *mita* (travail forcé des mines) de Potosi. Catastrophique au moment de la conquête, la chute n'en continue pas moins : de la fin du XVIe à la fin du XVIIe, la population diminue encore de plus de la moitié. Elle remonte un peu à la fin du XVIIIe, mais la sécheresse des années 1803-1805 provoque une nouvelle baisse.

Les malheurs communs et la domination coloniale contraignent tous ces peuples à devenir des Indiens. L'administration espagnole réutilise à son profit une partie de l'organisation antérieure des Incas. Les caciques, chefs locaux que les Incas avaient soumis, vont servir d'intermédiaires pour la perception du tribut et surtout pour la réquisition des travailleurs forcés pour les mines de Potosi. Les caciques continuent à exploiter les populations à leur profit et doivent fournir des semi-esclaves aux propriétaires espagnols. Si l'on ajoute la constitution de « réductions », c'est-à-dire le regroupement de populations dispersées en villages pour faciliter leur évangélisation, tout cela entraîne d'importantes migrations et la déstructuration des sociétés anciennes. Les autochtones perdent, avec leurs références locales et religieuses, leur identité et se fondent dans la masse exploitée des Indiens. L'indianité est en marche. Sans doute se maintient encore la logique andine relationnelle caractérisée par les structures binaires, et l'uniformisation entre les Indiens n'est pas complète. Les critères ethniques mais surtout socio-économiques sont sources d'inégalités. Si les Indiens sont des vaincus, les Urus sont « les vaincus des vaincus ».

Par le recours à l'histoire, Nathan Wachtel s'efforce encore de saisir comment s'est opérée la rencontre entre le système religieux traditionnel et le christianisme ou plus largement « la fusion entre les apports occidentaux et le substrat andin ». Le lecteur non initié a quelque peine à démêler l'écheveau des mythes primitifs antérieurs à la conquête, des mythes traduits dans les catégories des auteurs espagnols et enfin des mythes partiellement christianisés.

Les Urus de l'axe aquatique (lac Titicaca, rivière Desaguadero, lac Poopo, lac Coipasa) sont évangélisés tardivement et superficiellement à la fin du XVIe et au cours du XVIIe siècle. Les Urus, in-

saisissables dans les roseaux, se convertissent plus difficilement ou bien le font en se fondant dans la population aymara. Les prédicateurs introduisent la notion d'idolâtrie qui transforme les populations autochtones « en païens, victimes d'une commune déchéance qui a sans doute contribué à l'effacement des différences ethniques. Pour l'ensemble des Indiens, le rejet des idoles, exigé par l'Eglise, signifiait le renoncement à tout ce qui donnait sens à l'univers : les dieux, les lieux sacrés, les momies des ancêtres. L'abandon des rites traditionnels ne pouvait que briser l'harmonie du monde, provoquer la colère des dieux et leur dépérissement » (*Le retour*, p. 525). Les deux systèmes religieux sont longtemps juxtaposés. Les Espagnols voient dans les dieux indigènes des manifestations du diable. Cela ne gêne pas outre mesure les Indiens pour qui le diable peut être considéré comme le frère cadet de Jésus. Chacun doit avoir recours à ses propres dieux. Des prêtres indiens pensent qu'ils ont des rites d'offrande de maïs équivalents à l'eucharistie chrétienne. Au XVIIe siècle, le clergé espagnol s'inquiète de la permanence cachée des anciens cultes, y compris dans les églises : des idoles sont cachées sous les autels ! Sont alors organisées des campagnes d'extirpation des idolâtries qui prennent fin vers 1660. Une stabilisation s'opère. Les Européens sont moins préoccupés par le diable et les sorcières. Les missionnaires se contentent du christianisme apparent des Indiens ; ils tolèrent un syncrétisme qu'ils n'ont pas les moyens d'éliminer. « La "conversion" qu'exigent les missionnaires ne signifie pas, du point de vue indigène, mutation radicale : car les restructurations religieuses se développent, pendant la période coloniale, sur la base des logiques andines préexistantes, et s'inscrivent à la suite des restructurations que les dominations aymara, puis Inca, avaient successivement imposées à un substrat encore plus ancien (peut-être uru ?) » (*Le retour*, p. 585).

Le lac Titicaca est au cœur de la mythologie inca : c'est le lieu d'origine de l'univers. Si Viracocha est le dieu créateur pour les Incas, auprès de lui et souvent contre lui prend place Tunupa, d'origine peut-être préincaïque, « héros culturel, prédicateur de la loi morale, guérisseur miraculeux, destructeur d'idoles et enfin martyr ». Dans le contexte chrétien, Tunupa est assimilé à un apôtre, Barthélémy puis Thomas, qui aurait annoncé l'évangile en Amérique avant l'arrivée des Espagnols. Les Chipayas l'identifient à saint Michel poursuivant le diable à travers le lac Titicaca. Quant à l'idole de Copocabana sur le lac, elle est supplantée par la statue miraculeuse de la Vierge de

Copocabana. Au terme, à la fin du XVIIe siècle, se sont opérées un certain nombre de restructurations mentales. Anciennes divinités et saints chrétiens trouvent leur place à titre d'équivalence ou de complémentarité. Saint Jacques est assimilé à Illapa, dieu de l'éclair et de la foudre. Le Christ se superpose au Soleil. La Vierge se démultiplie : elle est du monde d'en haut avec les saints et se confond avec la Pachamama, la Terre-Mère, ou avec certaines montagnes. Le diable appartient à la catégorie du mal absolu dans le christianisme européen. Mais le mot indien *supay*, repris par les missionnaires pour le désigner, est ambivalent dans le monde andin : cet esprit, qui peut être néfaste, accorde ses bienfaits à ceux qui lui présentent des offrandes.

III

Deux décennies à rebondissements

Au terme de 615 pages du *Retour des ancêtres*, Nathan Wachtel a décrit une société traditionnelle parvenue à un certain équilibre qui a réussi à subsister à travers une histoire chaotique. Elle semblait avoir encore de longues années devant elle. Et voilà que l'auteur, dans les quarante dernières pages, nous montre que le bel édifice socio-religieux est en train de s'effondrer sous ses yeux. Le propos est repris dans *Dieu et vampires. Retour à Chipaya*, qui nous conduit jusqu'en 1991. L'intérêt de la chronique des dernières décennies vient de ce qu'il ne s'agit pas, comme on s'y attendrait, de la disparition progressive et inéluctable des coutumes, mais d'une histoire à rebondissements imprévus où le paysage socio-religieux se défait et se refait à tel point que l'avenir peut encore réserver des surprises.

De nouveaux mouvements religieux sont apparus en Bolivie, et donc à Chipaya, dans les années soixante. Ce sont les groupes ou sectes protestants, pentecôtistes et évangélistes, qui proposent une religion épurée de l'idolâtrie traditionnelle. Face aux protestants, les catholiques ont suscité le mouvement des catéchistes qui veulent aussi, mais d'une manière moins radicale, un christianisme dégagé du paganisme. Les adeptes de ces mouvements se dénomment « les frères ». Au point de départ, presque toujours, le malheur biologique, comme cette épidémie qui, en 1964, fit périr 150 enfants. Il faut bien l'ex-

pliquer. Est-ce un châtiment divin contre ceux qui continuent à pratiquer des rites « diaboliques » ? Où est-ce les *mallkus* abandonnés qui se vengent ? Plusieurs guérisons sont attribuées à l'entrée de quelques Chipayas dans les nouveaux groupes religieux et les liens familiaux étendent le recrutement. Longtemps minoritaires, les trois nouveaux groupes prennent le dessus à la fin des années soixante-dix : les pentecôtistes édifient un temple en 1976, les évangélistes en 1979. Quant aux catéchistes, ils deviennent maîtres de l'église d'où ils enlèvent toutes les statues et idoles. Un curé désormais réside à Chipaya. On peut suivre d'année en année, depuis 1977, la disparition des fêtes en l'honneur des saints et des *mallkus*. Les petits monuments qui leur sont consacrés sont détruits, les chapelles de quartiers sont abandonnées. Les pentecôtistes engagent leurs adeptes à renoncer à l'alcool et à la coca. Ils soutiennent leur ferveur par l'attente du retour du Christ pour l'an 2000, réinterprétant le mythe d'origine des Chipayas : « la fin des temps ressemble à leur commencement et amène le retour des *chullpas* ». En face des trois groupes, les chrétiens peu nombreux restés fidèles aux traditions sont désormais les « païens » qui maintiennent tant bien que mal les rites dans un des quartiers du village. Ils demandent même aux « frères » de détruire un *mallku* par trop maléfique.

Dans ce contexte, la majorité des Chipayas en vient à refuser les charges de célébration des saints et des *mallkus*. Quant aux charges civiles, ils n'en accomplissent plus les rites religieux. Si, à l'intérieur de chaque groupe, s'est développée une convivialité qui n'existait pas jadis, la concurrence crée des tensions aggravées par des oppositions socio-économiques : dans une moitié du village certains refusent maintenant l'organisation collective des travaux. Le vieux fonds andin a parfois des résurgences tragiques avec ces affaires de vampires (*kharisiri*). A l'origine, ce sont d'abord des hommes blancs qui extraient la graisse et le sang des Indiens, la nuit, pour les vendre aux autres blancs. Le thème remonte aux débuts de la colonisation, mais il est réactualisé aujourd'hui avec les trafics de sang et d'organes. On soupçonne les blancs d'avoir des complices chez les Indiens. D'où la persécution qui peut aller jusqu'au meurtre du vampire supposé. Il arrive que celui-ci est l'adepte d'un nouveau groupe religieux qui a rompu avec les traditions. Ne serait-ce pas l'explication des maladies et des malheurs ?

Alors qu'on aurait pu penser à la rapide disparition des dernières coutumes, le paysage religieux se recompose de façon originale à la fin des années quatre-vingt. Les catholiques ont repris le dessus grâce à la présence continue d'un curé. Des évangélistes et des pentecôtistes sont redevenus catholiques. Il semble que ce soit une manière pour les Chipayas d'affirmer leur identité face à leurs voisins Aymaras en majorité protestants. Catholiques ne signifie pas forcément « catéchistes », mais « catholiques-catholiques », pourrait-on dire. En effet plus personne ne revendique la qualité de « païen ». Les lieux sacrés ont définitivement disparu avec le système des charges. Cependant, il faut bien prier pour avoir de bonnes récoltes et pour la fécondité des troupeaux. Les alcades et les gardiens des champs suivent les « nouvelles coutumes », à savoir les rites traditionnels de fécondité réduits maintenant aux libations, les sacrifices ayant disparu. En mettant l'accent sur la foi et le salut individuel, les nouveaux groupes religieux ont valorisé la liberté individuelle qui peut s'exercer jusque dans la pratique des anciennes coutumes.

La paix religieuse comme la paix sociale restent pourtant fragiles. En 1991, les deux *ayllus* sont en conflit à propos d'un projet de colonisation dans des terres chaudes extérieures, et d'une nouvelle éventuelle répartition des terres entre les deux *ayllus*. Le curé a été expulsé, semble-t-il, parce qu'il avait enlevé les statues de l'église. Les catholiques entrent en période de reflux au profit de deux nouvelles sectes protestantes aux ressources abondantes. Les jeunes accèdent à la modernité par le vêtement, les surprises-parties, l'alcoolisme, la révolte contre les parents et les suicides d'adolescents.

Certains Chipayas sont véritablement écartelés. Santiago, le pionnier des catéchistes, en principe partisan d'une religion purifiée, se dit « coupé en deux ». Il affirme ne plus croire aux coutumes et pourtant il manipule en secret les crânes pour la Toussaint : « Les âmes ne savent pas, elles, que nous ne pratiquons plus les coutumes : et si en revenant, elles ne voyaient plus rien, elles seraient désespérées ». Il y a quelque nostalgie dans les remarques finales de Nathan Wachtel : « Instabilité des groupes de croyants, chassés-croisés d'une Eglise à l'autre, conversions successives : la quête religieuse des Chipayas, toujours recommencée, suit des itinéraires de plus en plus erratiques. Autrefois, en toute circonstance, on savait quelles coutumes suivre, tout était exactement codifié, le rituel imprégnait toutes

les relations sociales, et chaque individu s'inscrivait dans un univers ordonné, où il trouvait son sens. C'est ce sens aboli que l'on recherche aujourd'hui désespérément : tous les codes se sont effondrés, les *mallkus* ont disparu ; l'ordre du monde s'est défait, et l'on ne sait plus littéralement à quel saint se vouer. L'adhésion aux nouvelles Eglises manifeste bien une aspiration à sortir de la marginalité, et à accéder à l'universel, en même temps qu'à la modernité, mais les Chipayas, partagés maintenant entre la déréliction de la pampa battue par les vents et l'exil dans les vallées torrides, ne peuvent décidément échapper à ce qui les définit dans leur être : leur condition de *chullpa-puchu*, rebuts de l'humanité (...). La modernité ne saurait-elle comporter en elle-même un sens, autre mais non moins plein que celui que conférait un ordre désormais révolu ? » (*Dieu et vampires*, pp. 171-173).

Au fur et à mesure de la lecture de ces deux ouvrages dont le premier est une véritable somme ethnologique, l'auteur se sent de plus en plus impliqué au point de s'interroger sur la signification de son métier d'ethnologue. N'est-il pas lui-même une sorte de vampire et n'aurait-il pas, par sa seule présence et ses questions, une part dans la déstabilisation de cette société à laquelle il a consacré de nombreuses années de sa vie ? Parvenu à la dernière page, le lecteur partage l'émotion de l'auteur et, parmi beaucoup d'autres questions, il s'interroge sur cette évangélisation, qui paradoxalement apparaît pour les Indiens comme un élément de la modernité : peut-on évangéliser sans déstabiliser les cultures rencontrées ? Qu'est-ce donc que cette inculturation dont on parle tant aujourd'hui ? Comment une nouvelle évangélisation peut-elle être différente de la première ?

Jean COMBY

Jean-Pierre BASTIAN

La fracture continuée

Amérique latine - Amérique du nord, deux versions du christianisme

On ne cesse de dénoncer, de l'un et l'autre côté de l'Atlantique, l'impérialisme américain. Certains voient dans le succès des mouvements religieux protestants en Amérique latine une forme subtile de l'emprise nord-américaine sur le Sud. L'Amérique du Sud naquit avec la Contre-Réforme, c'est-à-dire contre le monde moderne, selon Octavio Paz. Les nouveaux mouvements religieux, ni ne la protestantisent ni ne la libéralisent ; ils rééditent, sous une autre forme, les pratiques et les valeurs autoritaires traditionnelles.

L'AMERIQUE est apparue à la conscience européenne dès le début du XVIe siècle dans son intégralité géographique : elle allait se trouver, à partir du XVIIe siècle, irrémédiablement divisée entre un nord anglo-saxon et un centre-sud latin. De nombreux facteurs peuvent être retenus à l'origine de cette fracture : historiques, politiques, culturels et religieux. Cinq cents ans après l'arrivée de Colomb, le 12 octobre est célébré partout sur le continent, mais le contenu de la commémoration diffère. En Amérique latine, on célèbre le métissage (*Dia de la raza*) ; en Amérique du Nord, l'évément géo-politique (*Colombus Day*).

Les relations entre le nord anglo-saxon et le sud latin fluctuent. Il est vrai que les Etats-Unis exercent une sorte de fascination sur les élites latino-américaines, mais celles-ci ont souvent manifesté aussi un

violent rejet à l'égard de leur voisin du nord, peuple « mixte de marchands et d'aventuriers, lie et déchet de tous pays »[1]. De leur côté, les nord-américains ont ressenti du mépris pour des sociétés qui leur paraissaient archaïques et pouvaient tout au mieux aspirer à reproduire le modèle dont ils étaient porteurs.

Malgré tout, on peut se demander si la distance entre le nord et le sud n'est pas en train de s'estomper peu à peu par le biais des influences économiques, des modèles politiques ou des pénétrations religieuses tant de fois dénoncées sous le terme générique « d'impérialisme américain ». N'assiste-t-on pas simultanément à une nord-américanisation des modes de vie et de consommation en Amérique latine et à une latinisation des Etats-Unis par la croissance des minorités latines ?

En dépit des apparences, la distance pourrait, au contraire, se creuser entre les deux Amériques. Les phénomènes de déconnection économique s'accélèrent malgré l'exception de l'intégration du Mexique au marché nord-américain. Les transitions démocratiques latino-américaines s'apparentent plus aux modèles corporatistes qu'au renforcement de la société civile. Enfin, la mutation du champ religieux latino-américain, par la prolifération des sectes, protestantes ou non, n'est pas un signe de pluralisme, ni d'adhésion aux valeurs protestantes.

Après un bref rappel des histoires parallèles des deux Amériques, je voudrai souligner la différence entre le nord (anglo-saxon et protestant) et le centre-sud (latin et catholique romain), en observant et interrogeant en particulier ces nouveaux mouvements religieux « protestants » qui pullulent en Amérique latine et pourraient être, plus que d'autres facteurs économiques ou politiques, un signe de rapprochement des deux Amériques, dont l'antagonisme est souvent perçu d'abord comme religieux. Cependant ne sont-ils pas précisément une manifestation de continuité plutôt que de rupture des valeurs et pratiques traditionnelles, renforçant par là-même la fracture entre les deux espaces américains ?

---

1. Morales, 1833, p. 23 (Les références complètes sont données dans la bibliographie en fin d'article).

I

Des histoires parallèles

Même si, par le voyage de John Cabot (1497), le Canada entra dans l'histoire de l'Angleterre au moment où Colomb longeait les bouches de l'Orénoque (1498) après avoir pris possession de l'Hispaniola et de Cuba (1492), les colonisations hispano-lusitanienne et anglaise en Amérique ne furent pas contemporaines. En effet, après la tentative éphémère de Raleigh en Virginie (1584), ce n'est qu'avec les premières colonies de puritains (1620) que prit corps une société coloniale anglo-saxonne en Amérique. Décalés dans le temps, les deux projets de colonisation furent différents aussi dans leurs intentions.

