

**SENTIMENT RELIGIEUX AMÉRIENDIEN
DANS LES ANDES.
L'INVENTION DE L'EXPÉRIENCE
CHRÉTIENNE AUX XVI^e ET XVII^e SIÈCLES**

Henrique Urbano¹

Le regard distrait d'un simple voyageur qui traverse les Andes peut tomber sur des célébrations populaires qui lui rappellent les villages et les fêtes rurales du catholicisme le plus traditionnel. De prime abord, il se croirait en pays connu, habité par des symboles et des rites familiers: églises, messes, processions, neuvaines. Pourtant, tous ces gestes et toutes ces paroles se trouvent sur un territoire exotique, mystérieux, malgré la lumière qui les rend visibles et transparents. Les Andes ne sont pas des terres castillanes. L'expérience chrétienne andine que le catholicisme espagnol du XVI^e siècle a semée et nourrie n'est pas non plus la copie de l'original². Avant l'avènement du catholicisme dans les Andes, il y avait des croyances et des pratiques religieuses. Comment envisager la rencontre de celles-ci avec celui-là? A-t-on le droit de les opposer? Peut-on dire que

¹ Henrique Urbano est professeur au département de sociologie de l'Université Laval.

² Pour une vision historique d'ensemble, voir F. Armas Medina, *Cristianización del Perú, 1532-1600*, Sevilla, 1953; Ruben Vargas Ugarte, *Historia de la Iglesia en el Perú*, 5 tomes, Burgos-Lima, 1953-1962. Plus récente et très passionnante est l'étude de Isacio Pérez Fernández, *Bartolomé de las Casas en el Perú*, Cusco, Centro Las Casas, 1987.

les unes se cachent sous la peau de l'autre? Que reste-t-il des unes et de l'autre?³

Ces questions si souvent formulées en soulèvent d'autres. Dans de nombreux cas, elles sont l'expression plus ou moins consciente de préjugés. Celui qui défend à tout prix le parti indigène découvrira derrière le voile de l'héritage catholique espagnol les marques d'un passé culturel pré-colombien, alors que l'hispanisant ne cachera pas son admiration devant les faits de civilisation introduits en Amérique par le catholicisme et les colons européens. Il serait aisé de résoudre ce dilemme par le compromis d'un hypothétique juste milieu. Mais cette facilité ne ferait que renvoyer à plus tard la recherche de nouvelles voies d'explication, qui d'ailleurs ne sont pas exclusives à l'espace sud-américain. Comment alors procéder? Pour esquisser une réponse,

³ Les études sur l'ensemble de ces problèmes sont dispersées à travers plusieurs disciplines: anthropologie, histoire, sociologie, sciences religieuses. Elles sont aussi d'une valeur très inégale. C'est peut-être aux Etats-Unis que la difficulté se révèle le plus nettement. D'une manière générale, les courants anthropologiques et ethnohistoriques américains «indigénisent» l'ensemble de ces questions. On devine les résultats: les personnages deviennent des Indiens ou des Espagnols, les premiers bons et pacifiques — «bons sauvages» — et les seconds, méchants et violents. Cette banalisation américaine de l'histoire et de l'anthropologie andines crée une fausse image de nombreux protagonistes parmi lesquels se trouvent des Indiens, bien sûr, et des Espagnols. Un bon exemple de cette indigénisation banalisante de témoignages écrits: les publications récentes de John V. Murra, Rolena Adorno et Mercedes López-Baralt sur le chroniqueur Felipe Guaman Poma de Ayala, *Guaman Poma de Ayala, The Colonial Art of Andean Author*, NY, 1992. À force de vouloir faire de son texte l'expression la plus achevée de la pensée andine, les auteurs finissent par nier des traits assez marquants de sa personnalité. C'est là une question fort épineuse, dont il faudrait analyser les conséquences. Sur d'autres exemples de banalisation, voir H. Urbano, «Historia y ethnohistoria andinas», *Revista Andina*, (Cuzco, Centro Las Casas), no 17, año 9, no 1, julio 1991, pp. 123-164.

il me faudra rappeler quelques faits historiques fort connus, et ensuite, signaler quelques voies de recherche susceptibles de rendre compte de ce qu'est aujourd'hui l'expérience religieuse dans les Andes.⁴

Catholicisme espagnol du XVI^e siècle et expérience religieuse pré-hispanique

Un premier fait: on ne peut pas passer outre au catholicisme espagnol du XVI^e siècle si on veut saisir en profondeur les pratiques et les croyances religieuses andines.⁵ Esquiver ou vouloir contourner cette réalité équivaut à nier une partie essentielle de l'expérience religieuse contemporaine, soit dans ses expressions les plus savantes, soit dans la moindre et la plus

⁴ Pour les travaux récents sur l'anthropologie religieuse andine, voir H. Urbano, «Historia de la Iglesia y etnología en el sur andino», dans *Cuadernos para la historia de la evangelización en América Latina* (Cuzco, Centro Las Casas), 1, 1986, pp. 249-268.