Deux modèles

Pour les Espagnols, il s'agit de conquête dans le double sens de soumission et d'évangélisation. C'est pourquoi la question du rapport à l'Indien se trouva au cœur du débat colonial hispanique, dès la première moitié du XVIe siècle. La dispute de Valladolid (1550-1551) entre Bartolomé de Las Casas et Juan Ginés de Sepulveda fut le point culminant de la réflexion sur le sens de la colonisation. Las Casas considérait l'Indien comme un être doué de raison et apte à être évangélisé par la persuasion. Mais la société qui peu à peu se mit en place resta duale (Républiques d'Indiens *versus* Républiques d'Espagnols) et pyramidale. La pyramide sociale, dont l'Espagnol constituait la pointe et l'Indien la base, était connotée d'un point de vue racial. Les tableaux de caste du XVIIIe siècle, recherchant une classification rigoureuse des différenciations raciales descendantes du Blanc à l'Indien, reflétèrent bien cet ordre colonial immuable ; même si les frontières raciales pouvaient se franchir parfois, la condition sociale demeurait déterminée par un invariant, la couleur de la peau. Un observateur attentif, au début du XIXe siècle, le baron de Humboldt, soulignait que « la peau plus ou moins blanche y décide du rang qu'occupe l'homme dans la société. Un Blanc qui monte pieds nus à cheval s'imagine appartenir à la noblesse du pays »[2].

2. Humboldt, 1980, t. II, p. 250.

Les grands symboles religieux, telles les mariologies, expression des identités régionales en formation (la Vierge de la Guadeloupe, en Nouvelle Espagne), et la théologie néo-thomiste furent porteurs de cette vision corporatiste et intégrale d'un ordre social vertical, au bénéfice des élites blanches (originaires de la péninsule et créoles, nées dans les colonies). C'est pourquoi, les idées de la modernité religieuse (protestantisme) ou politique (révolutions anglaise et française) qui pouvaient mettre à mal les hiérarchies raciales et sociales furent systématiquement condamnées par l'appareil idéologique du pouvoir colonial, l'Inquisition.

En revanche, les colonies de la Nouvelle Angleterre ignorèrent l'Indien ou le combattirent et ne se posèrent pas la question de son intégration. Le projet des colons puritains fut de créer de « saints essais » (*holy experiments*) dont le principe était théologique. Au cœur de ces nouvelles sociétés se trouvait la théologie du pacte, formulée par les théologiens puritains de l'Université de Cambridge, William Perkins et John Preston. La prédestination divine dont étaient porteurs les « pères pèlerins » ne faisait pas partie d'un plan impersonnel ou mécanique, mais bien d'une appropriation irréductiblement individuelle. Le pacte que Dieu avait scellé avec ces « saints visibles » qu'étaient les puritains, fondait le lien politique égalitaire que ces derniers établissaient entre eux. Ainsi Urian Oakes (1631-1681), pasteur à Cambridge, Massachussets, exprimait clairement la confiance puritaine en écrivant : « Je considère ceci comme un modèle du glorieux règne de Dieu sur la terre. Christ règne parmi nous dans le *Commonwealth* comme dans l'Eglise, et son glorieux intérêt est engagé et lié pour le bien de chacune des deux sociétés respectivement »[3].

Des différences qui se creusent

Le modèle puritain se situait à l'opposé de celui des vice-royautés espagnoles. Même si l'Indien et le Noir y subirent un sort similaire, le projet de chaque colonie était distinct. C'est avec les indépendances respectives, presque simultanées (1776 pour les Etats-Unis ; 1808-1824 pour la plupart des pays d'Amérique latine) que les différences se creusèrent encore.

---

3. Cité par Alhstrom, 1972, p. 148.

En effet, l'Amérique latine accéda à l'indépendance par l'effondrement accidentel du pouvoir monarchique, et les élites créoles adoptèrent des régimes républicains, copiant les modèles constitutionnels libéraux européens et nord-américains. Si, du point de vue des régimes politiques formels, la convergence paraissait possible, c'est dans le rapport au religieux que les deux Amériques suivirent des trajectoires opposées.

Alors que le libéralisme anglo-saxon se développait depuis ou en continuité avec la tradition religieuse protestante, le libéralisme latino-américain s'élabora contre et en se déracinant de sa tradition chrétienne catholique. Cependant, le projet de société libérale ne déboucha pas sur la démocratie. Il resta prisonnier des élites blanches qui remplacèrent les bureaucraties et les clercs coloniaux dans un même projet de domination des masses indiennes, noires et métisses. Au contraire, dans le cas nord-américain, les principes religieux du libre-arbitre, de l'autonomie de l'individu, du sacerdoce universel, nourrissent le projet de démocratie libérale, en continuité avec la démocratie ecclésiastique et temporelle des « saints essais » du XVIIe siècle. En revanche, le libéralisme latino-américain se développa contre sa tradition religieuse, mais sans trouver de support dans une réforme religieuse, intellectuelle et morale. Ce vide empêcha, selon le libéral chilien Francisco Bilbao, que le libéralisme prît pied au sein des masses en Amérique latine, car l'héritage catholique faisait qu'on y rejetait le principe du libre examen, c'est-à-dire « la base dogmatique de la liberté politique »[4].

Pour faire bref, il est possible que le dilemme reste le même, peu ou prou, plus d'un siècle et demi après les indépendances. Alors que l'Amérique du Nord continue à construire une société pluraliste et plurielle à la fois, même si les minorités ethniques (noirs, latins, asiatiques) restent relativement marginalisées de l'*éthos* blanc, anglo-saxon et protestant, les sociétés latino-américaines se nourrissent des mythes intégrateurs nationalistes ou autres (culte du métissage), mais restent essentiellement verticales, et les minorités blanches y détiennent un pouvoir sans partage.

---

4. Cité par *Dos revoluciones, Mexico y Estados Unidos,* 1976, p. 172.

Il est possible de se demander si les modèles religieux n'ont pas contribué à créer et à renforcer ces différences. Dans le cas nord-américain, la force de la société civile est sans doute liée à la constante rénovation associative des forces religieuses marquées par les mouvements de réveil (*Great Awakenings*), conséquences des principes de libre-arbitre qui fondent l'autonomie du sujet social. Dans le cas latino-américain, un catholicisme intransigeant aussi bien que les pratiques de médiations et de recours intrinsèques à la tradition religieuse, paraissent affaiblir les acteurs sociaux. Les styles d'autorité et d'exercice du pouvoir n'y sont-ils pas marqués par le poids de l'histoire coloniale ? En effet, en Amérique latine, l'action politique et religieuse ne dépend pas de l'opinion de l'acteur individuel, mais des services obtenus et de la protection dispensée au groupe social. On peut se demander si l'héritage religieux catholique n'est pas un élément déterminant qui renforce l'imaginaire politique et social corporatiste. Cette constante a été décrite par l'écrivain Mario Vargas Llosa en ces termes : « Sur le latino-américain pèse une vieille tradition qui le conduit à attendre tout d'une personne, d'une institution ou d'un mythe devant lequel il abdique sa responsabilité civile. Cette antique fonction dominatrice fut remplie dans le passé par les empereurs barbares et les dieux incas, mayas ou aztèques, et plus tard par le monarque espagnol ou par l'Eglise coloniale et les caudillos charismatiques et sanglants du XIXe siècle. Aujourd'hui, c'est l'Etat qui l'accomplit. Ces Etats que les humbles paysans des Andes appellent « Monsieur le Gouvernement », formule coloniale sans équivoque dont la structure, le dimension et la relation avec la société civile me paraissent être la cause primordiale de notre sous-développement économique et de notre déphasage entre ce dernier et notre modernisation politique »[5].

Rupture

La permanence des attitudes et des mentalités corporatistes est renforcée par l'échec de tous les mouvements de réforme religieuse (et politique) en Amérique latine, des indépendances à nos jours. Le catholicisme libéral fut éliminé durant la première moitié du XIXe siècle, comme le catholicisme social fut marginalisé à la fin du même

5. Vargas Llosa, 1989, p. 15.

siècle et au début du XXe. Les composantes démocratiques des théologies de la libération et des communautés ecclésiales de base se trouvent, elles aussi, combattues. La faible autonomie des acteurs sociaux face aux deux grands piliers de l'ordre corporatiste, l'Etat et l'Eglise, explique pourquoi, en l'absence d'une société civile dynamique, les réformes libérales se transformèrent en libéralismes conservateurs, les révolutions populaires en populismes néocorporatistes et le socialisme castriste en une caricature des caudillismes et des « automnes des patriarches » (Garcia Márquez). Ne pèse-t-il pas sur l'Amérique latine une sorte de fatalité autoritaire dont l'origine serait précisément dans l'impossibilité de réconcilier sa modernité politique et sa tradition religieuse qui a modelé les mentalités et les comportements ?

Octavio Paz a résumé en quelque sorte la fracture constitutive des deux Amériques : « Les nord-américains naquirent avec la Réforme et les Lumières, c'est-à-dire avec le monde moderne ; nous, avec la Contre-Réforme et la néo-scolastique, c'est-à-dire contre le monde moderne. Nous n'avons pas connu de révolution intellectuelle ni de révolution démocratique bourgeoise »[6].

Or, l'émergence depuis une quarantaine d'années de centaines de nouveaux mouvements religieux « protestants » ne serait-elle pas le signe qu'une réforme religieuse et politique est en marche ? Ou, du moins, comme le soulignent certains (Martin, 1990, Stoll, 1990), la « protestantisation » de l'Amérique latine par l'irruption de ces nouvelles associations n'est-elle pas un signe d'un éventuel rapprochement entre le Nord et le Centre-sud, le début d'un processus de modernité religieuse et politique, prémice d'une réconciliation possible ?

II

Les mouvements protestants latino-américains

Les sociétés protestantes se sont constituées en Amérique latine, dès la deuxième moitié du XIX siècle. Religion froide, du livre et de l'école, elles ont surgi de la culture politique libérale radicale qu'elles

6. Paz, 1987, p. 465.

ont renforcée, tout en étant articulées aux sociétés missionnaires protestantes nord-américaines. Elles ont été porteuses d'un modèle de réforme intellectuelle, religieuse et morale, qui tentait de réconcilier libéralisme et religion. Elles échouèrent cependant, comme d'ailleurs les libéralismes radicaux, dépassés par les libéralismes conservateurs et les néo-corporatismes.

Un point d'observation

Au cours des trente dernières années, le champ religieux s'est considérablement modifié et différencié par l'émergence de nombreuses nouvelles sociétés religieuses en croissance exponentielle, parmi lesquelles prédominent les pentecôtismes. Alors que les protestantismes historiques étaient restés confinés aux poches de populations libérales radicales, les pentecôtismes surgissent de la culture de la pauvreté et de la marginalisation économique et politique, et prolifèrent au sein des masses indiennes, noires ou métisses.

Certains, avançant une « théorie de la conspiration », veulent percevoir dans cette prolifération la mainmise de la nouvelle droite nord-américaine. Ces sociétés pentecôtistes seraient en quelque sorte l'avant-garde de la conquête spirituelle et culturelle du sous-continent par les Etats-Unis.

Or, il semble que l'observation anthropologique et sociologique permette de mettre en doute de telles hypothèses. N'est-on pas plutôt face à un renouveau de la religion populaire, celle du catholicisme sans prêtre d'une grande partie des masses ? Cette hypothèse, avancée en 1965 par Pierre Chaunu, paraît la plus plausible.[7]

En effet, au lieu de provenir de la culture politique et religieuse du libéralisme radical, ces nouveaux mouvements religieux naissent de l'anomie sociale et participent de la culture politique corporatiste. Aux régimes d'assemblée et de représentation ont succédé les pasteurs-patrons (Lalive d'Epinay, 1975) et les modèles caudillistes de gestion religieuse.

7. Chaunu, 1965.

Au sein de ces nouveaux mouvements pentecôtistes, s'est élaborée une culture religieuse du bricolage, subalterne et hétérogène. Plus que de syncrétisme, il s'agit d'une juxtaposition de pratiques constituant un univers religieux éclectique dont la persistance est liée à son efficacité à résoudre les problèmes de survie, individuels et collectifs, des secteurs sociaux marginaux qui y ont recours.

C'est pourquoi l'appartenance religieuse de l'individu membre des congrégations pentecôtistes n'est pas fixe et fluctue dans le temps et l'espace. Comme divers chercheurs l'ont souligné, un pentecôtiste peut passer par plusieurs sociétés religieuses (pentecôtiste, umbanda, spirite, catholique populaire) successivement ou simultanément au cours de son existence[8].

Un mouvement peu « protestant »

Ce bricolage religieux permanent nous renvoie à l'univers de la religion populaire, fluide et en constante déstructuration et recomposition parce qu'elle sélectionne des pratiques et des croyances religieuses diverses en fonction de leur efficacité sociale. Cette effervescence religieuse trouve sa source dans l'anomie vécue par les masses, fruit de la marginalisation économique et du modèle autoritaire de domination. Le bricolage religieux serait par conséquent une réponse aux conditions subies par les secteurs sociaux subalternes, à la fois une résistance et une adaptation à la modernité imposée par les élites politiques et économiques. Alors que certains chercheurs considèrent que l'explosion pentecôtiste serait une « protestantisation » de l'Amérique latine, ne s'agit-il pas plutôt de la permanence du phénomène de résistance et adaptation des secteurs sociaux marginaux, bricolant une culture religieuse efficace, dans une stratégie de survie ?

Nous n'avons donc pas à faire à des mouvements protestants dans le sens historique du terme ou dans celui de la culture de la Réforme. En effet, les pentecôtismes échappent à la dynamique des protestantismes historiques avec lesquels ils n'entretiennent qu'un rapport ténu. Les références à Luther, Calvin ou Wesley y sont absentes, dans la littérature aussi bien que dans les discours religieux.

8. Saint-Martin, 1984, p. 114.

Le contenu endogène de la culture religieuse dont sont porteurs les pentecôtismes peut se mesurer aussi bien par le caractère anti-démocratique de leur *leadership* que par les rapports de cooptation que les partis politiques néo-corporatistes (Pérou, Guatémala) ou les régimes autoritaires (Pinochet au Chili, Rios Montt au Guatémala, les militaires au Brésil) ont instaurés avec ces nouveaux acteurs religieux, en croissance exponentielle.

En effet, les réseaux associatifs pentecôtistes ont servi de clientèle politique captive dans le sens corporatiste et traditionnel propre aux pratiques politiques latino-américaines, assurant, aussi bien au Pérou en 1990, le triomphe d'Alberto Fujimori qu'au Guatémala, celui de Jorge Serrano, en janvier 1991. Depuis lors, des partis politiques confessionnels protestants ont vu le jour en Argentine, au Nicaragua et au Salvador, démontrant jusqu'à quel point ces mouvements religieux se trouvent éloignés de la culture politique de la modernité protestante.

D'une manière générale, il est possible d'affirmer qu'aujourd'hui les pentecôtismes latino-américains évoluent en continuité avec la culture religieuse et politique endogène, et non pas en rupture comme on pourrait les soupçonner de le faire par les liens que ces sociétés entretiennent parfois avec leurs pendants nord-américains. Loin d'être un mouvement de réforme religieuse rapprochant le nord et le centre-sud du continent, les pentecôtismes renforcent donc les pratiques et les valeurs autoritaires endogènes[9].

Un déchirement permanent

Les peuples ne changent que très lentement et le poids de leur histoire les modèle en dépit d'une modernité qui semble aujourd'hui imposer des valeurs universelles. En ce qui concerne les Etats-Unis, leur société coloniale fut une société libre et égalitaire, mais exclusive. En continuité avec leur origine, les Nord-américains ont toujours ignoré l'autre, que ce soit l'autre interne à leur société, le noir ou le latin, ou externe, les cultures et sociétés périphériques. La modernité dont ils sont porteurs n'admet pas les différences, les réduisant au déno-

9. Pour de plus amples développements, voir Bastian, 1990 et 1992.

minateur commun minimum, l'individu citoyen américain. L'optimisme religieux sécularisé dans le culte du succès ne tolère ni le péché ni l'échec, si ce n'est dans une logique de la prédestination. Les uns sont condamnés à réussir tandis que les autres doivent se satisfaire de leur condition de non élus.

En revanche, les peuples latino-américains furent modelés par une origine religieuse distincte. Alors que les pères pèlerins fondèrent leur société pour échapper à l'orthodoxie religieuse, les colons hispaniques fondèrent leur colonie pour l'étendre. Comme l'a remarqué Paz, le catholicisme qui s'implanta sur les autels des dieux morts fut un christianisme sur la défensive, qui avait épuisé ses capacités créatrices[10]. Ce christianisme conquérant, ciment de l'ordre colonial, sera le même qui, par l'ultramontanisme, combattra la modernité au XIXe siècle et aujourd'hui même est à l'offensive face à la théologie de la libération.

Aussi, d'un côté triomphèrent « l'orthodoxie, la philosophie dogmatique et le culte de l'autorité, de l'autre, la libre lecture et interprétation de la doctrine » (Paz). La déchirure perdure après cinq siècles et elle est une question lancinante pour une Amérique latine qui se trouve confrontée à une modernité qu'elle ne cesse de subir. En effet, au contraire de l'Amérique du nord, elle est marquée par la rencontre conflictuelle de deux mondes, choc qui lui a donné naissance dans ses composantes actuelles. De là est née son identité moderne paradoxale : elle en garde une marque tragique dans le déchirement permanent de l'homme latino-américain. Celui-ci ne vit-il pas, en effet, comme le soulignait l'écrivain et politicien mexicain Enrique González Pedrero, « une double vie, une hypocrisie constante et une horreur consistant à faire semblant d'être d'accord avec la logique de la société industrielle et avec les valeurs politiques modernes, alors qu'en réalité rien de tout cela ne correspond au monde dans lequel il est né et aux valeurs qui l'ont formé »[11] ? Ce déchirement est aussi celui entre le Nord et le Centre-sud de l'Amérique. L'Amérique latine ne dépassera pas seule cette contradiction qui la travaille depuis cinq siècles. Elle y parviendra dans la mesure où l'Amérique du nord saura aussi, de

10. Paz, 1987, p. 182.

11. González Pedrero, 1990, p. 23.

son côté, établir des rapports égalitaires et complémentaires. Peut-être sera-ce l'occasion de mettre fin au mépris et à la dénégation de l'autre : qu'il ne soit plus réduit au rang de barbare, mais reconnu en tant que partenaire d'une modernité qui, pour être universelle, doit s'assurer la pleine participation et représentation de tous dans le respect mutuel des différences.

Jean-Pierre BASTIAN

Bibliographie

ALHSTROM, Sydney E., **A Religious History of the American People**, Yale, Yale University Press, 1972.

BASTIAN, Jean-Pierre, **Historia del protestantismo en America Latina**, Mexico, Cupsa, 1990. En allemand, Exodus Verlag, Lucerne, 1992.

BASTIAN, Jean-Pierre, « Les protestantismes latino-américains, un objet à interroger et à construire », **Social Compass**, Louvain, 1992/3.

CHAUNU, Pierre, « Pour une sociologie du protestantisme latino-américain », **Cahiers de Sociologie Economique** 12, Le Havre, mai 1965, pp. 5-18.

Dos revoluciones, México y los Estados Unidos, El Colegio de México et American Historical Association ed., México, Jus, 1976.

GONZALES PEDRERO, Enrique, « Reflexiones barrocas », **Vuelta** 162, Mexico, mai 1990, pp. 22-27.

HUMBOLDT, Alexandre von, **Voyages dans l'Amérique équinoxiale**, Paris, Maspéro, 1980, 2 tomes.

LALIVE D'ÉPINAY, Christian, **Religion, dynamique sociale et développement. Les mouvements protestants en Argentine et au Chili**, Paris, Mouton, 1975.

MARTIN, David, **Tongues of Fire. The explosion of protestantism in Latin America**, Cambridge, Basil Blackwell, 1990.

MORALES, Juan Bautista, **Disertación contra la tolerancia religiosa**, Mexico, Imprenta Galván, 1833.

PAZ, Octavio, **El Peregrino en su patria, historia y politica de México. México en la obra de Octavio Paz**, México, Fondo de Cultura Econónima, 1987, tome I.

SAINT-MARTIN, Monique de, « Quelques questions à propos du pentecôtisme au Brésil », **Actes de la recherche en sciences sociales**, 52-53, Paris, 1984, pp. 111-114.

STOLL, David, **Is Latin America Turning Protestant ? The Politics of Evangelical Growth**, Berkeley, Berkeley University Press, 1990.

Miguel CONCHA

Crise socio-culturelle et nouveaux mouvements religieux

Des mouvements religieux pentecôtistes et fondamentalistes opèrent une percée spectaculaire en Amérique latine. Les grandes églises historiques, notamment le catholicisme, accusent le coup. Certains voient dans cette invasion une stratégie de l'impérialisme nord-américain. L'explication est courte, car les causes du succès de ces mouvements sont internes : les dysfonctionnements sociaux provoqués par l'irruption de la modernité, la misère et la marginalisation qu'ils engendrent, sont à la source de la fascination que produit le religieux effervescent, intimiste et chaleureux.

L'ERUPTION de cultes religieux à partir des années 1970 et leur accroissement constituent une nouveauté en Amérique Latine (A.L.) : en effet, on a observé l'apparition de mouvements inconnus dans la région – certains, de tradition judéo-chrétienne, d'autres non – ainsi que l'amplification de mouvements déjà existants. Jusqu'il y a peu, ces derniers étaient considérés comme quasi marginaux, surtout comparés au catholicisme romain, système religieux dominant dans la région.

Ainsi, à partir de rapports relativement définis et stables entre les différentes confessions religieuses, et de relations équilibrées entre celles-ci et l'ensemble de la société, nous transitons vers une haute mobilité, expérimentant d'importantes transformations dans ce champ. A l'heure actuelle, il est difficile de déterminer si ces modifications,

leurs résultats et réaménagements, seront permanents ou transitoires ; cependant, il est indubitable que la présence de ces « Nouveaux Mouvements Religieux » (N.M.R.) est la cause fondamentale de la nouvelle situation.

Premières constatations

Il n'existe aucun consensus quant à la définition de ces mouvements : pour les uns, ils s'inscrivent hors de la tradition judéo-chrétienne ; pour d'autres, l'appellation recouvrirait toutes les nouvelles organisations, quelle qu'en soit l'origine ; selon une troisième acception, il s'agirait d'une situation religieuse nouvelle, ne relevant pas de la typologie traditionnelle secte-église.

Selon notre opinion, cette désignation souligne, d'une part, une nouveauté apportée par ces mouvements : le fait d'organiser une expérience religieuse vécue. Dans cette mesure, ils méritent qu'on les qualifie de « nouveaux ». D'autre part, l'appellation N.M.R. englobe l'ensemble de ces expressions religieuses, qu'elles soient ou non liées au judéo-christianisme. Enfin, elle nous permet de ne pas y inclure les sectes, bien que parmi ces N.M.R., certains portent les caractéristiques suffisantes pour appartenir à cette catégorie.

En A.L., la majeure partie de ces mouvements émane de la tradition judéo-chrétienne, en particulier de son aile protestante. Au sein du protestantisme, comme le démontrent la plupart des études réalisées, c'est le pentecôtisme – et non les « Eglises historiques » – qui a connu la plus grande progression dans l'étape que nous considérons : « En 1936, les « pentecôtistes » représentaient seulement 2 % de la population protestante d'A.L. Aujourd'hui, ils pourraient compter sur environ 75 % des 48 millions (chiffre approximatif) de protestants du continent ». Dans le cas de l'Amérique Centrale, on signale que « au début des années 70, 20 % seulement des évangélistes étaient pentecôtistes ; aujourd'hui, leur nombre s'élève à 80 % ». Certains auteurs indiquent que si la tendance actuelle persistait – avec un taux de croissance annuel de 25 % –, en l'an 2000, le pentecôtisme regrouperait 40 % de la population d'A.L.

David Stoll, dans son étude sur le protestantisme en A.L., révèle une tendance similaire. Cet auteur fait une distinction entre Protes-

tants, où il inclut les « Eglises historiques », et Evangélistes, où il inclut les « Pentecôtistes »[1].

Telles sont donc les données des N.M.R., sur lesquelles nous nous basons pour mener à bien notre étude.

L'approche du phénomène met en évidence une grande diversité de situations, qui empêche de les englober dans une seule et unique définition ; on observe, d'un côté, une diversité de traditions religieuses ; et de l'autre, des groupes appartenant à la même tradition, mais à des stades différents de leur développement institutionnel. Le pentecôtisme comprend en effet des groupes d'une haute complexité : propres centres de formation, importante systématisation doctrinale, corps de fonctionnaires établi, etc. ; à côté desquels coexistent d'autres groupes au niveau d'institutionnalisation très bas. Ainsi donc, au sein d'un même courant, nous sommes en présence de confessions à différentes phases de leur développement. Ces variations entraînent des différences au niveau des relations de ces groupes avec la société.

Cette ample diversité montre combien il est délicat de les qualifier de « sectes » et amène à parler de « mouvements » : appellation ouverte qui exige une spécification *a posteriori*, en fonction des caractéristiques que chacun présente dans son développement. De toute évidence, la désignation de sectes s'imposera pour la quasi majorité, mais non la totalité d'entre eux.

I

Caractéristiques des mouvements de tradition judéo-chrétienne

Quatre éléments, entre autres, nous paraissent caractéristiques, en particulier des mouvements du courant pentecôtiste : composition sociale, fondamentalisme, mentalité messianico-apocalyptique et sectarisme.

1. D. STOLL, **Is latin America turning protestant ? The politics of evangelical growth,** California Press University, Berkeley, 1990, pp. 53-54.

Composition sociale

La présence des N.M.R. s'étend, de façon différenciée, à divers secteurs et classes de la société. Cependant, dans la région latino-américaine, et en ce qui concerne le pentecôtisme, sa présence et son développement touchent principalement les secteurs populaires, en ville comme à la campagne. Historiquement, le pentecôtisme est né dans la région comme courant religieux populaire. Aujourd'hui, les études confirment qu'il continue de l'être dans la plupart de nos pays.

Fondamentalisme

Elément typique des groupes avec les plus grandes progression et pénétration sociale, ce courant de pensée et de vie chrétienne se fonde sur une manière spécifique de lire et d'interpréter la Bible. A son tour, cette manière se base sur une position déterminée envers les sciences modernes, leur valeur et utilité pour la foi, le service qu'elles pourraient rendre à la lecture biblique.

Le fondamentalisme consiste en une interprétation littérale de la Bible : il se fonde sur l'accès immédiat au message du texte. L'examen des courants à l'origine de ce mouvement montre, à la base de ce littéralisme, une attitude de méfiance à l'égard de la science moderne et de son utilisation comme auxiliaire de l'herméneutique : l'interprétation des textes doit seulement faire appel à la lecture de foi du sujet croyant.

Mentalité messianico-apocalyptique

La troisième caractéristique est étroitement liée à la précédente et en reçoit un renforcement permanent : l'humanité vivrait les derniers moments de son histoire, qui culminerait dans l'irruption imminente du Messie et, avec lui, dans l'inauguration d'un royaume définitif où s'établiraient des relations harmonieuses entre les êtres humains, et entre ces derniers et la nature.

L'interprétation fondamentaliste de la Bible, appliquant directement à l'actualité la mentalité et le langage apocalyptiques, donnerait les arguments nécessaires à la prise de conscience de vivre les temps derniers. Ainsi, toutes les manifestations de détérioration sociale et naturelle seraient les « signes », bibliquement prophétisés, annonciateurs de la fin de l'Histoire. Le présent est un moment dont l'unique consistance réside dans sa capacité de présager un futur im-

minent, qui permet d'adopter l'attitude adéquate pour recevoir celui-ci, à savoir, la conversion.

Sectarisme

Comme nous l'écrivons plus haut, de par leur diversité, tous les N.M.R. ne peuvent être qualifiés de sectes ; il en va de même pour le courant pentecôtiste. Cependant, il est certain que la majorité d'entre eux peut être caractérisée, de manière partielle ou totale, à partir de cette catégorie classique de la sociologie religieuse.

Le sectarisme se traduit par la tendance du groupe à exiger de ses membres une participation exclusive à ses propres activités. Exigence fondée sur le principe selon lequel tout ce qui n'est pas du groupe religieux lui-même, appartient au monde impie, et, dès lors, fait partie de ce que le croyant doit rejeter, comme conséquence de sa conversion. Cette vision des choses implique la tendance au durcissement doctrinal, qui sévit généralement dans ces groupes. La rigidité semble s'accentuer au fur et à mesure que le groupe se sectarise. Elle reste liée, entre autres choses, à l'existence ou non d'un corps de fonctionnaires religieux, et à la présence, majeure ou mineure, au sein du groupe, de milieux intégrés à la vie sociale, à leur culture et à leurs exigences, comme par exemple, les classes moyennes. De toute évidence, le sectarisme rend difficiles les pratiques œcuméniques.

II

La crise socio-culturelle et la naissance de ces mouvements

Les explications du développement des N.M.R. sont divisées entre celles qui mettent l'accent sur les causes exogènes, et celles qui, sans négliger ces dernières, privilégient les causes de type endogène.

Attentes sociales et réponses religieuses

Les premières insistent sur un projet nord-américain de contre-insurrection en A.L., dans lequel le religieux jouerait un rôle primordial. Les documents Rockfeller, Santa Fe I et II confirment ces assertions. Ils démontrent, en effet, de manière évidente la préoccu-

pation des gouvernements nord-américains pour le rôle que joue, dans les luttes pour la justice, le facteur religieux, en particulier sa version catholique de libération ; ces documents font état de leur décision d'affronter ce facteur comme un ennemi de première importance.

Cependant, cette première approche connaît des limites, dans la mesure où elle n'explique pas les raisons du succès de ces projets dans la région. Le fait de concevoir un plan et de l'appuyer ne garantit pas automatiquement son succès, d'autres conditions doivent le permettre. Les causes du succès ou de l'échec de n'importe quel projet résident au sein même des sociétés où il est censé se développer. Par conséquent, postuler des causes exogènes amène inévitablement à évoquer les raisons endogènes de cette réussite.

Notre proposition d'explication se situe du côté des conditions de notre société, en particulier, dans l'état de pauvreté de la grande majorité de la population, véritable bouillon de culture propice au foisonnement des N.M.R. Cela ne signifie pas que nous oubliions l'instrumentalisation du religieux de la part de projets politiques venus de l'étranger. Cette pratique ne serait d'ailleurs pas un précédent.

Nous voyons dans les N.M.R., des réponses de type religieux aux nécessités de secteurs sociaux en condition d'anomie, conséquence de processus « modernisateurs » qui ont généré et frustré des attentes de développement, de bien-être, et de participation. En d'autres termes, les N.M.R., tant par leur discours que par leurs pratiques, répondent aux besoins d'un vaste secteur populaire, vivant dans un contexte social spécifique et marqué par l'échec de promesses séculaires qui avaient constitué sa raison de vivre. Cette perception accule à la perte virtuelle du futur en tant que référence pour la vie et l'action présentes.

La religion prend corps, se constitue et se structure en relation avec la vie sociale. Sa conformation est conditionnée par ces autres dimensions, bien qu'elle conserve une certaine autonomie à leur égard. Les individus, acteurs sociaux dans les différents secteurs de la vie, s'incarnent à un moment donné en acteurs religieux. Pour cette raison, dans le domaine religieux s'exprimeront les vicissitudes de la vie sociale à laquelle participent ces individus. En ce sens, la religion est un facteur structuré par la réalité sociale dans laquelle il s'insère et se réalise.

Réciproquement, le facteur religieux influence les autres secteurs, participe à la conformation de la vie sociale, par les attitudes concrètes qu'il génère. De ce point de vue, la religion est un facteur structurant : depuis son champ spécifique et en dépendance des conditions sociales, son discours articule des besoins sociaux.

Ainsi, le religieux est une nécessité humaine socialement construite, tant dans sa demande que dans les réponses orientées vers sa satisfaction. Dans nos sociétés, ce besoin est satisfait moyennant un haut degré de complexité des institutions religieuses. Celles-ci, consciemment ou non, développent des processus d'« adaptation » aux nouvelles conditions des secteurs auxquels elles prétendent s'adresser ; de par ces conditions sociales, ces institutions sont plus ou moins favorisées dans leurs desseins. Ainsi, un type de proposition religieuse, méditative et pratique, qui dans certaines conditions ne pouvait rallier tels milieux, sera favorisé par la transformation de ces conditions et se convertira en une offre religieuse à succès, ralliant les foules.

Répondre par le discours et par la communauté

Les N.M.R. apportent une réponse aux nouvelles nécessités religieuses dans deux sens : premièrement, en tant que proposition explicative, au travers de leur discours fondamentaliste et leur mentalité messianico-apocalyptique ; deuxièmement, en tant que réponse affective-participative, par l'intégration qu'ils offrent à une communauté spécifique où l'on reçoit appui et sécurité.

Examinons séparément chacun de ces deux aspects : d'une part, les N.M.R. avec leur proposition explicative se trouvent en position d'« armer » d'interprétations les secteurs populaires, face à leur situation actuelle et à leurs possibilités de transformation. En effet, partant de cette mentalité, la détérioration de la situation actuelle s'explique comme annonce d'une fin proche : il est humainement difficile de changer cette situation ; une recherche de conversion personnelle serait la chose correcte à faire, dans la mesure où celle-ci assure à l'individu son inclusion dans le royaume définitif, qui se rapproche de façon imminente. La certitude de cette interprétation serait fondée sur l'autorité de sa source : la Bible. Par conséquent, la perception de l'échec des projets profanes de modernisation acquiert une connotation religieuse et, du même coup, prend un sens. Dominant ainsi symbo-

liquement la réalité, la comprenant, et devenu capable d'agir (selon lui, de manière conséquente), l'individu trouve la sécurité dont il a besoin. Des solutions exclusivement symboliques sont apportées à des problèmes socio-historiques réels. Dans cette perspective, le discours fondamentaliste pentecôtiste est fonctionnel auprès des secteurs populaires : il permet la reconstruction intellectuelle de leur condition sociale, et leur octroie de nouvelles significations.

D'autre part, les N.M.R. offrent la possibilité de satisfaire des besoins sur les plans affectif et participatif. Dans des conditions sociales de déracinement et de perte des références culturelles, les individus et les groupes expérimentent une situation d'anonymat et d'insécurité. Pour ces raisons, ils sont disposés à assumer toutes les propositions qui leur sont offertes : reconnaissance, participation, communauté, etc. Dans notre cas, les N.M.R., structurés en petits groupes qui favorisent de solides liens communautaires, les relations primaires et la participation dans la mission religieuse, constituent un espace propice à la satisfaction des besoins de ce type.

Au sein des groupes pentecôtistes, le culte représente un élément fondamental, tant dans la construction des rapports communautaires que dans la satisfaction de besoins de type affectif-participatif. Il est célébré pratiquement tous les jours et il tend à favoriser l'extase, avec tout ce que cela implique pour des secteurs sociaux en condition d'anomie.

Les N.M.R. répondraient ainsi à des besoins réels des secteurs sociaux en question. Cette réponse, quant à elle, renforce l'acceptation et la survivance des éléments symboliques.

Causes internes et externes

Depuis la fin des années 70, les N.M.R. d'essence fondamentaliste, porteurs d'un message apocalyptique, d'une célébration cultuelle effervescente, avec une organisation peu institutionnalisée et émanant en grande partie du courant pentecôtiste, connaissent une extraordinaire expansion. Ce phénomène complexe ne peut être analysé sur la base de causes politiques et idéologiques qui dépendraient des seuls intérêts nord-américains, quoique ceux-ci, très anciens et bien documentés, aient attaché beaucoup d'importance à leur stratégie de pénétration culturelle et de contre-insurrection dans nos pays dès les

années 80. Sans négliger ces facteurs exogènes, nous avons insister sur certaines causes endogènes de la diffusion notoire des N.M.R. N'oublions pas qu'en termes de marketing, aucun produit n'aura de succès si l'on n'a pas su au préalable créer son besoin, surtout lorsqu'on ne se trouve pas dans les conditions favorables à sa demande.