⁵ Il ne manque pas d'études sur le catholicisme espagnol au XVI^e siècle. On n'a que l'embarras du choix. En dehors des grandes synthèses historiques et des «histoires des Eglises», je crois fort utile pour ce genre de thèmes M. Andrés, *La teología española en el siglo XVI, I-II (BAC Mayor 13-14)*, Madrid, 1976; Robert Ricard, *Etudes et documents pour l'histoire missionnaire de l'Espagne et du Portugal*, Louvain, 1930; Constantino Bayle, *El clero secular y la evangelización de América*, CSIC, Madrid, 1950; H. Urbano, «Herméneutiques hispaniques et projets socio-politiques et religieux en Amérique aux XVI^e et XVII^e siècles», *Anthropologie et Sociétés*, vol. 15, no 1, 1991, pp. 37-54. En français, la littérature sur ces thèmes n'est pas très abondante. Mais quelques ouvrages peuvent introduire le lecteur aux problèmes soulevés ici: P. Chaunu, *Conquête et exploitation des nouveaux mondes (Nouvelle Clio — L'histoire et ses problèmes)*, Paris, PUF, 1991; M. Bataillon, *Erasmus et l'Espagne: recherche sur l'histoire spirituelle du XVI^e siècle*, Paris, 1937; J. Delumeau, *La peur en Occident, XIV^e-XVIII^e siècles*, Paris, Paris, 1978; *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris, PUF, 1971.

humble de ses manifestations populaires. Par là je ne veux pas dire que le catholicisme espagnol doit être tenu comme seul responsable de l'image et de l'expérience religieuse actuelles, encore moins le prendre comme point de départ exclusif de ces courtes réflexions. Tout simplement, je le tiens comme une pièce à conviction majeure dans le procès sur la vie quotidienne dans les Andes.

À cette première remarque j'en ajoute une deuxième, que je juge aussi importante et aussi lourde de conséquences. Voici: le catholicisme s'est présenté dans les Andes au début de l'occupation espagnole comme une religion de salut, éprise d'une vérité qui ne supportait pas l'ombre du doute. Or les expériences amérindiennes ne comptaient pas sur la figure de messies ou de sauveurs pour envisager l'avenir, nourrir l'espérance d'une vie future, ou encore, d'une société meilleure. Elles étaient dominées par les figures du passé ou du présent, celles-ci reproduisant en quelque sorte celles-là. Le nombre incalculable de momies qui servaient d'étendard aux groupes ou communautés andines pré-hispaniques témoigne d'une expérience religieuse figée dans des personnes ou des images d'ancêtres. Au présent, les morts habitaient parmi les hommes et partageaient les moindres tensions et joies de la vie quotidienne. Du point de vue de l'organisation socio-politique et religieuse, la hiérarchie reproduisait l'ordre du monde et du cosmos. L'Inca était le Soleil, l'*Inti*, habitant parmi ses sujets, et les autres membres de l'organisation administrative de l'espace socio-politique andin participaient aux privilèges du dieu suprême, l'Inca sur terre. Ils étaient à son service et les gardiens de l'ordre qu'il représentait.

Deux types d'expérience religieuse très différents donc, avec des poids logiques très inégaux. Le catholicisme était une religion de livres, d'écritures, de discours théologiques construits sur des logiques d'argumentation. Les Andes pré-hispaniques, au contraire, étaient agraphiques et ignoraient la rationalité philosophique et théologique. Elles ne connaissaient que la tradition religieuse orale et les rituels transmis par la tradition. Si le conquistador n'avait pas imposé sa loi, peut-être connaîtrions-

nous mieux aujourd'hui ces croyances et ces pratiques. Ce n'est pas le cas. Hélas, le hasard inéluctable de l'histoire nous offre un tableau complexe d'une expérience où la loi du plus fort s'était imposée en reprenant à son compte ce qu'elle croyait lui être utile. Le catholicisme espagnol se mêle ainsi de l'expérience religieuse andine à titre de maître absolu de la situation. Il réinterprète les religions andines à la lumière de ses besoins symboliques et de ses besoins politiques immédiats.

Ajoutons à ce tableau un dernier trait : le catholicisme espagnol du XVI^e siècle avait ses propres caractéristiques, dont la plus lourde de conséquences pour l'avenir religieux des Andes était de sortir en ligne droite du Concile de Trente. Ce concile ne fut pas un événement quelconque. L'Espagne y a joué un rôle exceptionnel. Ce nouveau projet global d'Église et de société se projette en Amérique. Il ne s'est pas imposé dès l'arrivée du conquistador; mais au XVI^e siècle, à partir des années soixante-dix, il était devenu omniprésent. Le vice-roi Toledo était déjà en place. Dix ans plus tard, dans les années 1582-1583, le III^e Concile provincial de Lima assume Trente.⁶ Les jésuites deviendront les grands responsables et les instruments efficaces de la diffusion du projet tridentin. Avec eux, ce qu'on appelle le catholicisme de Contre-Réforme s'installe et prend racines dans les Andes⁷.

⁶ Les commémorations autour du quatrième centenaire de la célébration de ce concile ont été l'occasion de faire le point sur la portée de l'événement. Mais les travaux fondamentaux demeurent ceux de R.Vargas Ugarte, *Los concilios limenses, 1551-1772, I-III*, Lima, 1951-1954; aussi F. Leonardo Lisis, *El Tercer Concilio Limense y la aculturación de los indígenas sudamericanos (Acta salmanticensis, Estudios filológicos, 233)*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1990; J. Villegas, *Aplicación del Concilio de Trento en Hispanoamérica, 1564-1600*, Montevideo, 1975.

⁷ L. Lopetegui, *El P. José de Acosta y las misiones*, Madrid, 1942; R. Vargas Ugarte, *Historia de la Compañía de Jesús en el Perú, I-IV*, Burgos, 1963-1965.