A notre avis, ce sont principalement des causes d'ordre socio-politique et culturel, auxquelles devraient être rattachées des causes ecclésiales internes et externes dont nous ne nous sommes pas occupés dans cette étude, qui expliquent l'apparition et l'expansion des N.M.R. Ces derniers sont le symptôme de la profonde crise socio-culturelle des peuples d'A.L., accentuée à partir de sa phase de modernité-modernisation des années 50. La solution ne consiste pas simplement à dénoncer ou à s'opposer aux agressions politico-culturelles venues de l'extérieur, ou aux manipulations de groupes internes au pouvoir ; il s'agit davantage de trouver une solution réelle aux énormes nécessités socio-économiques de la population ; non pas de prétendre contrecarrer les messages de ces groupes grâce à la seule diffusion de la doctrine orthodoxe des églises ; mais bien de contribuer, nous aidant de la Bible, à résoudre ces besoins, et d'adapter organisation, culte et message, à la recherche en communauté, de l'identité et du sens chrétien historique de ces masses.

Ce n'est pas la première fois que, dans l'histoire de l'humanité, on observe ces phénomènes ; ils surviennent dans des moments de crises politico-sociales profondes, y compris au sein du christianisme. La sociologie de la religion tente d'expliquer combien le religieux est un lieu propice à la satisfaction de besoins individuels ou collectifs de reconnaissance, d'identité et de signification. Il y a longtemps déjà, H.T. Boisen démontrait, partant de la psychologie, l'existence d'une étroite relation entre l'expérience religieuse et l'angoisse économique ; il a défini le phénomène comme « tentatives spontanées des pauvres de lutter de façon constructive contre les tensions et les épreuves qui tombent sur eux avec une particulière sévérité »[2]. Le sociologue J.B. Holt affirme que les expériences religieuses apparaissent dans des conditions d'insécurité et d'isolement, liées à la discrimination sociale et à la migration. Le besoin de personnalité, de sécurité et stabilité

2. A.T. BOISEN, « *Economic distress and religious experience* », **Psychiatry** II, mai 1939.

économiques, lié à des sentiments d'isolement et de perte des repères habituels, inciterait à s'investir dans une quelconque activité qui tienne lieu d'échappatoire ou permette une certaine réorganisation.

Du point de vue sociologique, l'anomie implique un manque d'intégration des éléments culturels et de l'individu dans la structure sociale. Elle apparaît quand se produit une disjonction entre les normes ou fins culturelles, présentées ou proposées, et les conditions sociales empêchant les individus d'agir en accord avec elles. Cette situation est le fait d'un grand nombre de personnes et de groupes plongés dans la marginalité par le processus de modernité-modernisation. Déjà, Talcott Parsons affirmait que les mouvements de prosélytisme religieux apparaissent « dans des situations impliquant un certain type de désorganisation sociale, principalement celle que Durkheim a défini comme anomie ».

C'est un fait, l'homme cherche la reconnaissance, souhaite s'intégrer à un petit groupe où sont possibles les relations primaires, où il peut agir en tant que personne liée à d'autres, et sentir qu'il est quelqu'un. Par exemple, les études psychologiques relatives à l'absentéisme démontrent que l'individu trouve un sens à son travail quand il s'identifie et se solidarise avec les autres. « Dans la mesure où le cadre élargi de l'orientation humaine inclut ce que Paul Tillich a appelé « le fondamental », il est évident que la perte de consensus et de solidarité a un signifié religieux, et que sa solution peut se convertir en une recherche religieuse ». Se référant à la prolifération de sectes dans les milieux populaires, comme à un signe de l'importance que tient aujourd'hui la formation de petites communautés dans les zones urbaines, André Brien a depuis longtemps mis l'accent sur la nécessité pour les catholiques de vivre leur foi au sein de petites communautés[3].

Nous ne souhaitons pas revaloriser les phénomènes religieux, déconnectés de leur contexte historique, ni donner une réponse évangélique à la situation actuelle ; nous ne jugeons pas utile de proposer des considérations abstraites, indifférenciées et unilatérales sur cette histoire, dans le but de formuler des réponses efficaces en termes d'évangélisation. Par contre, nous sommes convaincus qu'un point de

3. Cf. **Etudes**, novembre 1953, pp. 168-186.

vue concret – partant d'une analyse multidisciplinaire de la réalité sociale, et l'interprétant avec rigueur, dans toute sa complexité, à la lumière de l'Evangile – répondra de façon optimale aux exigences d'une véritable « nouvelle évangélisation ». Sur ce point, le chemin que doit parcourir la théologie de la libération est encore long »[4].

Miguel CONCHA

4. Cette étude s'appuie largement sur le travail de Villaman MARCOS, **Condiciones de expansion y/o surgimiento de las sectas fundamentalistas. El caso de los gruppos pentecostales en dos barrios de Santo Dominguo**, 1982-1986 (Thèse de maîtrise en sociologie, Université ibéro-américaine, Mexico, 1991).

ÉTVDES

JUILLET-AOÛT 1992

L'ordre mondial relâché.
Communisme en Asie du Sud-Est.
Changer la République ?
Accompagnement scolaire.
Les Scouts de France.
Une morale sans exceptions ?
Libérer le temps libre.
Rimbaud et la morsure du bonheur.

Etudes : 14, rue d'Assas 75006 Paris
Le numéro : France : 50 F – Etranger : 55 F

Virgil ELIZONDO

Métissage

La naissance d'une nouvelle culture et d'une nouvelle chrétienté

Les peuples latino-américains sont le produit d'un métissage entre Indiens, Blancs et Noirs. Le métissage n'est pas du seul ordre physique : il touche le culturel et le religieux. Aussi l'Amérique latine, dans son incomparable singularité, est-elle le lieu d'une expérience de nouveauté dont seuls les débuts douloureux nous sont connus. La fascination mutuelle entre les vainqueurs et les vaincus, fascination faite d'attirance et de rejet, est toujours aussi puissante. Tout donne à penser que, de ce métissage, naîtra un monde autre, sans nostalgie du passé indien ou espagnol, à égalité avec les autres peuples.

MÊME au regard d'un observateur un peu fortuit, la personnalité latino-américaine, en la singularité qui la distingue de toute autre, ne peut faire aucun doute. Où qu'ils se trouvent, il est facile d'identifier des latino-américains, même sans parler de la couleur de leur peau. Et pourtant, quelle diversité parmi eux : des Argentins, au sud du continent, aux Mexicains, dans le nord, des gens des Caraïbes à ceux des Andes, des Brésiliens de souche africaine aux Cubains d'origine espagnole, des autochtones qui ont survécu à 500 ans de conquête et de colonisation, aux descendants des Conquistadors, ces néo-Européens de race blanche, sans parler des millions d'hispanophones vivant actuellement aux Etats-Unis. Or, malgré cette in-

déniable diversité, les ressemblances sautent aux yeux. En fin de compte, il existe un type latino-américain bien précis, fût-il aussi subtil qu'un parfum ou un rythme musical.

Comme j'avais à enseigner à Rome un cours sur les cultures et leurs expressions religieuses, devant un auditoire où se rencontraient trente-deux nationalités de tous les coins du globe, je proposai un exercice pratique à mes étudiants : donner un portrait-robot des diverses identités à l'échelle des continents. Les réponses furent très diverses pour les autres parties du monde ; mais, pour l'Amérique latine, il y eut convergence sur un petit nombre de traits typiques qui émergèrent nettement : des populations matériellement très pauvres, connaissant des régimes d'oppression, au tempérament néanmoins plein de gaieté, d'espoir face à l'avenir, de créativité, de spontanéité. Plusieurs réponses mentionnaient que « rien ne peut se comparer à une "fiesta" latino-américaine ». J'en suis bien d'accord ! Mais qui donc sommes-nous ?

Nous sommes les premiers à bien nous rendre compte de nos différences. Mais nous nous retrouvons tous les mêmes dans notre musique, nos chants, notre sens de la fête, notre tempérament, notre foi, et ce dont nous ne parlions guère jusqu'à tout récemment : nos peines, notre souffrance, notre aspiration à voir reconnu notre droit d'exister. La conquête de notre identité a été un de nos grands combats. Ce qui ne semble pas faire de problème pour l'Afrique, l'Asie et l'Europe, continue d'être pour nous une lutte, une découverte coûtant beaucoup d'efforts : comment définir notre identité collective de latino-américains ?

Nous savons que nous sommes un même peuple, mais lequel au juste ?

Pas de doute que la conquête de l'Amérique par les blancs venus d'Europe n'ait été brutale : des pays et des peuples ont été exploités jusqu'à être détruits uniquement pour l'amour du gain. Tels furent le motif et la dynamique qui ont légitimé la conquête jusqu'à son achèvement. Mais les travaux de valeur ne manquent pas qui traitent de ce thème ; nous ne nous y attarderons donc pas.

De hautes civilisations ont été détruites, des peuples entiers ont disparu. Néanmoins, un certain nombre d'autochtones ont survécu. Et même ceux qui sont censés avoir disparu continuent de vivre dans

leurs rejetons non reconnus comme tels. L'Amérique latine n'est pas seulement un continent de peuples conquis et opprimés, c'est une population nouvelle qui est en train de se forger. La conquête, ce n'est pas, sans plus, des peuplades conquises ; mais c'est bien plutôt la naissance de populations complètement neuves, en train de parvenir aujourd'hui à leur maturité : le peuple latino-américain, la race latino-américaine.

I

Prémices biologiques

Malgré les ruines, tant matérielles que spirituelles, causées par la conquête, là a commencé quelque chose de tout nouveau qui s'est trouvé dépasser tous les plans, rêves, soupçons ou projets de qui que ce soit. On peut dire que, du point de vue de l'anthropologie, une nouvelle race est née sur la planète. Face à celles des autres continents, nous ne sommes pas seulement la plus jeune, mais nous sommes, physiquement et culturellement, leurs héritiers. Car nous sommes un mélange des peuplades autochtones de peaux-rouges, des Noirs déracinés de leur sol africain et importés comme esclaves, et des Blancs venus d'Europe conquérir ces terres et leurs populations. Nous sommes les rejetons de cette longue et douloureuse aventure commencée en 1492. La réalité de ce que nous sommes est tissée de notre plus profonde souffrance et de notre plus haute espérance, de nos pleurs qui ont coulé silencieusement et de nos chants débordant de joie, de notre honte la plus indicible et de notre fierté irrépressible. Nous sommes le plus jeune peuple du monde, le dernier venu à lui-même. Les races et les cultures qui nous ont engendrés ne nous comprennent pas, mais cela ne nous étonne pas, puisque nous avons du mal à nous comprendre nous-mêmes et que nous n'y arrivons pas encore pleinement. Quels parents oseraient dire que leurs enfants adolescents ne les déconcertent pas ? Et les adolescents ne se débattent-ils pas pour arriver à savoir qui ils sont ? Nous sommes une race adolescente, les enfants du métissage de hautes et antiques civilisations. Grandir n'a pas été une petite affaire, mais nous sommes sur la bonne route. Les Latino-américains sont la « *raza* » de l'avenir.

Une nouvelle race

D'autres continents aussi ont été colonisés ; mais là où les autochtones n'ont pas été purement et simplement balayés, leur identité culturelle et raciale antérieure à la colonisation a pu se maintenir. Il y a eu domination, exploitation, mais le tréfonds culturel et biologique de leur identité n'a pas été radicalement altéré. Il s'y est produit du métissage, mais à échelle limitée et de façon marginale. Les Latino-américains d'antan, quant à eux, n'ont pas seulement été conquis et colonisés, mais ils ont subi une insémination, génétiquement parlant, et de là est née une nouvelle race. Le métissage n'a pas été une affaire de cas isolés, mais bien un processus massif, le cas normal ; si bien que la majorité des rejetons ainsi mis au monde, métis et mulâtres, sont devenus petit à petit la nouvelle population de ces pays.

Aussi en Amérique latine, quoi qu'il en soit du pour et du contre de la célébration du cinquième centenaire, nous n'hésiterons pas à fêter le 12 octobre 1492 comme « *el dia de la raza* » (« le jour de la race »). C'est notre date de naissance, et sans nous attarder au comment de cette naissance, nous vivons ici maintenant et nous entendons bien fêter notre jour anniversaire ! Il n'y a pas lieu d'être trop fier de la façon dont s'est déroulé le pèlerinage qui nous a amenés ici, au long de l'histoire, mais enfin nous y sommes, et nous sommes heureux d'y être, d'y vivre et d'y constituer un peuple. De nombreux événements de notre passé invitent à la repentance, mais le plus urgent pour nous est de construire notre avenir, un avenir qui ne cherche plus à copier les autres, mais où nous forgions vraiment quelque chose de neuf.

En Nouvelle Angleterre, les futurs Etats-Unis, le métissage était vu d'un mauvais œil, voire éventuellement proscrit. Dans la Nouvelle Espagne, la future Amérique latine, il existe depuis toujours et s'est même trouvé officiellement encouragé. Pour la culture anglaise, le métis n'est pas vraiment reconnu comme une personne à part entière : c'est un fruit illégitime, il n'est qu'à moitié né. En Amérique latine, le métis est un membre à part entière du groupe, son sang n'est pas suspect. Les Etats-Unis sont devenus peu à peu un mélange de tous les peuples blancs d'Europe, sur fond de protestantisme anglo-saxon prédominant. Au contraire, l'Amérique latine se présente aujourd'hui comme un mélange de Peaux-rouges, de Noirs et de Blancs d'un peu partout, avec un solide enracinement autochtone, le tout accommodé

de catholicisme latin. Aux Etats-Unis, on tend à séparer les races ; en Amérique latine, on les mélange. Si bien qu'en espagnol latino-américain, le mot *raza* a un tout autre sens que la « race » des langues européennes, y compris en espagnol d'Espagne : *raza* a une portée inclusive, tandis que pour des Européens, le mot a une connotation exclusive, puisqu'il marque une frontière ultime. Dans ce travail, déjà évoqué, avec mes étudiants de Rome, un constat très intéressant s'est fait jour : pour caractériser l'Europe, beaucoup ont parlé de « Blancs », de « Noirs » pour l'Afrique, de « Jaunes » pour l'Asie ; mais la couleur de la peau n'a jamais été mentionnée à propos de l'Amérique latine. La race latino-américaine inclut toutes les couleurs de l'arc-en-ciel humain ; elle est rebelle à tout classement basé sur les codes ordinaires, car comment ranger un Latino-américain dans ces catégories : noir, africain ou latin ? Cela ne veut pas dire que le racisme n'existe pas en Amérique latine. Le code qui vous classe selon la couleur de votre peau fonctionne à tous les niveaux de la société, y compris dans l'Eglise. Plus votre peau est claire, plus vous avez chance de bénéficier d'un bel avancement ; plus votre peau est foncée, plus vous verrez de portes se fermer à votre nez. Richesse va avec Blanc, pauvreté avec peau foncée. Même à la télévision et au cinéma, dans l'Amérique latine d'aujourd'hui, les maîtres de maison sont toujours des Blancs, tandis que les femmes de chambre, les chauffeurs, les domestiques, se recrutent parmi les Noirs et les Peaux-Rouges. La culture reflète ainsi et renforce le code classificatoire de la société latino-américaine. L'espagnol latino-américain ne manque pas de proverbes injurieux ou méprisants à l'adresse des Noirs et des Indiens. En dépit donc de la très réelle apparition de ce que nous avons appelé une race cosmique, les incluant toutes, il reste à surmonter bien des barrières raciales profondément enracinées.

L'exclusion et le rejet du métis

Quant au mélange des races, il a été prodigieux. La façon dont il s'est produit, son déroulement au plan social, psychologique, spirituel, a été la cause de toutes sortes de souffrances, de destructions – toutes choses scandaleuses. L'anthropologue brésilien bien connu, Darcy Ribeiro, porte ce jugement : « Nous sommes les enfants de peu d'Européens et d'une poignée d'Africains, et nous sommes sortis de millions de matrices de femmes indigènes, enlevées de force et la plu-

part du temps violées. Des enfants rejetés par leurs pères comme impurs, puisque de sang mêlé, et qui ne se sont jamais reconnus dans leur ascendance maternelle ; enfants indignes, qui en revanche sont devenus les pires oppresseurs, les plus haineux persécuteurs de la race dont ils sont issus » (*Concilium* 1990/6 : « Le peuple latino-américain »). Mais ce refus de s'identifier aux racines maternelles ne signifie pas que celles-ci soient absentes de notre identité actuelle, bien au contraire. Car c'est la mère, surtout si le père est absent, qui se charge de la manière la plus effective de transmettre la culture. Et dans le cas de la culture latino-américaine, le substrat fondamental de notre identité vient de notre ascendance maternelle indigène, que nous soyons disposés ou non à l'admettre.

Biologiquement parlant, le peuple latino-américain est né de la conquête et de la colonisation. Les conquérants, nos pères, ont usé et abusé des femmes du pays, quitte à les abandonner, les laissant seules avec leurs enfants pour courir vers de nouvelles conquêtes. Ces enfants étaient trop espagnols pour les Indiens et trop indiens pour les Espagnols. Rejetés par les uns et les autres, ils n'appartenaient à aucun des deux groupes et grandissaient le plus souvent en orphelins jetés à la rue. Ils étaient l'« autre » toujours exclu, jamais intégré à aucune collectivité reconnue. On sait que les groupes humains ont souvent tendance à attacher grande importance aux codes de « pureté » ; le métis ou le mulâtre se trouve toujours l'impur de l'une et l'autre race dont il est issu, et ce stigmate d'impureté ou d'illégitimité ne fait que grandir avec lui. Socialement, il était un exclu, alors que, biologiquement, il appartenait aux deux pans de la société dont étaient originaires, d'un côté, son père et, de l'autre, sa mère.

Ce rejet du métis ou du mulâtre est une forme de l'instinct de survie de chacun des deux groupes qui voient en cet être une menace pour leur propre identité : en effet, le métis ou le mulâtre est à la fois pleinement identifié à chacun de ses parents et pourtant totalement « autre » par rapport à eux. De ce fait, il fait brèche dans les frontières qui défendent l'existence collective du groupe de chacun de ses parents : frontières de la chair et du sang, de culture et de langue, frontière spirituelle et religieuse. Le métis fait voler en éclats les ultimes défenses de l'identité du groupe. Il ne peut donc être perçu que comme une menace pour celle-ci ; mais en même temps, il est la garantie de la survie pour le groupe de chacun de ses parents, quoique dans une

ligne totalement neuve – toute proportion gardée, à la façon dont les descendants assurent à leurs ancêtres une continuité dans l'existence.