Une première conclusion s'impose: le catholicisme espagnol du XVI^e siècle, issu de Trente et de la Contre-Réforme, n'aborde pas l'expérience religieuse andine pré-hispanique dans le but d'établir un dialogue d'où pourrait éventuellement sortir de nouvelles et plus riches visions du monde, de l'homme et de la société. Au contraire, il arrive en seigneur absolu, en imposant sa propre démarche. Certes, il montre une certaine pitié pour l'Indien, mais sans lâcher prise sur l'essentiel. Tardieu, qui a étudié des syncrétismes gnostiques, utilise l'expression grecque *kratousa doxa* pour désigner les cas où un courant religieux s'impose impitoyablement par la force⁸. Le christianisme des premières communautés n'avait pas la capacité de s'affirmer de la sorte. Il lui a fallu convaincre. En Amérique, on est loin de ce modèle. Il n'était tout simplement plus utilisé comme instrument de diffusion et d'évangélisation. La mission moderne, dont les jésuites seront les éminents théoriciens, n'envisageait plus l'échange de discours et de symboles. Depuis la conversion de Constantin, la voie du dialogue avait cessé d'être pratiquée dans l'Église d'Occident.

Invention du catholicisme andin et pratiques missionnaires contre-réformistes

Dans le contexte général que j'ai décrit, le catholicisme contre-réformiste va façonner les pratiques religieuses amérindiennes. Celles-ci ne disposaient pas d'une institution autonome face au pouvoir politique. Intégrées aux définitions de la société, ces pratiques étaient laissées aux soins des responsables régionaux, à moins qu'elles ne servissent à raffermir et à rappeler les institutions bureaucratiques. Les rituels pré-hispaniques sanctionnés par les Incas étaient de cet ordre-là. Ils servaient à renouer les liens, soit avec les groupes au pouvoir, soit avec le cosmos, afin de garder l'équilibre, d'une part avec la nature, d'autre part avec l'espace socio-politique andin.

⁸ Michel Tardieu, *Titres et travaux de...*, Paris, 1989, pp. 25-26.

Le coup de force de la conquête militaire met hors combat les élites incaïques. En quelques décennies, les groupes dirigeants de ce qui avait été le domaine andin, dirigé depuis Cuzco, disparaissent et laissent place à un régime colonial et à une Église installée depuis le sommet jusqu'à la base: évêques, diocèses, paroisses, clergé séculier et ordres religieux⁹. Dès l'arrivée des Espagnols, Cuzco est transformé en premier évêché d'Amérique du Sud. Les millions d'Indiens deviennent une masse à la merci d'aventuriers et de colons, et du désir incontrôlable et inassouvi de richesse. L'annonce du catholicisme, je dis bien catholicisme, a très peu de traits évangéliques. Il s'agit plutôt d'une *doctrina christiana*, c'est-à-dire un ensemble de principes doctrinaux qu'on apprenait par cœur, en même temps qu'on se devait de suivre quelques principes éthiques nouveaux, tels que le mariage monogamique, la consommation modérée d'alcool, la prohibition de certaines danses ou réjouissances traditionnelles.¹⁰ Du même coup, elle annonce à l'Indien l'existence d'un Dieu unique et trinitaire, qui ne supporte pas de partager l'existence avec d'autres dieux. Enfin, l'image humaine du Christ souffrant, le visage d'une vierge mère, l'accès à des hommes sanctifiés et à des anges aidaient sans doute à ajouter un trait plus humain aux vérités abstraites de la *doctrina christiana*, sans lui enlever complètement l'arrogance et le despotisme propres au style de proclamation de vérités absolues.

Le cadre général de lecture imposé par le catholicisme espagnol privilégie, de prime abord, les symboles polyvalents et les gestes à résonance biblique. Obsédé par les origines des

⁹ Robert Levillier, *Organización de la Iglesia y Ordenes religiosos en el Virreinato del Perú en el siglo XVI. Documentos del Archivo de Indias*, Madrid, Ribadeneyra, 1919.

¹⁰ Le livre de Isacio Pérez Fernández, *Bartolomé de Las Casas en el Perú*, Centro Las Casas, Cuzco, 1987, met en relief les pratiques pastorales évangéliques et leurs promoteurs.

Indiens¹¹, ce catholicisme ébauche des explications basées sur la dispersion des tribus d'Israël, sur l'existence d'une mémoire collective dont il ne reste que quelques débris, quelques mots hébraïques, quelques objets. Et une vague théologie à caractère augustinien décèle partout des signes irréfutables de la présence divine: par-ci par-là le mythe trinitaire, la figure de l'Eucharistie, et surtout l'omniprésence du démon, dont le règne absolu prend fin avec l'arrivée de la croix. Cet être à la fois tout puissant et vaincu va prendre une place tout à fait exceptionnelle dans la première étape de l'implantation du catholicisme espagnol de la Contre-Réforme.

Ajoutons à cela une vision globale de l'espace cosmique, divisé en trois parties: le haut pour le ciel, le milieu pour la terre, le bas pour l'enfer et les puissances du Mal. On ne sait pas très bien sur quels fondements pré-hispaniques s'asseyait ce partage de l'espace. Mais il est vite devenu une vérité commune et amplement diffusée dans les Andes. Peut-être les explications populaires s'égarèrent-elles et la voie orthodoxe du discours théologique catholique ne se reflète-t-elle pas dans le langage très simple et peu nuancé des hommes des Andes. Chose certaine, ces images de l'enfer et du ciel sont devenues le refuge de l'imagination populaire. Elle y a déposé ses propres personnages, doublés de ceux que l'Europe moyenâgeuse, avec

¹¹ Le thème des origines des Indiens hante la littérature américaine depuis le XVI^e siècle. De nombreuses études ont été publiées sur ce sujet. Les chroniqueurs du XVI^e et XVII^e siècles suivent les théories bibliques des tribus d'Israël dispersées ou des explications qui se rapprochent de certains thèmes historiques ou mythiques. Mais Las Casas, par exemple, ne voulait à aucun prix les utiliser. Le procès inquisitorial contre Francisco de La Cruz met en relief les dimensions bibliques de l'histoire américaine. Pour un échantillon de ces problèmes, voir Gregorio García, *Los orígenes de los indios del Nuevo Mundo*, Mexico, FCE, 1981 [1607]; A. Huerfano, *Historia de los alumbrados, III: Los alumbrados de hispanoamérica (1570-1605)*, Madrid, Fundación Universitaria Española, Monografías-31, 1986.

une imagination débordante, y avait semés. Bref, la rigueur et l'austérité du discours de la *doctrina christiana* se laissaient devancer, voire déborder par des images et des symboles populaires. Ainsi, le catholicisme andin gagnait peu à peu des traits particuliers et la Contre-Réforme américaine n'acceptait pas d'être simplement une copie fidèle de l'Espagne tridentine.

Bien sûr, ce que je viens de signaler comme traits caractéristiques du catholicisme naissant dans les Andes est très général. Mais il ne faut pas perdre de vue que ce cadre fonctionne comme une frontière au-delà de laquelle s'élève le soupçon comme une arme redoutable de répression. En tant que *doctrina christiana*, c'est-à-dire en tant que doctrine au pouvoir et du pouvoir, *kratousa doxa*, le catholicisme de la Contre-Réforme dans les Andes a le choix de ses moyens. Il peut se payer le luxe d'accepter les gestes et les symboles qui lui conviennent le mieux. À travers les conciles provinciaux de Lima et des diocèses qui se créent, il sélectionne et dicte les normes. Au niveau local, le clergé régulier et, peu à peu, le clergé séculier laissent leur empreinte. Les clercs diversifient ce que les normes officielles unifient, surtout dans les régions éloignées des centres urbains où la présence ecclésiastique est moins prononcée et la discipline moins stricte.

Culture populaire andine et répression religieuse indigène

Il est vrai que la *doctrina christiana* et la *kratousa doxa* n'expliquent pas tous les faits des pratiques religieuses andines actuelles et même celles d'un passé assez proche. Il y a trop d'éléments disparates, trop de poids symbolique qui échappent aux normes plutôt étroites du catholicisme contre-réformiste. Les gestes culturels à l'égard de la Terre Mère, les sacrifices d'animaux dans des contextes qui se rapprochent des rites agraires des temps ancestraux, les croyances de toutes sortes reliées au cours des astres, aux saisons, aux variations de climat, aux faits de la vie quotidienne, suggèrent plutôt un univers symbolique lointain, c'est-à-dire indifférent aux préoccupations normatives du catholicisme. Le nier serait se fermer les yeux à la

réalité. Ces expressions rituelles ont permis aux anthropologues et aux historiens contemporains de faire l'hypothèse, très discutable d'ailleurs, de «résistance». Par là, ils veulent dire que les peuples amérindiens, ou ce qui reste des anciennes populations, empêchent le catholicisme de prendre racine, refusent d'accepter la *doctrina christiana*, préfèrent leurs ancêtres ou leurs cultes pré-hispaniques à la «paix catholique». ¹² Examinons plus de près quelques aspects de ce problème.

La diffusion du catholicisme dans les Andes est bien sûr un procès assez lent, mais peut-être moins que ne le laissent croire certains auteurs. Je suis même prêt à défendre la position contraire: l'enseignement de la *doctrina christiana* a touché rapidement l'ensemble de l'espace andin et, par conséquent, des

¹² Je crois qu'on peut aussi envisager le thème de la «résistance» en histoire et en anthropologie comme une autre manifestation de ce que j'appelle «banalisation» des thèmes de recherche andine par les courants nord-américains. Si je ne me trompe, cette pseudo-notion historique de résistance naît dans les travaux sur le travail esclave aux États-Unis. Transférée aux Andes, elle sert à expliquer pourquoi les Indiens ne sont pas aussi espagnols qu'on croit ou pourquoi ils ne sont pas devenus aussi catholiques que les Espagnols. Or ce problème est tout à fait faux et déplacé, car les Indiens sont bel et bien des chrétiens; après tout, l'Église catholique les trouve très pieux et très croyants. En ce qui a trait à des mouvements de rébellion, comme je l'ai dit plus haut, il faut peser les circonstances, puisque la plupart sont ambigus quant à leurs origines et leurs revendications. Le cas le plus étonnant est celui du Taqui Onqoy, dont on a cru longtemps qu'il exprimait la révolte au XVI^e siècle contre le catholicisme, alors que l'historienne Gabriela Ramos vient de prouver qu'il s'agissait plutôt d'un prétexte de quelques clercs de Cuzco pour obtenir des honneurs de la Couronne. (G. Ramos, «El taqui onqoy y C. de Albornoz», dans *Revista Andina*, no 19, año 10, no 1, julio 1992, sous presse). Sur quelques exemples d'usage de la notion de résistance dans les Andes, voir Steve J. Stern, *Peru's Indian People and the Challenge of Spanish Conquest, Huamanga to 1640*, The University of Wisconsin Press, 1982.

milliers et des milliers d'Indiens. Le degré d'acceptation ne peut pas se mesurer aisément. Mais les signes de rejet ne sont pas très fréquents et quelques exemples avancés par des historiens sont très douteux. Dans l'ensemble et tout compte fait, les mouvements dits de rébellion à caractère religieux sont difficilement séparables d'autres aspects, dont le moins qu'on puisse dire c'est que leur poids semble beaucoup plus grand que la dimension religieuse des révoltes.