L'« autre » est ordinairement l'ennemi méprisé ou « le plus faible » que l'on redoute ; mais les rejetons d'un métissage apparaissent bien pires : l'autre indésirable, pour les deux groupes dont ils sont issus. Ils sont craints et méprisés à la mesure de la fascination sexuelle que les hommes et les femmes de chaque groupe continuent de ressentir comme une force mystérieuse les poussant les uns vers les autres. Cette fascination sexuelle réciproque est une étrange combinaison de ressentiment et d'attrait amoureux, et c'est de là qu'est issue, biologiquement, ce que nous appelons aujourd'hui la race latino-américaine – mélange issu de ce creuset où se sont mêlées les autres races du monde.

II

Prémices spirituelles

Pourtant, cet attrait était bien plus que le seul désir physique de posséder le corps de l'autre. Par plus d'un biais, ce désir était profondément marqué de signification spirituelle, dans la mesure où il exprimait une pulsion intime vers cette autre face de l'existence humaine, totalement différente de la sienne, dont on se promettait ainsi l'accès. Pourquoi des expériences religieuses « totalement autres » ne cessent-elles à la fois de faire horreur et de fasciner ? Cette même pulsion d'attrait-répulsion qui jetait dans les bras les uns des autres vainqueurs et vaincus pour s'unir sexuellement, c'est elle encore qui a entraîné les missionnaires vers ces peuples adonnés à leurs cultes ancestraux. Ils se sont efforcés de conquérir l'âme des indigènes sans réaliser que ces efforts les transformaient eux-mêmes et donnaient naissance à du vraiment nouveau. Tel fut le commencement de la naissance spirituelle des peuples latino-américains. D'une part, les missionnaires étaient horrifiés par cet ensemble de croyances et de rites qui leur semblaient diaboliques ; mais en même temps, ils n'étaient pas moins attirés par le mystère fascinant de ce monde extraordinairement complexe : univers de rites où transparaissait une harmonieuse grandeur. Les missionnaires essayèrent de balayer, d'éradiquer tota-

lement croyances et pratiques religieuses de ces populations ; et ce combat lui-même fit entrer dans leur tradition catholique de nombreuses traditions religieuses de l'Amérique pré-colombienne. On assistait véritablement à la naissance d'une nouvelle réalité spirituelle, d'une nouvelle âme religieuse. Ce mouvement atteignit sa plénitude avec les apparitions de la Vierge noire (brune ? peau-rouge ?) de Tepeyac, celle qu'on appelle d'ordinaire Notre-Dame de Guadalupe.

Bernardin de Sahagun, ce grand franciscain, passa toute sa vie à explorer l'univers de la culture religieuse du Mexique d'avant Cortès. Le fameux *Codex florentino* donne clairement à voir l'horreur et l'admiration, la répulsion et l'attrait de plus en plus fort qui se disputèrent son cœur. Sa curiosité passionnée et cette fascination le firent entrer très avant dans cet univers de forces mythiques qu'il découvrait au Mexique. Forces terriblement réelles, échappant à tout contrôle des armes des conquérants, pénétrant très profondément tous les aspects de la vie mexicaine. Ces populations si profondément religieuses paraissaient « totalement autres » par rapport à sa propre vision du monde. Impossible de les faire entrer dans les schèmes de pensée des Espagnols, dans leur logique ou leur spiritualité. A tous les sens du terme, elles étaient « totalement autres », ce qui à la fois horrifiait et fascinait Bernardin. Même lorsqu'il dénie toute valeur aux croyances mexicaines, on dirait qu'il s'aperçoit du côté limité, incomplet, de ses propres façons de voir : comme si, pour atteindre le mystère de la destinée humaine, il fallait passer par l'intelligence de cet univers mythique. Même s'il voyait ce monde sous le signe d'une opposition totale au sien, l'effort de toute sa vie pour faire revivre et présenter aux générations futures la vision du monde des Nahuatl mexicains préparait la voie au métissage culturel et religieux du Mexique et même, en un sens, de toute l'Amérique latine.

III

Prémices culturelles

L'Amérique latine venait à peine d'être conquise et colonisée. Ce fut le choc de deux univers humains avec des conséquences sans précédents pour l'avenir de l'humanité. Les effets d'une telle rencontre

se traduisirent par un phénomène culturel complexe, profondément mystérieux et incroyablement puissant : des êtres de races différentes sont attirés les uns vers les autres en dépit du mépris porté aux fruits de telles unions. Peut-être le métis ou le mulâtre représente-t-il le vivant souvenir de la suprême victoire des vaincus et de la défaite de leurs vainqueurs ; car c'est l'enfant qui sur la longue durée supplantera ses parents et la culture de la mère l'emportera à la longue sur celle des pères, les conquérants, même si elle se transforme dans l'aventure. Vainqueurs et vaincus sont attirés les uns vers les autres, sexuellement et spirituellement, mystérieusement, puissamment, de mille façons qui toutes les poussent à mettre en pièces les frontières corporelles et spirituelles de leur propre race et culture, pour ensemble donner le jour à un nouveau corps, animé d'un nouvel esprit, d'une âme collective s'exprimant dans de nouvelles formes de religiosité. Le métissage qui a produit l'Amérique latine a été une aventure difficile, douloureuse, mais elle a conduit à une nouvelle *raza* inter- et multiraciale. Aurait-ce été là une des voies de Dieu pour briser les barrières de nos divisions de races, de cultures, de religions ?

Le modèle espagnol

Métis et mulâtres savent bien ce qu'ils ne sont pas, mais ils ne savent pas ce qu'ils sont. Rien d'étonnant s'ils cherchent à s'identifier à ceux qui passent pour les bonnes gens respectables de la société nouvellement établie : les puissants qui ont mené la conquête. Mais alors ils n'ont pas le choix, ils ne peuvent que rejeter leur ascendance maternelle, synonyme de faiblesse, d'infériorité, d'indésirable. Toute la dynamique sociale, y compris le langage religieux et l'imagerie des missionnaires, martèle sans cesse la supériorité de la culture de la catholicité espagnole, seule manière d'être vraiment un homme.

Pour ces métis qui venaient de voir le jour, le conquérant blanc, l'Espagnol, apparaissait comme le seul modèle d'humanité valable. Pas moyen d'être vraiment civilisé si on n'adoptait pas son genre de vie, sa langue, ses coutumes, ses valeurs et sa religion. Une image entièrement nouvelle de ce que tous reconnaissent comme quelqu'un de bien, de respectable et de beau, a fait irruption dans leur façon de voir et s'est imposée à eux. Pour devenir vraiment des hommes, il leur fallait reproduire ce modèle. Aussi leur plus cher désir a-t-il été de ressembler à leurs pères espagnols, et ils se sont efforcés de les imiter

en tout, y compris en exploitant les indigènes et en abusant de leurs femmes. Ils ont appris à mépriser leur indianité, source de leur statut réputé inférieur dans la société, et ils se sont même révélés de pires oppresseurs pour les indigènes que les Européens. Les enfants des victimes de la conquête ont été les premiers à faire durer et à rendre pire la cruauté de la nouvelle société naissante. Triste destin que d'être de si bons élèves de leurs pères pour apprendre d'eux méchanceté et oppression.

Du même coup, tout ce qui relevait du monde des vaincus, des Indiens, apparaissait comme inférieur et à éviter. Le métis ne désirait qu'une chose : être légitimé aux yeux de son père, l'Européen ; tout ce qu'il y avait d'indien en lui lui faisait honte : la couleur de sa peau, la langue, les coutumes et traditions.

Admettre ce que l'on est

Tout cela a suscité la dichotomie profondément enracinée qui caractérise la personnalité latino-américaine : au niveau conscient, nous voulons être des Européens, alors que, au plus intime de notre chair et de notre cœur, nous savons bien que nous sommes tout différents ; car l'âme de notre culture est bien plus indienne qu'européenne, mais jusqu'ici, nous ne l'avons jamais admis. Quelle lutte pour arriver à nous libérer de cette prison de l'eurocentrisme où s'est enfermé notre passé ! Cette libération ne fait que commencer, sur plusieurs plans. Oppression et domination économiques assurément, mais d'abord et plus profondément culturelles, nous ont amenés souvent à la conviction que notre héritage maternel sous toutes ses formes était laid, rétrograde, étranger à la civilisation et donc à éviter à tout prix. D'ailleurs, ceux qui tenaient en main l'économie avaient aussi le contrôle des moyens de communication et ils continuaient de présenter leur propre univers néo-européen comme l'unique type de culture, le seul vraiment humain. Ainsi nous désirions de toute force être ce que nous n'étions pas et nous redoutions au plus haut point de nous accepter tels que nous étions. Essayant de devenir ce que nous ne pourrons jamais être, nous avons manqué de développer ce que nous sommes réellement. Mais un nouveau commencement radical est en train de se produire : de notre passé et de notre présent, de nos sources indigènes et africaines, de nouvelles forces vives sont en train de jaillir.

Au Mexique, nous étions extraordinairement fiers de notre "mexicanité", entendue comme un déni de nos racines indiennes et espagnoles. Ce n'est que tout récemment que nous nous sommes mis à assumer notre double héritage en toute fierté et à nous affirmer comme un peuple métisse. Nous avons commencé à nous réclamer consciemment de toutes nos racines, cessant de nous définir négativement pour nous affirmer comme un nouveau type issu d'ancêtres aussi bien peau-rouge que noirs ou blancs, qui est aujourd'hui tout simplement « nous ». Mais nous ne faisons que commencer et nous trouvons beaucoup d'obstacles sur notre route, dont le moindre n'est pas l'incessante attaque de la culture occidentale nord-américaine : la moderne invasion culturelle, l'actuelle colonisation de la planète.

IV

Prémices religieuses

La violence de la conquête ne fait pas de doute, mais la pire violence fut celle des missionnaires. Non qu'ils aient voulu détruire les indigènes ; au contraire, ils les ont défendus, parfois jusqu'au sacrifice de leur vie. Mais le zèle qu'ils ont mis à arracher et à détruire les religions indigènes ne pouvait qu'aboutir à détruire l'âme collective de ces peuples. Privés de leur religion, plus rien n'avait de sens pour eux ; perdue leur symbolique religieuse, qui était leur bien commun, ils ne pouvaient que mourir en tant que peuple. Si les missionnaires s'étaient contentés de christianiser leur religion au lieu de chercher à la remplacer totalement par le christianisme latin, l'histoire eût été tout autre. L'entreprise de destruction au bénéfice du christianisme a été un vrai désastre ; heureusement qu'elle n'a pas totalement réussi.

Une synthèse vivante

Rien d'étonnant à ce que, dans le concert de lamentations des années qui suivirent la conquête, nous entendions les Indiens vaincus supplier les missionnaires de les laisser mourir : « Vous avez tué nos guerriers, détruit nos villes, pris nos femmes, et maintenant vous nous dites que nos dieux ne sont que de faux dieux. Si c'est vrai, alors laissez-nous mourir, car nous n'avons plus de raisons de vivre. » Les

missionnaires ont échoué : ils ont détruit les temples, brûlé des bibliothèques entières de livres où s'exprimait l'antique sagesse de ces peuples, mais ils ne sont pas arrivés à trouver l'accès à l'âme indigène. C'était sous les cendres de nos villes et de nos temples dévastés que se cachaient les fondations de notre culture, de sa profonde et antique façon de s'exprimer dans la religion ; et cela nous est resté caché jusqu'à ce que la quête de notre identité, de nos titres de légitimité, quête attisée par le vide actuel, nous reconduise jusqu'à nos origines.

Petit à petit, ces peuples ont accepté l'Evangile et créé leur propre synthèse religieuse qui s'exprime, à travers toute l'Amérique latine, dans la religion populaire. Ils ont entendu et accueilli l'Evangile selon leurs propres catégories d'imagination et de pensée, et ils ont peu à peu formulé une synthèse religieuse qui ait sens pour eux. Ils ont combiné l'imagerie et les rituels ancestraux avec ce qu'ils ont reçu des missionnaires, et ils ont ainsi donné naissance à une nouvelle tradition religieuse, à la fois indigène et chrétienne occidentale.

Aujourd'hui, ces rites et ces traditions ont leur force, leur dynamisme propres. Le clergé n'en est pas exclu nécessairement ; mais, comme Jean Meyer l'a bien montré dans son étude classique sur la religion mexicaine, cette religiosité originale poursuit sa route, que ce soit avec le clergé, en dehors de lui ou malgré lui. La masse du peuple a bel et bien accueilli le message chrétien, et je suis persuadé qu'il a une foi profondément évangélique et vivante, laquelle s'exprime dans les pratiques et les croyances qui lui sont propres, mais pas, d'ordinaire, dans les rites officiels des clercs.

La manifestation la plus évidente et la plus saisissante de cette synthèse religieuse se rencontre dans la dévotion traditionnelle à Notre-Dame de Guadalupe, dont l'origine remonte à 1531. C'était le moment où un désir collectif de mort s'emparait des populations conquises. La Vierge se présenta elle-même comme la mère de tous les habitants du pays – la mère peau-rouge qu'avaient rejetée ses enfants métis se manifestait comme la mère commune à tous et, le temps passant, elle allait être vénérée comme la mère et la souveraine des Amériques ! La mère reniée se transforme en mère vénérée et chérie. Le message comme l'image de Notre-Dame de Guadalupe donnent à voir une synthèse cohérente de deux symboliques religieuses, celle du christianisme latin et celle des indigènes. A la fois européenne et indienne, elle adresse fondamentalement le même appel aux uns et aux autres :

elle est la mère de tous ceux qui découvrent l'amour et prennent la défense de tous ses enfants sans exception. Les Indiens répondirent immédiatement à son appel de lui « bâtir un temple », et l'Eglise officielle, au début fort hostile, en vint petit à petit à la reconnaître. Et le Pape estime aujourd'hui que le seul chemin pour rejoindre les Amériques, c'est de passer par Notre-Dame de Guadalupe. N'est-on pas en train de construire une chapelle en son honneur dans la Basilique Saint-Pierre de Rome ? Pour bien des Mexicains, elle est la femme de l'Apocalypse (Ap 12) qui souffre les douleurs de la parturition d'un nouvel enfant. Guadalupe est à la fois l'origine et le symbole de la nouvelle Eglise des Amériques : ni une Eglise étrangère qui règnerait sur elles, ni non plus une religion non chrétienne simplement habillée d'oripeaux chrétiens.

Une théologie qui reste à faire

Tout comme l'Amérique latine n'est pas exactement une race et une culture totalement neuves, de même donne-t-elle une magnifique expression, vibrante, vivante, d'une chrétienté authentique mais nouvelle. Bien sûr, on pourrait objecter que cette jeune chrétienté pleine de dynamisme n'est qu'un pâle syncrétisme. Ce fut peut-être le cas au commencement, les indigènes costumant leurs vieilles idoles en statues espagnoles. Mais au fil des ans, il s'est produit un dialogue très profond entre les deux religiosités, si bien que nous sommes aujourd'hui en présence d'une tradition qui est à la fois vraiment chrétienne et vraiment indigène, non pas une superposition d'une foi sur l'autre, mais une véritable synthèse qui enrichit l'une et l'autre. La meilleure expression de cette synthèse est encore Notre-Dame de Guadalupe, qui allie si parfaitement l'antique iconographie de Tonanzin avec celle de la Vierge Marie pour donner une icône cohérente de la Mère de Dieu qui est aussi notre mère, la mère de tous les habitants de ce pays.

C'est ce christianisme du Peuple de Dieu en Amérique latine qu'il faut maintenant explorer théologiquement. De façon générale, on peut dire que les théologiens en sont encore à imposer les cadres de la réflexion théologique occidentale à la foi vivante du peuple, plutôt qu'à construire leur théologie à partir des réalités de foi qui sont celles de l'Amérique latine. C'est la forme prise actuellement par la conquête,

avec son cortège de destruction et d'oppression. L'univers religieux latino-américain a un besoin urgent de théologiens ; non d'experts occidentaux qui viendraient le juger, mais de gens capables de faire une théologie sérieuse à partir de notre univers culturel et religieux, avec critique et créativité. On est en train de prendre un bon départ, mais un long chemin reste à faire.

500 ans ! Ce n'est qu'un petit début dans le devenir des peuples. L'Amérique latine est jeune, pleine d'espoir et de vie. L'avenir demeure toujours imprévisible, mais nous sommes pleins d'espérance en la résurrection d'une vie nouvelle. Nous sommes une nouvelle race, un nouvel esprit, une nouvelle culture, une nouvelle Eglise. Nous sommes en train de découvrir tout ce que nous avons d'unique, nous voici en train de forger un avenir neuf. Ce n'est qu'un début.

Virgil ELIZONDO
Traduit de l'américain par Bruno Carra de Vaux

Ignace BERTEN

Coupables pour la « destruction des Indes » ?

Réflexions éthiques et théologiques

C'est avec une émotion contenue et une passion perceptible qu'il nous est parlé de la « destruction des Indes » et de la culpabilité de l'Europe. La conquête fut une histoire de violence : ses conditions et ses acteurs l'expliquent. Mais elle fut aussi l'occasion d'un débat d'une haute dignité et d'une grande honnêteté en Espagne. Sans doute, les missionnaires, défenseurs des Indiens, ont-ils contribué eux-mêmes à l'anéantissement d'une civilisation. Nous n'avons point à les accuser, mais à devenir lucides sur les effets de nos actions, fussent-elles généreuses, forts de l'espérance qui anima alors ceux qui réussirent à rendre moins inhumaine la conquête.

1492 : « Découverte » de l'Amérique = Christophe Colomb = l'Espagne » : équation rapide. Le reste de l'Europe semble être un observateur extérieur de cette histoire. La « Légende noire » élaborée aux Pays-Bas, mais surtout diffusée par la Grande-Bretagne au XIXe siècle, a renforcé cette identification. Et pourtant, tout le monde sait bien que 1492 est le début de la mise en place de la relation de colonisation qui concerne l'ensemble de l'Europe occidentale et l'ensemble du continent américain. On sait que la conquête n'a nullement été le seul fait de l'Espagne : l'Angleterre, puis la France, atteignent l'Amérique du Nord dès 1497 ; le Portugal commence la conquête du Brésil en 1500. On sait aussi que cette relation a été particulièrement destructrice pour toutes les populations amérindiennes : la brutalité de ce choc est évoquée par Las Casas dans sa *Très brève relation de la destruction des Indes.*

Un fait : il n'y a eu de véritable débat éthique, politique et théologique sur la légitimité de la *conquista* et de ses méthodes qu'en Espagne. Ce débat constitue sans doute l'un des investissements intellectuels majeurs de l'histoire de l'Occident chrétien, par la qualité et la pertinence du travail philosophique, juridique et théologique qu'il a suscité. Mais l'Europe civile et religieuse est restée entièrement étrangère à ce débat. Le concile de Trente (1545-1563) l'a entièrement ignoré : pas un mot sur l'Amérique. La question éthique du rapport colonial, de la destruction des autonomies politiques, de la servitude imposée avec toutes ses violences, de la spoliation des terres et des richesses, semble ne pas s'être posée au-delà des frontières de l'Espagne. Ni la question théologique du rapport entre mission ou évangélisation et conquête. Ni la question de l'esclavage... La Révolution française, par la voix de Condorcet et de l'abbé Grégoire, soulèvera la question de la liberté des esclaves : il y aura alors un bref débat à l'Assemblée nationale, mais on s'empressera de l'étouffer : face aux intérêts économiques (le sucre des Antilles), les principes – si universels soient-ils dans leur proclamation – ne tiennent pas.

En 1492, personne ne pouvait être vraiment conscient de ce qui se jouait alors : le commencement de la structuration du monde en un espace unique au profit de l'Europe, l'Asie restant cependant un peu plus à l'écart de la dépendance. L'Europe a construit une bonne part de sa puissance économique au détriment des autres continents, des autres peuples. Cette histoire relue à distance ne peut cacher sa violence.

Une responsabilité éthique

Si on ne peut honnêtement « célébrer » 1492, il importe de le commémorer. Mais comment ? Essentiellement en reconnaissant et en disant la violence. Violence native, peut-on dire. Comment la « rencontre » des populations découvertes aurait-elle pu ne pas être violente quand on sait que, pendant toute la période de découverte et de conquête, les contingents européens étaient composés exclusivement d'hommes ? Dès le premier voyage, suite à un accident survenu à l'une des caravelles, une petite garnison a dû être laissée par Colomb sur l'Ile Espagnole (Saint-Domingue) : il n'a pas fallu longtemps pour que ces hommes s'emparent de femmes indiennes. Les femmes indiennes ont été les premières victimes des hommes européens, et cela pendant

bien longtemps. Comment la conquête aurait-elle pu ne pas être violente, quand, dès le deuxième voyage, il y a un contingent proprement militaire, essentiellement composé de soldats et mercenaires démobilisés de la *reconquista* contre les Arabes, rêvant de nouvelles aventures guerrières ? Comment la conquête aurait-elle pu ne pas être violente, quand, dès le troisième voyage et en raison du trop petit nombre de volontaires, il est proposé aux criminels de droit commun de commuer leur peine contre un enrôlement pour la colonie ? Dès avant 1500, des populations sont transplantées par la force sur les Iles, pour remplacer la main d'œuvre défaillante. Et dès 1502 est introduit l'esclavage noir reposant sur la razzia dans le continent africain.

Violence voulue en tant que telle ? Violence programmée ? Non sans doute. Certes, parmi les conquistadors, il y a eu des violents et des cyniques ; ils ne l'étaient certainement pas tous. Et l'immense majorité des Européens ne savait pas ce qui se passait là-bas, ou ne s'y intéressait pas. L'or et l'argent venaient irriguer les veines de l'économie européenne, tandis que, selon l'expression d'Eduardo Galeano, l'Amérique, les veines ouvertes, en devenait exsangue.

Plus dramatique encore : combien de missionnaires généreux sont partis là-bas, parce qu'ils voulaient le bien des Indiens et qu'ils étaient prêts à mourir pour cela ? Mais ils ont tout mis en œuvre pour détruire les religions indiennes parce qu'ils les considéraient comme une expression d'idolâtrie. De ce fait, ils ont aussi contribué à la mort indienne, en anéantissant la culture dont vivaient les populations.

Comment aujourd'hui porter un héritage aussi lourd ? D'abord en essayant de trouver un langage juste pour dire le passé. L'arrivée des Européens a signifié pour le monde indien un véritable cataclysme démographique. La cause principale de la mortalité des populations indiennes a été le choc microbien (ce qui ne permet en aucune manière de minimiser la violence de la conquête et de la domination). L'explosion des maladies importées d'Europe n'a été voulue par personne. Il n'y a pas plus de responsables de cette catastrophe qu'il n'y en a eu pour la peste noire, venue d'Asie, et qui, entre 1347 et 1375, a probablement fait 25 millions de morts en Europe.

La conquête exclusivement masculine avec sa violence contre les femmes n'a pas été voulue en tant que telle, mais elle est largement à l'origine du machisme latino-américain. On n'a pas pensé non plus

la violence potentielle contenue dans l'envoi de mercenaires démobilisés et de criminels libérés. On n'a pas pensé ni voulu la violence de l'agression culturelle.

D'où vient cette violence ? Très largement, d'une certaine vision du monde. On était habité par un point de vue unique, l'Europe étant au centre de tout. La souveraineté universelle, l'appropriation des biens, la supériorité de la civilisation européenne et de la foi chrétienne : tout cela allait de soi. L'autre n'était pas reconnu comme un égal, il n'était pas reconnu dans sa différence positive et légitime. Et l'attrait de l'or était un moteur puissant et aveugle, tant pour les individus que pour les nations. On partait là-bas pour s'enrichir vite et à bon compte ; les compagnies maritimes et les banquiers finançaient des expéditions qui devaient rapporter ; les souverains étaient sensibles au sort de leurs nouveaux sujets, mais les intérêts politiques et économiques finissaient par prévaloir sur les exigences du droit. L'autre, l'Indien ou l'Africain, était en dehors du champ de préoccupation. Quand se conjuguent les intérêts économiques, le sentiment de supériorité culturelle et religieuse, l'ignorance de l'autre, les effets sont meurtriers.

Relire la violence de cette histoire, en déceler les mécanismes, mettre au jour les aveuglements qui la traversaient, reconnaître les intérêts qui y étaient à l'œuvre, tout cela n'a de sens que comme question pour nous aujourd'hui. Question pour nous : faire le procès de l'Européen du XVIe siècle n'a en soi pas beaucoup d'intérêt. S'accuser soi-même, parce qu'on bénéficie aujourd'hui de la violence qui a profité à nos ancêtres, cela n'a pas de sens. Il importe d'ouvrir les yeux lucidement sur le passé de notre histoire : vu à distance, il se révèle davantage dans sa réalité, largement cachée à ses contemporains, malgré les esprits lucides qui l'ont analysée avec perspicacité et pertinence (Las Casas et ses compagnons, l'école de Salamanque) ; ouvrir les yeux sur ce passé éclaire notre présent et nous permet, si nous le voulons, de voir autrement ce qui se joue aujourd'hui. Là est le sens.

L'histoire est ce qu'elle a été : on ne peut la refaire ; on ne restaurera pas non plus un passé détruit. Mais regarder avec courage le passé dans son caractère dramatique peut éviter de le répéter. Bien mieux que les Européens de l'époque, nous avons aujourd'hui les moyens de voir et de savoir ce qu'il en est du jeu des intérêts économiques et politiques, des impérialismes culturels ou religieux. En-

core faut-il vouloir le voir, malgré le jeu mystificateur de tant de grands médias. Il est beaucoup question de la dette du tiers monde. Relire l'histoire inverse, sans nul doute, le sens de la dette. Le rapport à l'Amérique latine et plus généralement au tiers monde est profondément inégal et violent ; il est marqué par une dette inverse : en reconnaissant ce fait, on se met dans les conditions de la responsabilité éthique, on se situe au lieu à partir duquel commence à devenir pensable la volonté politique de pratiques différentes.

Un sens évangélique

Cette histoire nous invite aussi à une relecture théologique.

Les Espagnols et les Européens du XVIe siècle n'étaient ni plus méchants, ni plus violents, ni plus rapaces que nous. Ils nous sont semblables. Il y a eu le mépris de l'autre, le vol organisé, la violence sauvage. Il y a eu beaucoup d'aveuglement, beaucoup d'inconscience, mais aussi des générosités, des efforts énormes de vérité et de lucidité. Une histoire mêlée comme la nôtre. Et sur cette histoire, le jugement et la lumière de l'Evangile : à la fois la terrible parabole du riche qui festoie et qui est irrémédiablement condamné pour avoir ignoré le pauvre Lazare ; et la parole de Jésus sur la croix : « Père, pardonne-leur, ils ne savent pas ce qu'ils font ». Ne jamais se résigner à l'ignorance meurtrière et, en même temps, oser croire qu'il y a pardon, malgré la violence, espérance possible, chemin possible de conversion, c'est-à-dire d'une autre pratique qui passe par la justice et la solidarité (voir l'image de Zachée).

Le XVIe siècle espagnol est aussi porteur du témoignage évangélique et prophétique : tout à la fois dénonciation et protestation, solidarité concrète, travail d'analyse et d'information, travail juridique et théologique. Il y eut alors de grandes figures de croyants, sensibles à la souffrance et à la dignité humaines, libres et forts, audacieux dans la remise en cause de leurs propres évidences et dans la relecture du sens même de leur foi, tenaces et persévérants dans leur combat. Et cependant, à distance, il apparaît bien qu'ils n'ont pas eu raison de la colonisation et de ses violences qu'ils ont combattues. Localement, ils ont pu alléger la souffrance, améliorer un peu la condition indienne ; ils ont fait progresser le travail du droit ; ils ont quelque peu désabsolutisé la prétention intolérante du christianisme (« Hors

de l'Eglise pas de salut »)... Mais malgré eux et contre eux, le système de soumission et d'exploitation des autres peuples s'est bien mis en place. Alors, leur combat a-t-il été vain ? Vain le combat de Gandhi, de Martin Luther King, de Helder Camara et de tant d'autres ? Quand Jésus meurt sur la croix, le Temple et l'Empire sont toujours en place ; selon toutes les apparences, ils triomphent. Et pourtant, nous osons croire que Dieu était du côté de Jésus.

L'efficacité historique de Las Casas et de ses compagnons, celle de Vitoria et de l'école de Salamanque sont bien modestes et faibles à côté de la mise en place efficace du système colonial au plan économique et politique. Ils ont pourtant eu raison de ne pas se résigner, de mettre en cause ce processus qui, de toutes parts, les a dépassés. Le vrai sens humain se trouvait de leur côté. La résurrection de Jésus nous signifie que, s'il y a un Dieu, c'est là qu'il était à l'œuvre.

Nous n'avons pas à chercher comme preuve ou motivation de l'engagement solidaire une efficacité visible qui serait plus puissante que le système en place. Il nous faut renoncer à nos propres rêves de toute-puissance en renonçant, à partir de Jésus, à l'image d'un Dieu tout-puissant : il nous est seulement possible de symboliser dans la réalité d'une pratique très limitée le sens et la valeur de la dignité de toute personne humaine, de tout peuple, à commencer par les plus pauvres et les exclus. La fécondité de ce choix porteur de sens est d'un autre ordre que celui de l'efficacité statistique. Croire en cette fécondité non mesurable n'enlève rien à la responsabilité qui cherche à rendre l'action efficace : il s'agit bien d'améliorer le sort des pauvres, d'assurer une meilleure reconnaissance de leurs droits, une plus juste distribution des biens, etc., et de chercher les moyens les plus efficaces pour le faire. Mais il faut pouvoir le faire avec modestie et humilité, en sachant que personne n'a réellement la maîtrise de l'histoire. La volonté de maîtrise totale conduit au totalitarisme, elle est destructrice, parce qu'elle nie, par les moyens mis en œuvre, l'objectif déclaré d'un monde de justice et de liberté.

Au XVIe siècle, il s'agissait bien de mettre tout en œuvre pour assurer le droit réel des Indiens ; cet objectif n'a pu être atteint, mais cette lutte a sauvé la conquête de la totale inhumanité ; elle a été signe de ce que l'espérance reste possible, annonce de ce que la lutte pour la dignité humaine de tous, aujourd'hui et toujours, est porteuse de sens. Dans ce creuset de solidarité, de courage, de lucidité, de

ténacité, Dieu continue à dire sa présence à notre histoire et à promettre son Royaume.

Des missionnaires sont partis d'Europe il y a cinq siècles pour évangéliser les Indiens du Nouveau Monde. Généreux et pleins d'abnégation, sensibles à la souffrance de l'autre, profondément religieux et croyants, beaucoup ont cependant contribué à détruire les cultures indiennes, sans aucunement se rendre compte de ce qu'ils participaient ainsi à l'œuvre de mise à mort de ces populations. Les Indiens ont cherché à comprendre le cataclysme dont ils étaient victimes : la violence et la puissance de l'envahisseur, la violence insensée de la maladie. A partir de leurs propres traditions religieuses relues, certains ont interprété ce malheur comme une défaite de leurs propres dieux face au dieu des blancs. Nombre de missionnaires ont surenchéri sur cette relecture, en en faisant une sorte de preuve de la supériorité du christianisme. Mais quel dieu annonçaient-ils ainsi ? Ce dieu de violence pouvait-il être celui de Jésus-Christ, et cela d'autant plus qu'il était celui que nommaient les conquérants avides d'or ? Renvoi à une question fondamentale pour nous-mêmes : les motivations collectives qui meuvent notre société occidentale, d'une part, les représentations que nous nous faisons de Dieu, d'autre part, ne sont-elles pas des idoles destructrices de l'autre ? D'où la constante nécessité d'un travail de la foi sur elle-même, dans la critique de ses propres représentations, avec pour critère dernier : l'image de Dieu que nous présentons est-elle porteuse de mort pour l'autre ou porteuse de vie ?

Enfin, dernière réflexion. Las Casas faisait remarquer que le premier et le plus grand miracle de l'Amérique était le fait qu'il y ait des Indiens chrétiens : malgré la violence de la conquête, l'Evangile leur a parlé ; il a parlé à travers d'humbles témoins qui certainement n'étaient pas parfaits, pas indemnes de tout esprit colonial de supériorité. Mais ces hommes ont pu manifester simplement un amour désintéressé et courageux pour ceux qu'ils reconnaissaient comme des frères. Et l'Evangile est passé. Aujourd'hui par son témoignage et ses martyrs, l'Amérique latine nous évangélise. Fécondité extraordinaire de cette tradition et de l'Esprit dont elle est porteuse, force libre qui continue à agir et à faire vivre au-delà même des limites de ceux qui en sont les témoins. Cette histoire de l'Evangile, il nous est donné de la continuer, à partir de l'Europe qui est la nôtre : dans l'Esprit qui nous dépasse et dont cependant nous sommes appelés à être porteurs.

Ignace BERTEN

Daniel GILBERT

Chronique indienne pour un cinquième centenaire

En ce cinq centième anniversaire de 1492, vont défiler sous nos yeux nombre d'images, d'articles, de films et de livres sur les Indiens d'Amérique. Nous voudrions saisir au vol quelques-uns de ces témoignages et leur faire exprimer, si possible, ce qui s'est réellement passé, parmi les Indiens au XVIe siècle, ce qui se passe probablement encore, parmi les exclus du monde d'aujourd'hui. Voici donc un choix d'ouvrages qui devraient nous aider.

1. Gustavo GUTIERREZ, *Dieu ou l'or des indes occidentales. Las Casas et la conscience chrétienne. 1492-1992,* Cerf, 1992, traduit de l'espagnol par Lucile et Martial Lesay.

2. Philippe LÉCRIVAIN, *Pour une plus grande gloire de Dieu. Les missions jésuites,* Gallimard, 1991.

3. Charles ANTOINE, *Pour l'honneur de mes frères. Témoignages chrétiens d'Amérique latine (1968-1992),* Karthala, 1991.

4. Ignace BERTEN, René LUNEAU, *Les rendez-vous de Saint-Domingue. Les enjeux d'un anniversaire. 1492-1992,* Centurion, 1991.

5. Tzvetan TODOROV, *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre,* Seuil, 1982.

I

Bartolomé de Las Casas vu du Pérou

Beaucoup de livres ont été écrits sur Bartolomé de Las Casas mais aucun, à notre connaissance, du point de vue des Indiens ! Apologètes et détracteurs de Las Casas parlent aussi de l'Indien, dans la

mesure où il répond à leurs catégories philosophiques et théologiques, à leurs conceptions de l'Eglise, de l'Espagne, de la guerre juste ou du droit naturel. Mais leur point de vue est celui de ce côté de l'Océan. Ils s'occupent de faire de Las Casas un saint ou un colonialiste, mais l'Indien ne leur sert qu'à faire ressortir ses qualités ou ses défauts.

Le point de vue de Gustavo Gutierrez est autre. Il est même totalement opposé à cela puisqu'il observe Las Casas depuis le Pérou, essentiellement sur la base d'un document péruvien, qu'il analyse en Péruvien et qui est certainement ce qui a été écrit de plus fort contre Las Casas. Le *Parecer de Yucay,* rédigé par un frère ennemi de Las Casas vivant au Pérou, cousin du Vice-Roi, s'emploie à discréditer le dominicain auprès de Charles-Quint. Mais aussi, il révèle assez exactement, à partir des circonstances du Pérou, les difficultés de mises en œuvre des idées de Las Casas sur l'abolition de l'*encomienda.* En se situant ainsi dans le cadre même du drame de conscience de Las Casas, Gustavo Gutierrez en manifeste d'autant mieux la portée évangélique et pastorale. Surtout, il s'exprime sur Las Casas et les Indiens en termes nettement plus convaincants qu'aucun traité historique occidental.