En somme, le catholicisme de la Contre-Réforme a eu la voie libre et il a su en profiter pour envahir les Andes et imposer sa loi. C'est peut-être là le fait le plus étonnant, car il ne s'explique pas aussi facilement que le laisse croire la transparence des pratiques religieuses. J'attribue ces facilités au caractère rationnel du discours théologique chrétien et, surtout, à l'institutionnalisation du catholicisme. Je veux dire par là que, dès le départ, hormis le cas inca, les religions andines étaient des organisations très simples, si organisation il y avait. À vrai dire, il faudrait plutôt parler de traditions à caractère local. Bref, la classe incaïque disparue, ces traditions n'avaient pas de soutien politique pour pouvoir couvrir l'ensemble de l'espace. De sorte que le catholicisme de Contre-Réforme les envahit d'une façon assez corrosive. Il imprègne les pratiques populaires, se mêle des croyances traditionnelles et crée des conditions d'expression à l'intérieur d'un cadre d'expérience religieuse qui a sa propre spécificité.¹³

¹³ Sur quelques questions relatives aux symboles catholiques de la Conquête espagnole des Andes, consulter mon introduction à Cristóbal de Molina, *Relación*, dans H. Urbano, *Fábulas y mitos de los Incas (Crónicas de América, 48)*, Madrid, Historia-16, 1989; «Sincretismo y sentimiento religioso en los Andes. Apuntes sobre sus orígenes y desarrollo», Mimeo, dans *The Andean History Workshop*, The University of Chicago, 1992.

Il n'est certes pas facile de donner une date précise.¹⁴ Ce sont des processus socio-politiques et religieux de longue durée. Mais depuis la Conquête et dès les premiers ébauches d'instauration d'une Église, les Andes sont parfaitement intégrées à l'expérience religieuse occidentale. Leur catholicisme a des ailes, son propre discours, y compris au niveau populaire. En d'autres mots, l'espace symbolique ancien a été assumé par le catholicisme sans pourtant disparaître complètement de la scène. Si le catholicisme populaire andin a un visage, c'est précisément parce qu'à l'instar d'autres expériences de diffusion, il a pris racines sans nier le sol et sans faire *tabula rasa* de ce qui existait auparavant.¹⁵ Comment concilier alors cette vue des choses avec les persécutions sans merci déclenchées par l'appareil ecclésiastique catholique? Que dire des activités de l'Inquisition mises en marche pour extirper les «idolâtries» ou pratiques religieuses anciennes?

Ces faits sont aujourd'hui beaucoup mieux connus qu'il y a dix ans, surtout après la publication récente de textes ou d'anthologies régionales de procès.¹⁶ On voit maintenant avec

¹⁴ Le jésuite espagnol Manuel Marzal, professeur de l'Université Catholique du Pérou à Lima, a essayé de trouver une date précise à ces faits. C'est une démarche tout à fait erronée, car ce sont là des processus de longue durée et à développement lent. L'étude est pleine de faux problèmes; les réponses ne valent guère mieux: M. Marzal, S.J., *La transformación religiosa peruana*, Lima, Universidad Católica del Perú, 1983.

¹⁵ Malgré les différences géographiques et contextuelles, les monumentales études de G. Furlong sur l'implantation du catholicisme en territoire argentin et paraguayen constituent une somme très importante pour les recherches latino-américaines sur ces sujets: *Historia social y cultural del Rio de La Plata, 1536-1810: I: El trasplante cultural, Arte; II: El trasplante cultural, Ciencia; III: El trasplante social*, Buenos Aires, TEA, 1969.

¹⁶ Le premier travail d'ensemble a été publié par P. Duviols, *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial. «Extirpation de l'idolâtrie» entre 1532 et 1660*, Lima, Institut Français d'Etudes Andines, 1971; du même auteur, les documents

plus de clarté que la cible de ces persécutions n'était pas exclusivement les pratiques indiennes traditionnelles mais un espace ou une expérience socio-politique et économique beaucoup plus large. Dans certains cas, ce sont des populations ou groupes très traditionnels qui sont visés, dans d'autres cas, ce sont des mulâtres, des métis et même des Espagnols ou *criollos*.¹⁷ Il n'y a donc pas un modèle absolu de répression. Il faut cependant reconnaître, dans le montage d'un procès inquisitorial spécifique, une volonté d'atteindre le cœur symbolique et économique des populations rurales traditionnelles, surtout à la frontière de l'archevêché de Lima.¹⁸

À l'examen de ces procès, on se rend compte que le schème général de l'interrogatoire suit les grandes lignes des procédures inquisitoriales classiques du Saint-Office. On interroge les

de Cajatambo: *Cultura andina y represión. Procesos y visitas de idolatrías. Cajatambo, siglo XVII (Archivos de Historia Andina, 5)*, Cuzco, Centro Las Casas, 1986; Ana Sánchez, *Amancebados, hechiceros y rebeldes (Chancay, siglo XVII) (Archivos de historia andina, 11)*, Cuzco, Centro Las Casas, 1991. Dans son introduction, Sánchez pose le problème de la lutte contre les «idolâtries» dans les termes les plus justes et les plus précis. D'autres anthologies de documents sont maintenant en préparation par des chercheurs du Centro Las Casas de Cuzco. A. Acosta souligne avec raison l'importance des intérêts économiques en jeu dans cette campagne religieuse inquisitoriale: A. Acosta, «Francisco de Avila, Cusco 1573(?) - Lima 1647», G. Taylor, *Ritos y tradiciones de Huarochiri del siglo XVII (Historia andina, 18)*, Lima, IFEA-IEO, 1987, pp. 551-616; «Religiosos, doctrinas y excedente económico indígena en el Perú a comienzos del siglo XVII», dans *Histórica*, vol. VI, no 1, 1982, pp. 1-34; «La extirpación de las idolatrías en el Perú, origen y desarrollo de las campañas», dans *Revista Andina*, año 5, no 1, julio 1987, pp. 171-196.

¹⁷ Le mot *criollo* désigne les Espagnols nés au Pérou.

¹⁸ Les études de Sánchez et de Acosta signalées dans la note 14 sont sur ce point fondamentales.

suspects sur leurs pratiques religieuses, leurs liens avec les idoles ou démons, les assemblées ou *aquelarre*, les lieux des événements diaboliques, le nombre de sorciers ou sorcières, leurs servants, leurs pratiques, leurs résultats. Le démon, des sorciers et des sorcières sont partout présents. Règle générale, ce sont de vieilles personnes, quelques-unes aveugles ou boiteuses. Les pratiques proprement andines se réfèrent aux rituels agraires, au culte des défunts ou aux célébrations qui accompagnent la mort d'un parent. Les travaux agricoles y jouent un rôle important, mais ce sont les défunts et la dette à leur égard qui reviennent à chaque aveu. Parfois les questions d'ordre sexuel affleurent, mais on ne peut pas dire qu'elles sont une partie importante de ces procès. Plus fréquentes sont les divinations pour trouver des réponses aux questions amoureuses et à la fertilité des troupeaux.

Les rites agraires du XVI^e et XVII^e siècles nous offrent un horizon lointain comportant de nombreuses ressemblances avec les préoccupations religieuses des paysans andins d'aujourd'hui. Le problème central de ces régions rurales est la difficulté de cultiver et de développer l'agriculture. L'équilibre entre les différentes forces naturelles est trop fragile. La moindre altération du climat met en péril les populations. Cela n'explique peut-être pas tout, mais on comprendra alors plus facilement le poids de la tradition ancienne dans les villages touchés par le catholicisme. Ajoutons à cela l'absence de curé ou alors, là où il existe, les pratiques simoniaques ou la rapacité des Espagnols et des métis. Tous ces facteurs sont plus que suffisants pour rendre raison de la persistance, un siècle plus tard, de rituels ancestraux mêlés aux célébrations catholiques. La plupart des accusés étaient déjà baptisés, ce qui complique leur situation juridique devant le tribunal d'idolâtries. Néanmoins, on devine qu'il s'agit souvent de pauvres gens.

Les témoignages des accusés sont standardisés par le questionnaire de la procédure inquisitoriale. Les réponses suivent un schème qui se répète: rites agricoles au commencement des semences et lorsque les récoltes approchent,

pocoymita et *caruamita*¹⁹, rituels de défunts dus, soit à la mort récente d'un parent, soit à la visibilité des tombeaux anciens et des momies des ancêtres, divination et sorcellerie appliquées aux malades, aux problèmes de relations amoureuses ou au vol de biens. Les cultes au Soleil, à la Lune et aux Étoiles y sont aussi mentionnés. Peu à peu, on se rend compte cependant que tout cela est sans doute très vivant mais exprimé dans un carcan légal qui nous fait douter de la véracité des aveux. Tout d'un coup, les notaires ou avocats ecclésiastiques s'intéressent aux terres allouées à ces cultes, aux troupeaux de lamas que possèdent les accusés, aux productions de feuille de coca et de maïs. Enfin, le procureur des accusés ne cache pas ses inquiétudes et, dans son pladoyer, mentionne explicitement les intérêts en jeu. Le clergé local, les Espagnols et les autorités locales indigènes convoitent les parcelles de terre, les riches vallées chaudes où se produit la feuille de coca, les richesses des petits éleveurs. Or la façon la plus simple et expéditive de s'approprier ce butin était de prouver qu'il était directement ou indirectement relié aux «pratiques idolâtriques». C'était là tradition admise dans la conquête des terres d'infidèles, réactivée en Amérique. Elle y était encore efficace plus d'un siècle après l'arrivée des Espagnols en Amérique du Sud.

On saisit peut-être mieux dès maintenant les enjeux de la répression et de la permanence des rites traditionnels. Les vieillards qui s'adonnent aux pratiques religieuses d'origine pré-hispaniques semblent vouloir s'assurer que leur monde ne disparaîtra pas, que les maladies ne les emporteront pas, que la méchanceté des hommes et surtout du clergé ne leur enlèvera pas les maigres ressources dont ils disposent pour survivre. Il leur arrive d'être convoqués à témoigner à plusieurs reprises. Leur détresse est grande. Ils sont dans l'impossibilité de contourner l'appareil judiciaire. Ils ne sentiront peut-être pas la honte que l'Inquisition produisait chez les vieux chrétiens. Mais ils étaient menacés dans leurs biens, dans leurs propriétés. Face à cela, le

¹⁹ Ces deux mots quechouas désignent les deux saisons, celle des pluies et celle des récoltes.

peu de catéchisme ou de *doctrina christiana*, ou les formules sèches et abstraites des manuels d'évangélisation, ne leur étaient pas d'un grand secours. Du fond des hameaux souvent d'accès difficile, quoi d'autre attendre du ciel? Ce que les ancêtres avaient enseigné était bien plus pratique et immédiat que les grandes paroles des sermons des fêtes patronales prononcées dans une langue étrangère. Le sort de ces populations étaient donc en quelque sorte dicté. La diffusion du catholicisme obéissait à un mélange vague de répression et de pitié, la première étant souvent cause de la seconde. Toutes les deux informent une pratique religieuse andine dont les contemporains savourent encore quelques fruits.²⁰

Croyances et rituels paysans dans les Andes contemporaines²¹

Le champ symbolique défini par les discours populaires et les pratiques rituelles andines n'a pas beaucoup changé depuis l'institutionnalisation du catholicisme de la Contre-Réforme.

²⁰ Une brève enquête à travers les documents publiés par Duviols et par Sánchez laisse entendre que les rites auxquels font référence les procès contre les populations de Cajatambo et de Chancay au XVII^e siècle sont généralement ceux que je viens de mentionner: rites agricoles de semences et de récoltes, rites d'élevage et de reproduction, rites funéraires, rites de divination amoureuse. Voir Duviols, *op. cit.*, 1986; Sánchez, *op. cit.*, 1991.