La « mort avant terme » à laquelle l'Indien est soumis en toute impunité, est ce qui met en route Las Casas pour une conversion qui durera toute sa vie. Mort injuste et odieuse, expliquant pour lui tout le reste. Car, dans la logique de la conquête, l'Indien n'a de place que comme esclave ou comme cadavre. L'auteur du *Parecer de Yucay* le savait bien, qui accusait Las Casas d'être un homme isolé, utilisant le mensonge (non pas l'erreur), parlant de ce qu'il ignore, n'ayant jamais mis les pieds au Pérou (le bateau, il est vrai, avait échoué au Nicaragua !), faisant courir au Roi le risque de livrer l'Amérique aux cultes idolâtriques, s'il en retirait ses soldats. C'est en approfondissant les raisons du massacre, auquel il attribuera prophétiquement la dimension de génocide, que Las Casas se fera toujours plus radical, avec un seul cri à la gorge, celui de la libération des Indiens.

Plus qu'aucun autre, il souffre du mépris dont ceux-ci sont l'objet. Il découvre leur splendeur. La justification donnée par le document de Yucay à la conduite des *conquistadors,* est que si Dieu a mis de l'or en Amérique, c'est pour que l'Espagnol y trouve au moins quelque satisfaction, après avoir civilisé les sauvages. Non sans humour, il rappelle la théorie de la « belle blanche » qui n'a pas besoin

de parures pour séduire, étant simplement belle, tandis que la « vilaine indienne » aux yeux chassieux a besoin de faire étalage de l'or, pour qu'on se décide à s'intéresser à elle. Ainsi, ce n'est pas pour eux-mêmes qu'on les conquiert et qu'on les tue, c'est pour leurs mines d'or. Et Las Casas de reprendre les paroles de saint Augustin, à la joie des Indiens, si tant est qu'elles leur soient parvenues : « Si donc doit aller au feu éternel celui auquel le Christ a dit : " j'étais nu et tu ne m'as pas vêtu", quelle place occupera dans le feu éternel celui auquel il dira : " j'étais habillé et tu m'as retiré même ce que j'avais sur le dos " (*Del único...*, GG, p. 143).

C'est dans la victime de ce crime que Las Casas en vient à reconnaître le Christ flagellé, non pas au sens analogique ou allégorique, mais par expérience. Voilà, au dernier chapitre du livre de Gutierrez, l'un des sommets des écrits de Las Casas, qui le place au-dessus des mystiques, des théologiens, des juristes de son temps, parce qu'il est allé au fond de la souffrance de l'Indien et a reconnu en lui le Christ crucifié. Le livre, nous l'avons dit, ne se réfère qu'au cadre de l'action de Las Casas, mais c'est ainsi qu'il nous parle le mieux des Indiens.

On peut certes reprocher à Las Casas de n'avoir jamais mis en cause le système colonial, d'avoir réagi un peu tard à l'apport d'esclaves noirs, ce dont il se repent d'ailleurs explicitement, d'avoir acquiescé à l'installation de l'Inquisition en Amérique. Disons que, comme homme du XVIe siècle, utilisant à fond son droit de prophétie, il en a dit plus sur le mal de son temps que nous n'en oserions dire sur le nôtre, avec toutes nos libertés démocratiques. C'est à notre avis le grand mérite de ce livre de Gustavo Gutierrez, de nous ouvrir non seulement au drame de conscience de Las Casas, mais aussi à celui des Indiens dont il a su, en son temps, recueillir les larmes.

II

A propos des réductions du Paraguay

Au moment de la mort de Las Casas en 1566, l'institution de l'*encomienda* est tout de même moribonde. Les Indiens, une fois baptisés, le système ne se justifiait plus. Devenus vassaux du roi catholique, ils ne devaient plus être traités comme esclaves. Les ordonnances

de Charles-Quint pour modérer l'*encomienda* avaient abouti à ces sortes de hameaux de travail appelés *doctrinas,* où l'Indien recevait un supplément de catéchèse, tout en restant à la disposition de l'Espagnol, pour les travaux de la mine ou des plantations. En fait, le climat social s'était alourdi et la grande préoccupation de l'Eglise locale n'était plus l'évangélisation des Indiens, mais l'« extirpation des cultes idolâtriques ». Religieux mendiants, et dominicains parmi eux, étaient souvent passé au service de l'Inquisition.

A leur arrivée au Pérou en 1568, les jésuites ne se laissent pas séduire par la tâche d'« extirpation ». Du fait de l'humanisme qui caractérisait déjà leur vocation, ils s'intéressent aux *doctrinas* où ils ne manquent pas de retrouver certaines coutumes incaïques d'organisation du travail. Ils croient pouvoir y puiser les principes d'un engagement nouveau au service des Indiens, selon les principes de Las Casas, tout en tenant l'*encomendero* à distance.

Ils créeraient avec les Indiens des espaces de liberté, où ceux-ci pourraient travailler en paix et organiser leur défense eux-mêmes, contre les anciens *encomenderos* et les pillards venus du Brésil appelés *mamelucos.* Ils vivraient en communauté selon leurs propres lois. Pourquoi ne pas s'inspirer alors de tentatives existantes, dans la ligne des jésuites d'Asie ou des franciscains du Mexique ? Prenant alors modèle sur les *doctrinas,* ils fondent les « réductions », du nom des retranchements militaires des anciens Romains. Faisant appel aux Indiens du Guayra, en plein cœur de l'actuel Brésil, et non plus aux Incas du Pérou, ils recrutent les premiers volontaires des Missions. A la limite imprécise des deux empires, ils fondent ce que l'on appellera plus tard les républiques Guaranis. La première, dédiée à saint Ignace, naît en 1609, sur les rives du Rio Parana.

Ph. Lécrivain, dans *Les missions jésuites,* n'a nullement l'intention de traiter particulièrement les réductions du Paraguay. Mais en les situant dans la conjoncture ecclésiale de l'époque, il est amené à rendre compte de la situation des Indiens. C'est pourquoi nous choisissons son ouvrage comme l'un de ceux qui peut le mieux introduire au problème de la mission de l'Eglise en Amérique latine. Dans la ligne de notre chronique indienne, nous estimons que les missions jésuites ont beaucoup à nous dire.

Car les missions du Paraguay sont un temps fort de l'histoire d'Amérique, mais aussi une prouesse de l'esprit missionnaire. Dans

ce creuset d'humanité sont éclos non seulement un artisanat, mais aussi un art, une musique, une architecture, que l'on peut encore admirer. Non seulement des cultures se sont rapprochées, se sont respectées, mais elles ont fusionné au point de devenir quelque chose de nouveau et de meilleur. Une sorte de « sur la terre comme au ciel », comme on n'en verra jamais plus sur le sol d'Amérique. Pendant près d'un siècle et demi, les républiques guaranies se sont imposées au monde, plus cohérentes que les empires voisins. Leur relative prospérité, un socialisme joyeux, un commerce bien organisé, des armées dissuasives, tout cela imposa le respect, mais aussi, bien entendu, la jalousie et la haine. Les colons espagnols et portugais élevèrent leurs plaintes devant les rois et les papes. Au point qu'il fut décidé d'en finir avec les jésuites, dans le monde entier. Situation évoquée dans le film « Mission » de Roland Joffé, où les attitudes contrastées de deux jésuites, l'une de soumission, l'autre de révolte, aboutissent au même résultat : le martyre, de la part du bras séculier de l'Eglise. Aussi, insistons-nous, l'histoire des réductions du Paraguay constitue-t-elle une admirable introduction à l'histoire, beaucoup plus longue, de toutes les missions d'Amérique latine où le sang indien a coulé, parmi d'autres.

III

Les sangs mêlés

Se souvenir de ses martyrs est un critère de vie pour une Eglise. Les renier, affecter de les ignorer, est non seulement symptôme de mort, mais atteinte à leur honneur. Serait-ce le cas de l'Eglise d'Amérique latine ? Mgr Angelelli, évêque de La Rioja en Argentine, est tué sur la route, au moment où il allait défendre la mémoire d'un de ses prêtres français, Longueville. Son assassinat est reconnu par la justice. Mais pas par l'épiscopat, qui continue d'affirmer, quinze ans après, que ce fut un accident de la route. Le président de la conférence épiscopale du Salvador, à la nouvelle du massacre de six jésuites de son diocèse et de leurs aides-ménagères, renchérit sur l'innocence des militaires. La justice des Etats-unis condamne ceux-ci, mais il insiste : « Un acte terroriste ne peut provenir que de terroristes ! ». Et tant d'autres reniements officiels de la récente histoire d'Amérique latine.

Depuis de nombreuses années, Charles Antoine est aux premières loges des nouvelles en provenance de cette Eglise. Il est donc le mieux placé pour se faire, dans *Pour l'honneur de mes frères,* l'hagiographe de ceux qui ont fait résolument le sacrifice de leur vie, ont exprimé pourquoi, dont on s'obstine encore à faire croire le contraire. Oui, il s'agit bien d'un honneur à sauver, à moins que ce ne soit de calomnies à démasquer.

Au fait, qui sont ces frères dont on voudrait ternir la mémoire ? Au-delà de personnes illustres, prêtres et évêques, l'ouvrage en nomme de plus humbles, catéchistes, animateurs de communautés de base, qui ont donné leur vie et ne figureront jamais aux martyrologues officiels. Ils sont d'authentiques martyrs, revendiqués par leur peuple. Pensons alors à tous ces morts d'hier et d'aujourd'hui, dont on ignore la foi. Esclaves noirs au fond des océans, n'ayant jamais atteint les côtes d'Amérique. Enfants du Brésil, éliminés pour avoir espéré arriver à l'âge adulte. Chômeurs condamnés au désespoir, à la mort, du fait d'un système inhumain et sauvage, dont on se console en l'affirmant libéral. Qu'est-ce qui empêche de penser qu'ils furent aussi martyrs ? Le peuple d'Amérique latine, en tout cas, les reconnaît comme ses martyrs, dont le sang, à jamais mêlé à celui de millions d'Indiens, sera présent à Saint-Domingue, dans la mémoire des chrétiens.

IV

Questions retournées d'Amérique latine

De ce côté de l'Océan, avons-nous pris conscience de l'importance, pour nous aussi, du cinquième centenaire ? 1492 apparaît souvent comme l'affaire des Espagnols qui auraient à se pencher sur leur histoire, ou de l'Eglise qui devrait battre sa coulpe pour une évangélisation contemporaine du génocide. Le grand mérite de René Luneau et d'Ignace Berten est justement d'avoir pris le parti de publier *Les Rendez-vous de Saint-Domingue* quand on enregistrait une baisse générale de l'intérêt pour l'Amérique latine. Les collaborateurs choisis – historiens faisant le lien avec le présent, pasteurs vigilants au-delà du troupeau chrétien, théologiens en prise avec le peuple souffrant, spécialistes et témoins de la réalité des deux continents – sont par-

venus à se faire comprendre par un public européen et à lui proposer de l'Amérique une vision non pas condescendante mais amicale, plus humaine et plus vraie.

Si Haïti a valeur de paradigme, par rapport à l'Amérique latine, la contribution de Gilles Danroc sur « Haïti ou la question retournée » peut servir, elle aussi, de paradigme pour tout le livre. Quelle est donc cette question retournée de Haïti ? Quelles sont ces questions retournées de l'Amérique latine ?

La question indienne. Afin de confondre Las Casas devant le roi, Sepúlveda lui demande à propos des Indiens : « Sont-ils vraiment des hommes ? » Aujourd'hui, les Indiens nous renvoient à leur tour la question : « Etes-vous vraiment des hommes, vous qui, en si peu de temps, avez réussi à saccager le monde où nous marchions sans faire de bruit ni de tort à personne ? » Première question retournée par les Indiens d'Amérique.

La question noire. C'est sur la terre d'Haïti qu'elle se pose d'abord, de la manière la plus violente et la plus durable. C'est là, sur le dos des Noirs, que se déploie la haute technologie française en matière de conduction d'eau et d'installation sucrière, comme on le voit sur les estampes du grand siècle. C'est en Haïti que Napoléon envoie ses troupes rétablir l'esclavage. L'intellectualité en a vite rendu responsable Las Casas. Mais, d'une seule voix, l'Amérique réplique : « Que dites-vous aujourd'hui de l'esclavage des temps modernes ? L'endettement des pays pauvres n'est-il pas plus meurtrier, plus injuste, qui tue non seulement les Noirs, mais les Blancs, non seulement les adultes, mais surtout les enfants ? Dites-vous seulement le centième des malédictions de Las Casas, lui qui, ne pouvant s'en prendre à un système qui reposait sur l'esclavage, n'en dénonçait pas moins les atrocités ? »

La *question de la modernité,* elle aussi, nous est retournée : « Il n'est pas sûr que le modèle de développement économique proposé aujourd'hui, sans relation avec la société, soit viable. L'économie moderne a besoin de l'espace, dit-on, et non de la population. Or le peuple haïtien, comme tant d'autres peuples paysans du Sud, ne veut pas mourir. Ne sommes-nous pas devant un nouvel aveuglement moderne, l'impossibilité de voir le paysan du Sud, non pas comme fixé par l'ethnologie, mais comme actuel gardien du cosmos ? » (*op. cit.*, p. 222).

Ces questions retournées sont plus que des propos d'anniversaire, elles constituent un défi à l'humanité toute entière.

Après avoir pratiqué une logique de conquête, saurons-nous pratiquer une logique du droit (L. Hurbon) ? Après avoir camouflé l'esclavage pendant tant de siècles, même après son abolition, saurons-nous reconnaître en tout homme un frère ? Après avoir détruit une île comme Haïti (G. Danroc) ou la forêt amazonienne, par rivalité entre pays, aujourd'hui entre supermarchés, accepterons-nous que les pays concernés aspirent à renaître pour eux-mêmes ? Après avoir exalté des « totalités », qui n'étaient que les nôtres, l'Eglise, l'Etat, le Marché, pourrons-nous considérer les marginaux de ces totalités comme des êtres différents de nous, non pas inférieurs pour autant, mais égaux (P. Blanquart) ? Serons-nous capables de construire avec eux ce qui ne sera ni de l'un ni de l'autre, mais des deux à la fois ? Après avoir fait de la culture un objet de pastorale ou d'évangélisation, sans pouvoir dire en clair ce qu'elle est, oserons-nous nous laisser interroger par celles des autres ? Après avoir, par condescendance, attribué la théologie de la libération aux communautés de base d'Amérique du Sud, saurons-nous la pratiquer nous-mêmes, dans nos pays riches où banlieues, exclus, quart-mondes, ressemblent à s'y méprendre à ceux de l'Amérique ?

Volontiers, nous imaginions ces questions « retournées » propres à l'Amérique latine, relevant seulement de compétences théologiques ; dans cet ouvrage, elles apparaissent comme des questions de la société toute entière. Le combat pour une lecture personnelle de la Bible, après en avoir été frustré pendant des siècles (C. Mesters et E. Valle) ; l'Eglise du Brésil reprise en mains par le Vatican, après avoir participé pendant des décennies à l'élaboration de la société globale (J.O. Beozzo) ; l'extrême droite argentine et sa référence explicite à Maurras (E.F. Mignone) ; l'Evangile tombé du ciel (M.-J. Hazard) ; l'option préférentielle pour les pauvres telle que Jean-Paul II la perçoit dans les faits (I. Berten) ; la culture, objet d'évangélisation ou sujet de rencontre avec l'autre..., chacune de ces contradictions engage des visions de l'homme différentes. Plus qu'une remise à jour théologique, il faudrait pour y répondre une refonte totale de nos conceptions sur l'homme, fruit de son expérience de lutte, spécialement dans le Sud : repenser une anthropologie chrétienne, sur la base de l'expérience vécue, ainsi que le suggère le dernier livre de Joseph Comblin, *Anthropologie chrétienne* (Cerf, 1991).

Le *Rendez-vous de Saint-Domingue* resterait incomplet sans une réponse populaire aux problèmes du libéralisme sauvage qui afflige le plus l'économie de l'Amérique latine. F. de Roux relève le défi adressé aux chrétiens. Utopie, diront certains ! Le mal de l'Occident n'est-il pas, justement, de n'en plus avoir ? Voilà une autre question retournée de l'Amérique latine : peut-il y avoir espérance quand il n'y a pas annonce et réception d'une « bonne nouvelle » ? Un peuple sans utopie peut-il vraiment espérer ?

On se prend alors à rêver, non pas seulement d'un pape pèlerin qui irait au « rendez-vous », ce livre sous son bras et l'ayant lu ; mais d'un Vieux Monde tout entier qui prendrait au sérieux ce centenaire : non comme une célébration n'appartenant à personne (R. Menchu), mais comme un défi dont l'enjeu est la vie.

V

Contre les effets de l'inconnaissance

L'étude de Tzvetan Todorov, *La Conquête de l'Amérique. La question de l'autre,* s'assigne comme tâche de revenir sur les comportements et les attitudes des principaux protagonistes connus. L'épisode de la conquête étant choisi comme « histoire exemplaire ». Plus qu'en historien l'auteur se place en linguiste, faisant parler les documents au plus profond, de sorte que le lecteur se retrouve inopinément en compagnie des Colomb, Cortès, Las Casas, Duran, Sahagun et d'autres. Le comportement de chacun est analysé dans sa rencontre avec l'*autre.* Cela nous invite à nous poser la question : qu'as-tu fait de ton frère ?

Le plus frappant est que l'autre n'apparaît pas comme une abstraction psychologique, mais comme l'Indien tel qu'il existe encore aujourd'hui. Autre, évidemment, qu'on l'a toujours voulu et imaginé ; mais à considérer comme émanant d'un autre creuset, d'un autre rapport avec la nature : ce que Las Casas n'a compris qu'à la fin de sa vie. En nous faisant revivre des contextes si différents, Todorov nous place au cœur d'un vrai roman indien.

Typant ses personnages l'un après l'autre, il présente d'abord Colomb comme celui qui découvre. Pour celui-ci, les Indiens ont toutes

les vertus du « bon sauvage », tant qu'ils ne font pas obstacle à la recherche de l'or. S'ils s'interposent, ils deviennent *ipso facto* de « sales chiens ». La nudité, plutôt bien vue au départ, devient un outrage à l'Espagnol qui fait un effort pour porter une chemise. Le mépris de l'or et des richesses naturelles est vite interprété comme un manque de jugement. La douceur, appréciée au début comme une qualité, n'est plus que lâcheté, manière de cacher ses sentiments et de tuer dans le dos. A mesure que l'autre se révèle par ses propres paroles (Colomb ne concevait pas qu'ils en eussent de cohérentes, et quand il leur enseigne le castillan, il estime les faire accéder au langage), par sa propre organisation, sa propre résistance, il devient un être différent, inférieur, inassimilable : un ennemi, en un mot.