²¹ On trouvera dans *Revista Andina* (Centro Las Casas, Cusco, Pérou) beaucoup de données et de comptes rendus sur l'anthropologie religieuse et le folklore andin, sur les pratiques traditionnelles. *Revista Andina* publie aussi dans chaque livraison une revue de revues où les spécialistes peuvent suivre les publications les plus récentes sur ces thèmes. Consulter les remarquables études de E. Morote Best, *Aldeas sumergidas. Cultura popular y sociedad en los Andes*, Cusco, Centro Las Casas, 1988. Pour une bibliographie très complète, voir H. Van der Berg, *Material bibliográfico para el estudio de los aymaras, callawayas, chipayas, urus*, Cochabamba, ISET, 1980-1984.

Sans vouloir risquer une date ou une période précises, on peut dire que les deux premiers siècles de *doctrina christiana* ont suffi à donner un nouveau visage religieux aux Andes. Ce dont nous avons hérité aujourd'hui est alors une expérience religieuse populaire *sui generis*, fortement teintée d'éléments agraires et de vie rurale. Comme jadis, les rituels au début des travaux agricoles, des semences et des récoltes sont encore vivants. Ceux qui se rattachent à l'élevage d'animaux ou aux troupeaux sont aussi répandus qu'autrefois. Le respect dû à la Pachamama ou Mère Terre est toujours gardé, et de nombreux gestes traduisent l'importance que les paysans accordent aux moindres détails de la production de biens de subsistance. Ce qu'il faut comprendre, c'est que cet univers symbolique est constitué d'éléments d'origine très ancienne, auxquels le catholicisme espagnol a imprimé un sens global plus ou moins défini. De sorte qu'on ne peut pas dire, comme le font certains, que ces rituels ou pratiques s'opposent au catholicisme. Le fait est que cinq siècles de présence de l'Église ont permis de créer un discours religieux marqué par le fonds des cultures andines pré-hispaniques, de la même manière, par exemple, que les Églises orthodoxes ou latines le sont par des héritages slaves ou païens. Les paysans médiévaux dans l'Espagne chrétienne n'étaient pas moins respectueux à l'égard des maigres pitances octroyées par la terre et les seigneurs féodaux que les travailleurs agricoles des Andes contemporains. Ils l'étaient tout autant et avec des gestes aussi religieux et, à première vue, aussi peu chrétiens que ceux de verser un peu de *chicha* ou de conserver certains objets sculptés en pierre dans les terres ou dans les enclos où on garde les animaux pour que la fertilité soit grande et assurée. Dans les deux cas, ce sont toujours des rituels fortement marqués par l'immédiateté et par la détresse devant l'inconnu, qui peut aussi bien être la famine que l'abondance, celle-ci étant d'ailleurs toujours envisagée comme très fragile.

Le recours à des sorciers ou à des spécialistes populaires qui lisent l'avenir dans les feuilles de coca ou exercent une médecine rudimentaire est encore fréquent. Dans certaines régions andines, il y a même des villages où de nombreux «docteurs» exercent

leur profession de spécialistes de la santé. C'est le cas des *Callaway* en Bolivie²². Ils traversent les Andes dans tous les sens pour offrir leurs services. Très populaires dans le Sud andin, ils pratiquent une médecine à caractère homéopathique dont les résultats sont loin d'être négligeables. Leurs consultations ont beaucoup d'un rituel de guérison. Les symboles sont andins, mais la croix et les saints y sont aussi présents.²³ L'Église catholique s'est intéressée à ce genre de phénomènes et certains agents pastoraux sont très ouverts à ces rituels, car ils ne semblent pas contredire les croyances profondes du catholicisme.

La mort n'est pas moins présente qu'autrefois.²⁴ Dans le cas des Andes péruviennes, elle est devenue une ombre quotidienne. Les différents mouvements de guérilla ont décimé les zones rurales et ont semé partout la terreur et la mort. Dans les régions les plus traditionnelles, il n'y a que des vieillards et des malades. Tous les autres sont partis vers la capitale, Lima. Dans ces circonstances, la mort par la terreur, par la famine et la maladie est omniprésente. La multiplication incontrôlable d'assassinats et de carnages commis sans aucune espèce de vergogne ne donne

²² E. Oblitas Poblete, *Cultura callaway*, La Paz, Talleres Gráficos Bolivianos, 1963; L. Girault, *Kallaway. Guérisseurs itinérants des Andes. Recherche sur les pratiques médicales et magiques*, Paris, Orstom, Mémoires, 107, 1984.

²³ Le livre de H. Tschopik, *The Aymara of Chucuito, Peru*, NT, American Museum of Natural History, 1951 est encore d'un très grand intérêt pour la religion populaire andine.

²⁴ Les études de Latcham sur les coutumes funéraires sont encore fort valables. Leur souci comparatif est d'une très grande utilité pour le chercheur contemporain: R.E. Latcham, *Costumbres mortuorias de los Indios de Chile y otras partes de América*, Santiago-Valparaíso, Imprenta-Litografía Barcelona, 1915; quelques exemples contemporains: «La fiesta de difuntos en los Andes», numéro spécial, *Fe y Pueblo*, dans *Boletín ecuménico de reflexión teológica*, año V, no 19, junio 1988; Josué Sánchez, Nicolás Matayoshi et Hermann J. Tillmann, «La muerte en Chongos», dans *Churmichasun*, no 4-5, junio, 1977, pp. 33-42.

même pas le temps de penser en termes symboliques les raisons d'une perte humaine absurde. Les rituels traditionnels fonctionnaient encore il y a vingt ou trente ans. Ils étaient assez riches dans la région centrale des Andes. Pendant cinq jours, on célébrait le trépas avec de la nourriture et de la boisson. L'âme du défunt était encore là. Elle venait partager les aliments. Dans certains endroits, on croyait qu'un certain type de mouches signalait sa présence. Et lors du jour des défunts, au mois de novembre, ceux qui avaient eu de la mortalité dans la famille attendaient encore ces visites. Ils préparaient des tables avec les mets les plus prisés par le parent disparu.

Le champ symbolique andin de la mort a donc été ravagé. Des anciennes croyances, il ne reste que le sentiment d'être aux prises avec des esprits ou un être méchant dont on sait le nom générique mais qui change souvent d'habillement. Dans le sud des Andes, on l'appelle *nakaq* ou égorgueur.²⁵ C'est une légende très ancienne. Elle remonte au début de la colonie mais a des racines pré-hispaniques. Et surtout, elle s'est mariée avec des traditions orales européennes, *verbi gratia* ibériques, où ce personnage hantait l'imagination des enfants à l'âge le plus tendre. Dans les Andes, le *nakaq* s'attaque aux Indiens pour leur enlever la graisse utilisée dans les alliages de métaux. Les cloches des églises sont ainsi fabriquées. On la disait aussi servir dans la guérison des malades, surtout des Espagnols. À Cusco, les frères bethléhémites étaient identifiés au *nakaq* car ils étaient en charge de l'hôpital des Indiens dès le XVI^e siècle. Aujourd'hui, dans la région d'Ayacucho, là où sévit la guerre de guérilla la plus impitoyable et meurtrière qui soit, on identifie le *nakaq* avec les militaires, les policiers, les étrangers. On raconte que le président sortant de la République, Alan Garcia, avait pris la forme de *nakaq*. Et l'artisan d'Ayacucho, Nicario, a créé plusieurs images ou tableaux en argile avec la figure terrifiante

²⁵ Sur ce personnage, voir E. Morote Best, *op. cit.*, Cuzco, Centro Las Casas, 1988; Serge Guarisco, *Le voleur d'identités. Approches ethnologiques du discours du nakaq dans les Andes péruviennes*, Toulouse, Mémoire DEA, 1991.

du *nakaq* recueillant la graisse humaine afin de la vendre pour payer la dette extérieure péruvienne.

On peut dire que les Andes contemporaines subissent de très fortes agressions symboliques. Elles viennent de partout. Elles sont extrêmement disparates: guérilla, trafic de drogues, exploitation des ressources naturelles dans les basses terres ou sur les plateaux andins. La mine est florissante mais meurtrière. C'est surtout la production de feuille de coca qui a bouleversé la vie quotidienne, car elle est devenue le grand produit d'exportation, même là où on ne l'aurait pas soupçonné, il y a encore quelque cinq ans. C'est le cas de la zone andine du nord-ouest argentin. Cette partie des Andes était très déprimée économiquement depuis quelques décennies. On vient de découvrir qu'elle est un relais important dans la chaîne des intermédiaires qui acheminent la convoitée poudre de cocaïne vers les marchés mondiaux. Que sont devenus alors les jolis rituels qui accompagnaient jadis l'usage de la feuille de coca, ou alors les très émouvantes légendes qui essayent de dévoiler le mystère de son existence? On n'aura pas de misère à imaginer que ces rituels sont devenus caducs ou alors qu'ils se sont réfugiés dans des espaces très réduits de l'imaginaire et, plus encore, du territoire physique andin.

Parmi les nouveaux phénomènes religieux andins, il y en a un qui attire beaucoup l'attention des anthropologues et folkloristes: les pèlerinages régionaux qui, dans certains cas, ont subi des transformations assez profondes²⁶. Sans doute le

²⁶ Michael J. Sallnow, *Pilgrims of the Andes. Regional Cults in Cusco*, Washington, D.C./London, Smithsonian Institution Press, 1987; N. Ross Crumrine and Alan Morinis, eds., *Pilgrimage in Latin America (Contributions to the Study of Anthropology, 4)*, NY, Greenwood Press, 1991; Victor Turner et Edith Turner, *Image and Pilgrimage in Christian Culture. Anthropological Perspectives*, NY, Columbia University Press, 1978; William A. Christian, *Religiosidad local en la España de Felipe II*, Madrid, Nerea, 1991.

tourisme y est-il pour quelque chose. La couleur bigarrée des vêtements des groupes folkloriques, la réminiscence d'anciennes traditions coloniales, la représentation d'événements historiques, plus particulièrement ceux de la Guerre du Pacifique, au XIX^e siècle, où les Chiliens ont saccagé les villages et les régions andines et, pire encore, privé la Bolivie et le Pérou d'importantes portions de territoire. La théâtralisation des faits historiques au moment des célébrations religieuses est un fait dont témoigne toute la tradition du catholicisme ibérique. Elle a été recréée en Amérique et fait partie des réjouissances populaires surtout lors des fêtes patronales. Ces représentations ne sont pas nécessairement des gestes religieux. Mais ils font partie de la mémoire de ces villages et des recours symboliques dont ils ont besoin pour se donner une image d'eux mêmes. Les pèlerinages où se déroulent souvent ces représentations théâtrales répondent aujourd'hui aux besoins symboliques nouveaux des populations andines. Le commerce régional, le cours de la monnaie dans certaines régions touchées par le trafic de cocaïne, le réseau routier qui mène aux postes de colonisation amazonienne font de ces points d'ancrage que sont les sanctuaires, des lieux d'ostentation sociale, de récréation de nouveaux groupes sociaux, d'affirmation politique. Dans ces cas, les pèlerinages sont souvent une expression assez fidèle du changement social.