Cortès est celui qui « conquiert ». Nettement moins sentimental que Colomb, il se montre plus efficace et plus fin. Avant de prendre et pour mieux prendre, il s'efforce de comprendre. Sa supériorité est justement d'avoir su comprendre l'autre, d'avoir étudié ses mythes, ses traditions, ses attentes, pour les utiliser et prendre l'autre au piège de la communication. L'Indien n'a plus de force à opposer à un ennemi qui le possède déjà, parce qu'il a compris où il va ; il se convainc que l'autre est plus fort que lui puisque les dieux sont de son côté. C'est pourquoi il abandonne la lutte, ou du moins l'esquive, beaucoup plus que par défaite militaire. Paradoxalement, Cortès qui détruit et tue l'Indien, acquiert auprès de lui une renommée ou une popularité qu'ignore Las Casas, venu pour les aimer et les défendre. Du moins, à ce qu'en disent les textes, évidemment espagnols.

Las Casas est celui qui « aime » les Indiens. Mais toute la question est là : en prenant systématiquement leur défense, Las Casas ne parvient pas à les concevoir comme différents de lui-même. Il ne rencontre pas l'autre, il l'aime comme lui-même, désirant pour lui ce qu'il désirait de mieux pour lui-même, Dieu. Las Casas a donc considéré l'Indien d'abord comme un bon castillan, parfaitement homme, capable de recevoir l'Evangile et de vivre en chrétien, tous étant égaux devant Dieu. Comme on l'a déjà dit, il est un homme de son temps, que n'offusque pas une société théocratique où tout le monde obéit au pape et paie son tribut à l'empereur : puisqu'il conçoit ainsi le monde pour lui-même, il est tout à son honneur de vouloir que l'Indien y soit convié. Todorov trouve une certaine coïncidence entre lui et Cortès, ni l'un ni l'autre ne répugnant, au fond, à la colonisation des

Indes. C'est un fait que par Las Casas imbu d'hispanité on ne connaît rien de concret des Indiens, sinon qu'ils sont des hommes évangélisables. Par Cortès, certes, on n'en sait pas beaucoup plus, sinon qu'on peut les tuer à merci. Mais très bientôt, au Mexique, va se manifester au moins l'intention d'une nouvelle relation entre conquistador et Indien.

Les dernières années de sa vie, en Espagne, Las Casas se convertit à l'Indien, pour la troisième fois. Ces sacrifices humains, dont Sepulveda et les conquistadors ont fait leur arme principale pour démontrer la barbarie indienne, Las Casas s'aperçoit qu'ils sont peut-être la preuve d'une authentique religiosité. Il se met à préférer l'Indien même idolâtre, mais vivant, à l'Indien converti, mais mort ! Duran et Sahagun, l'un dominicain, l'autre franciscain, sont tous deux arrivés au Mexique, certes sur les pas de Cortès, non plus pour prendre et détruire, simplement pour comprendre. Duran, parti pour pourfendre l'idolâtrie, se met à comprendre les Indiens dans leurs rites, traditions, danses. Il en vient à découvrir des traces de Thomas l'apôtre dans les traditions aztèques, pour lesquelles il se passionne, au point qu'il se demande « qui » il est lui-même, disant des espagnols « ils ». Sahagun, franc humaniste, met à contribution les anciens du peuple pour l'aider à reconstruire les documents détruits de la culture indienne. Philippe II le fait taire. A 80 ans, il continue encore son travail d'attention à une autre culture. C'est le début de la version missionnaire de l'humanisme de ce temps. Les jésuites s'en réclament, pour entreprendre leurs missions dans le monde entier, particulièrement au Paraguay. Ils se réclament aussi de Las Casas qui reste le plus grand défenseur des Indiens. L'« aimer » est allé au « connaître », le « connaître » est retourné à l'« aimer ». On sent que Todorov aurait voulu donner raison à ceux qui connaissent sur ceux qui aiment. Il n'hésite pourtant pas à affirmer que « personne n'a su comme Las Casas, avec la même abnégation, consacrer une immense énergie et un demi-siècle de sa vie à améliorer le sort des *autres* ».

Voilà un livre extrêmement important pour tout le monde, parce qu'il montre comment on n'avait pas évalué, ni vu venir les « effets de l'inconnaissance ».

Daniel GILBERT

Chronique

A propos de « La controverse de Valladolid »

Film diffusé par FR3, le 2 mai 1992

La télévision française vient de célébrer 1492 avec le film « La controverse de Valladolid », diffusé à 20 h 45, heure de grande écoute ; ainsi des millions de téléspectateurs ont pu imaginer les débats intellectuels qui suivirent la découverte de l'Amérique.

Ce film de Jean-Claude Carrière a eu le mérite de révéler au public français la grande figure du défenseur des Indiens, Frère Bartolomé de Las Casas, trop peu connu en Europe. Par ailleurs, à travers un débat intellectuel au cœur de l'Eglise, les téléspectateurs ont compris l'affrontement des différentes théologies qui ont marqué la colonisation du Nouveau Monde. Il n'est donc pas étonnant que ce film ait été salué dans la presse par des éloges. Il me semble cependant nécessaire de faire quelques mises au point sur l'historicité de la controverse ainsi que sur la mise en scène.

L'historicité

Tout d'abord la controverse de Valladolid a bien eu lieu, mais son sujet n'avait rien à voir avec le débat illustré par le film. Dans sa démarche artistique tout scénariste est libre de dramatiser l'action et d'adapter les dialogues aux goûts et aux mentalités du public. Mais en l'occurrence il s'ensuit une grande confusion, entretenue par les articles de la presse. Jean-Claude Carrière lui-même a déclaré : « Les traces historiques de la controverse sont confuses. On n'est même pas certain que la dispute ait vraiment eu lieu » (propos recueillis par Gilles Anquetil, *Le Nouvel Observateur,* n° 1434, 30 avril au 6 mai 1992, p. 134). Le journal *La Croix* a publié le samedi 2 mai : « Las Casas n'a jamais débattu en public avec le philosophe Sepulveda soutenant les thèses de l'infériorité des indigènes américains » (article d'Yves de Gentil-Baichis, p. 12). *Libération* écrivait à son tour : « Version imaginaire, mais plausible, de la " Controverse de Valladolid " qui a vraiment eu lieu » (article de Jean-Pierre Thibaudat, le 2-3 mai 1992, p. 35). Ces déclarations laissent supposer qu'il n'y a pas de documents historiques, alors que les interventions de Sepulveda et de Las Casas ont été publiées intégralement à plusieurs reprises. Il suffit de citer la dernière édition de poche : Bartolomé de Las Casas, *Obra indigenista,* ed. de José Alcina Franch, Alianza Editorial, Madrid, 1985, pp. 163-280).

L'historicité de la controverse et la valeur des textes ne posent aucun problème aux historiens et aux spécialistes de l'œuvre de Las Casas, parmi lesquels il convient de citer Isacio Perez, qui travaille actuellement à une édition critique.

La controverse de Valladolid avait été convoquée par l'empereur Charles-Quint. Elle eut lieu en deux parties : été 1550 et printemps 1551. Sepulveda, chroniqueur impérial, et Las Casas, qui avait toujours voulu que les problèmes des Indes soient traités de façon publique et rigoureuse, présentèrent leurs arguments devant une junte composée de quatorze membres. Certains étaient juristes et théologiens de renom, comme Melchior Cano et Domingo de Soto, confesseur de l'empereur. D'autres appartenaient au Conseil de Castille et au Conseil des Indes, organes suprêmes du gouvernement espagnol.

Domingo de Soto, qui présida les séances, fut chargé de mettre par écrit les plaidoyers des deux adversaires. La controverse se solda par la victoire des thèses de Las Casas, même si la sentence ne fut pas prononcée explicitement. Le livre de Sepulveda avec ses arguments fut interdit de publication en Espagne.

Les questions débattues

Quant au contenu du débat, il ne fut point question de l'âme des Indiens. Ce problème avait déjà été résolu quelques décennies auparavant par les dominicains de l'Ile Espagnole, Pedro de Cordoba et Antonio de Montesinos. Ce dernier prêcha devant les colons en 1511 : « Je vous dis que vous êtes en état de péché mortel à cause de votre cruauté envers une race innocente » ; « Ce sont nos frères ».

En 1537, le pape Paul III avait déclaré dans la bulle *Sublimis Deus* : « Ces Indiens sont des hommes véritables, non seulement ils se trouvent capables de recevoir la foi chrétienne, mais comme nous l'avons appris, ils accourent à cette foi avec promptitude... Ces Indiens ne doivent pas être privés de leur liberté, ni de la jouissance de leurs biens ; ils ne doivent pas être réduits en servitude ».

Par ailleurs, les franciscains témoignaient de l'intelligence de leurs élèves au collège de Tlatelulco. Quant à l'architecture rencontrée par les soldats de Cortes au Mexique en 1519, elle n'avait rien à envier aux villes de Grenade et de Séville.

Le thème de la controverse de Valladolid concernait uniquement la légitimité de la conquête des Indes. Sepulveda défendait cette conquête. Las Casas, scandalisé du massacre des populations, l'estimait tyrannique, injuste et inique. Voici les questions soulevées à Valladolid :

— Peut-on faire la guerre à des peuples qui ne nous ont fait aucun mal et qui n'ont pas l'intention de nous en faire ?

— Peut-on faire la guerre à ces peuples en raison de leur idolâtrie ou de leurs péchés ?

— Peut-on faire la guerre à ces peuples sous le prétexte qu'une fois vaincus, l'évangélisation ira plus vite ?

— De quel droit les chrétiens ont-ils envahi leurs terres et se sont-ils emparés de leur propriétés ?

— De quel droit a-t-on réduit en esclavage et soumis aux travaux forcés des hommes que Dieu a créés libres ?

— De quel droit condamne-t-on les sacrifices humains rituels, alors que dans les mines d'or et ailleurs les Indiens meurent par millions ?

— De quel droit a-t-on décrété que la civilisation européenne était la seule valable ?

La réponse de Las Casas à ces questions fut claire : « Non, rien de cela n'est conforme à l'Evangile ». Dans une lettre de cinquante pages envoyée à son ami Bartolomé Carranza de Miranda, Las Casas écrivait : « Les Indiens n'ont pas besoin des Espagnols. Il faudrait les chasser d'ici sauf quelques-uns d'entre eux bien choisis qui formeraient à la vraie foi les Indiens. J'affirme cela devant Jésus-Christ ».

Si nous comparons le contenu de la controverse historique de Valladolid avec le film, il est permis de se demander : pourquoi avoir choisi le thème de l'âme des Indiens à la place de celui de la conquête, si capital ? Est-il justifié d'intituler ce film « La controverse de Valladolid » ?

La mise en scène

La mise en scène appelle aussi quelques commentaires. Las Casas n'est pas situé dans son contexte. Dans le film, il apparaît comme un homme affectif qui a du mal à se contrôler, tandis que Sepulveda est bien représenté dans son rôle d'intellectuel. C'est pourquoi l'impact des arguments de Las Casas se trouve affaibli. En réalité, Las Casas était un intellectuel de haut vol. Juriste et théologien, il avait travaillé à la rédaction du plaidoyer de Valladolid pendant des années. Son argumentation relevait d'une logique puissante et d'une érudition philosophique et théologique remarquable. Le film ne dit jamais qu'il était dominicain. Il faut le deviner à travers son habit blanc et noir. Lors de la controverse, Las Casas avait une longue expérience des Indes où il avait été ordonné prêtre en 1510. Il était évêque de Chiapas au Mexique depuis 1543. Derrière le plaidoyer de Las Casas se trouvait l'Université de Salamanca, où l'école thomiste dominicaine réfléchissait aux problèmes de droit international. Tous ces aspects fondamentaux sont malheureusement occultés dans le film.

Jean-Pierre Marielle, qui joue Las Casas, n'habite pas suffisamment le texte. Dans sa relation avec les Indiens, Las Casas semble manquer de contact, à la différence des franciscains. Son sens pastoral est effacé, ses arguments perdent de leur force. La figure de Las Casas en sort appauvrie.

La mise en scène invente des mécanismes assez lourds, comme le serpent à plumes, le rire des Indiens, les bouffons... Le téléspectateur ne vit ni le doute ni l'enchantement. Point de suspens !

Les stéréotypes marquent encore le film. Le cardinal représente une église pyramidale : il écoute les arguments *théologiques*, mais il semble avoir pris sa décision à l'avance. Ses derniers propos laissent entendre clairement que la reconnaissance de la dignité des Indiens laisse le champ ouvert à l'esclavage des Noirs. Cette fin rend encore plus confuse la controverse. Pourquoi lancer un nouveau thème, l'esclavage des Noirs, qu'on ne pourra pas traiter ? Pourquoi tout mélanger ?

Les marchands « chrétiens » qui parlent « franchement » des besoins financiers en opposition avec les exigences de l'Evangile sont encore un cliché, voire une caricature.

Ce film a des qualités et des limites. Ces limites sont-elles inévitables ? La télévision est-elle obligée d'aborder les sujets historiques de cette façon là ? Je ne le pense pas. Prenons l'exemple de la télévision anglaise, de renommée mondiale. Que ce soit sur les chaînes publiques ou privées, les téléspectateurs peuvent voir chaque jour des programmes à contenu culturel réalisés avec talent artistique et sérieux scientifique. Le public y trouve son bonheur. Une telle télévision donne satisfaction.

« La controverse de Valladolid » a néanmoins le grand mérite d'avoir posé certaines questions. Car ce débat renvoie à d'autres controverses contemporaines, sur les droits de l'homme et sur l'altérité. Le film rappelle ainsi la vocation prophétique de chaque génération au cours de l'histoire.

Manuel RIVERO

ESPRIT

JUIN 1992

La France de l'exclusion
Chômage et ségrégation urbaine

Le contrat social menacé ?

La hantise des ghettos américains

John Crowley, Jean-Baptiste de Foucauld,
Didier Lapeyronnie, Daniel Mothé, Bernard Perret,
Patrick Simon, Simon Wuhl

L'Allemagne et le « double fardeau » de son passé

Katharina von Bülov, Lucas Delattre

Qui diabolise Eurodisney ?

L'écologie à l'heure de Rio. Touvier.
Toulouse-Lautrec et Géricault.
Montaigne et Don Quichotte. De « Sortie d'Usine »
à « l'Enterrement ». Les récits de François Bon.
Comment lire les écritures.

Le numéro : 75 FF - Abonnement : 520 FF
212, rue Saint-Martin, 75003 PARIS

Le Gérant : Ch. Duquoc / Imprimerie JP – 69150 Décines
Dépôt légal : 3e trim. 1992 / Commission Paritaire : N° 50.845

cahiers disponibles

S'adresser à la revue pour les numéros 1 à 100

Droit et société	102	166	Destin du corps, histoire de salut
Le refus du passé ?	108	167	Le devenir des ministères
Ambiguïtés du progrès	111	168	L'Evangile dans l'archipel des cultures
Théologie noire de la libération	120	169	Catéchèse : la pierre de touche
La montée du fascisme	121	170	Paroles d'Eglise et réalités économiques
Expérience mystique et Dieu de Jésus	122	173	Le Saint-Esprit libérateur
Le travail	124	174	Les couples face au mariage
Le mouvement charismatique	125	175	Histoire et vérité de Jésus-Christ
Familles	126	176	La dimension spirituelle
Médecine et société	127	177	Aux portes de l'Eglise, les pauvres
Intérêts humains et images de Dieu	128	178	La royauté dans la Bible
Propriétés et biens d'Eglise	129	179	La question de l'au-delà
Démocraties chrétiennes	132	180	Fonction d'un magistère dans l'Eglise
Le pape et le Vatican	133	181	Le racisme, une hérésie
La Justice	135	182	*Laïcs en Eglise*
La décision morale	136	184	Aujourd'hui, l'individualisme
Universalité de l'Eglise	137	185	Le péché et le salut
Problèmes de la mort	138	186	Le courant fondamentaliste chrétien
Saint Paul aujourd'hui	139	187	Procréation et acte créateur
Charité et pouvoir	142	188	La longue marche des Patriarches
François d'Assise	143	189	Marie, mère de Jésus Christ
Présence de l'Ancien Testament	144	190	Eglises et Etat dans la société laïque
Redire la foi	145	192	La liberté chrétienne : l'épître aux Galates
Le sacrifice	146	194	La différence des sexes
La condition homosexuelle	147	195	Résurrection et réincarnations
Le spirituel autrement	148	196	Judaïsme : la question chrétienne
Le christianisme dans la modernité	150	197	Le sida et les chrétiens
Les Actes des Apôtres	153	198	Bible et psychanalyse
Défis athées	156	199	La parole dans les églises
Au regard des enfants	157	200	Perspectives théologiques
Martin Luther	158	201	L'Europe et les enjeux du christianisme
Théologies d'Afrique noire	159	202	Prier les Psaumes
Ecriture apocalyptique	160	203	L'art. La foi et les œuvres
Le monde, lieu d'une parole sur Dieu	161	204	La mort et les vivants
Le Conseil œcuménique des Eglises	162	205	La mission
Foi islamique et foi chrétienne	163	206	Fidélité et divorce
Jérémie, la passion du prophète	165	207	Contemplation

VENTE AU NUMÉRO 1992		*ABONNEMENTS 1992*	
	simple	ordinaire	soutien
France	**50 F**	**195 F**	**250 F**
Etranger	**55 F**	**225 F**	**250 F**

Tout abonnement va de janvier à décembre. Souscrit en cours d'année, il donne droit aux cahiers déjà parus. Supplément de **50 F** pour l'envoi **par avion** des 5 numéros.

208

« Pourquoi nous enseigne-t-on à aimer un Dieu qui permet que les Blancs nous frappent et nous tuent ? Pourquoi devons-nous chanter à genoux un chant de contrition que nous ne ressentons pas ? »

Abreu Gomez

Lumière & Vie

2, PLACE GAILLETON 69002 LYON
TÉL. 78.42.66.83

paraît
cinq fois par an
France 50 F
Etranger 55 F