

# LA RELIGIOSITÉ DU MONDE INDIGÈNE GUATÉMALTÈQUE AU XVIII<sup>ÈME</sup> SIÈCLE : UN EXEMPLE DE RENÉGOCIATION DU SACRÉ

**PAOLA GARCIA**

*Université Paris 8*

Dans le vice-royaume de la Nouvelle Espagne, première terre du continent américain conquise, pacifiée et organisée, l'évangélisation des Indiens, entreprise massivement dans la première moitié du XVI<sup>ème</sup> siècle, s'annonce à ses débuts comme une réussite. Beaucoup de religieux s'étonnent de la facilité avec laquelle les Indiens reçoivent la foi<sup>1</sup>. Cependant, dès le XVII<sup>ème</sup> siècle les ecclésiastiques déchantent et certains, comme Sahagún<sup>2</sup>, remettent en cause la réalité de la conversion des Indiens. L'Église qui, dès l'Évangélisation, s'efforce d'imposer de nouveaux espaces et symboles sacrés (églises, cimetières, croix, vierges, saints, lieux de pérégrination, etc.), démantèle l'appareil sacerdotal et éducatif des Indiens, détruit leurs vestiges religieux les plus visibles et condamne aux flammes les livres sacrés, comme en témoignent les nombreux autodafés<sup>3</sup>. Cependant, l'Église ne parvient pas à anéantir définitivement la domination symbolique des croyances traditionnelles et finit même par s'en servir pour asseoir ses propres croyances<sup>4</sup>.

Privés, dès le XVI<sup>ème</sup> siècle, de leurs élites religieuses et du savoir dont elles sont détentrices, les indigènes développent une religiosité centrée autour des cultes populaires. Ces derniers acquièrent une dynamique telle qu'ils perdurent à travers les siècles. Les Indiens continuent donc à adorer les anciennes divinités familiales et agricoles et élaborent de nombreuses stratégies pour tromper la vigilance des religieux. Cependant, ces expressions païennes, souvent décrites par les spécialistes comme secrètes et souterraines, sont, semble-t-il, plus visibles, tout du moins au Guatemala, au XVIII<sup>ème</sup> siècle, comme en témoigne par exemple l'œuvre de l'Archevêque Cortés y Larraz<sup>5</sup>. Le prélat, arrivé directement d'Espagne et doté d'un regard critique spécifique, constate que les Indiens guatémaltèques s'opposent très souvent ouvertement à certains rituels catholiques liés aux sacrements et que peu s'efforcent désormais de respecter même « un christianisme de façade ». Le XVIII<sup>ème</sup> siècle marque donc un tournant décisif dans notre connaissance de la religiosité des populations rurales guatémaltèques, qui semblerait progressivement s'affirmer dans l'espace du sacré.

À l'aune de ces observations, plusieurs questions apparaissent. Pourquoi le XVIII<sup>ème</sup> siècle est-il marqué par une plus grande visibilité de la religiosité autochtone ? Quelle attitude les

Indiens adoptent-ils face à la doctrine catholique ? Comment réorganisent-ils leur religiosité ? Au-delà même de la sphère religieuse, n'y a-t-il pas d'autres enjeux ?

La plus grande visibilité de la religiosité indigène constatée au XVIII<sup>ème</sup> siècle au Guatemala est liée à différents facteurs. D'une part, nous disposons indiscutablement d'une plus grande quantité de documents témoignant de la vie religieuse des autochtones que lors des siècles précédents<sup>6</sup>. D'autre part, le XVIII<sup>ème</sup> siècle est particulièrement marqué par les affrontements qui opposent les autorités ecclésiastiques et les ordres religieux<sup>7</sup>. Ainsi, lors des visites pastorales, les archevêques et leurs représentants s'attardent plus longuement sur les expressions religieuses des Indiens vivant dans les villages sous la responsabilité des ordres religieux. Ils cherchent à déceler les pratiques religieuses contraires à l'orthodoxie catholique afin de mettre en cause l'efficacité du contrôle religieux des prêtres séculiers. Enfin, cette période se caractérise par le relâchement général de l'influence du clergé sur les communautés indigènes guatémaltèques, en raison de la perte de son esprit d'évangélisation, de son faible nombre face à une population indigène croissante, de son manque manifeste de formation et enfin, des caractéristiques linguistiques et géographiques du pays qui favorisent l'isolement de certaines communautés. Dans ce contexte, les Indiens affirment une religiosité autochtone qui n'est plus celle de leurs aïeux, ni même celle des Espagnols, et que l'on pourrait qualifier aujourd'hui de « christianisme indigène ». Sans prétendre définir le phénomène dans sa totalité, nous souhaitons montrer dans le présent travail comment se manifeste la consolidation d'une religiosité autochtone et dans quelle mesure la redéfinition du catholicisme se révèle être en réalité une tentative de réappropriation du nouvel ordre social, économique et politique imposé par les Espagnols.

### **DÉCOMPOSITION ET DÉMOBILISATION DU CLERGÉ GUATÉMALTÈQUE**

L'objet de cette première partie est de mettre en lumière la situation de l'archevêché guatémaltèque à la fin du XVIII<sup>ème</sup> siècle, à partir des observations faites par le prélat Cortés y Larraz<sup>8</sup> dans *Descripción geográfico-moral de la Diócesis de Goathemala*. Ce document, élaboré sous forme de rapport, a pour but de rendre compte au roi Carlos III de la situation du diocèse. Cortés y Larraz y dénonce les « abus » que commettent les fidèles, en majorité indigènes, propose des mesures pour les convertir véritablement, critique sévèrement l'attitude des ecclésiastiques contemporains et de leurs prédécesseurs, juge de la bonne ou mauvaise administration des paroisses, de la qualité du travail des ecclésiastiques en tant que guide spirituel des populations indigènes, etc.

Le prélat réalise pendant près de deux ans des visites pastorales en se rendant personnellement dans 113 paroisses du diocèse. Conjointement à ces visites pastorales, l'Archevêque procède méthodiquement en adressant aux curés de chaque paroisse de l'archevêché un formulaire composé de dix questions<sup>9</sup>. Ces formulaires permettent à Monseigneur Cortés y Larraz de collecter tout un ensemble de données préalables à ses visites pastorales, à la suite desquelles il peut confirmer, compléter ou invalider la véracité des informations transmises par les curés<sup>10</sup>. La confrontation des réponses des curés avec les

observations faites par l'Archevêque lors de ses visites constitue l'originalité de la *Descripción geográfico-moral de la Diócesis de Goathemala*.

Les constatations faites par l'Archevêque Cortés y Larraz sur l'état du clergé dans le diocèse guatémaltèque permettent d'affirmer que le monde indien jouissait alors d'une certaine autonomie religieuse. Le clergé paraissait n'avoir que peu d'emprise sur la vie communautaire indigène. Mais quelles sont les principales raisons qui étaient, selon le prélat, à l'origine de la liberté religieuse dont disposaient les indigènes ?

### **LE MANQUE DE FORMATION DU CLERGÉ**

Le manque de contrôle religieux sur les croyants indigènes était dû essentiellement, selon le prélat, à la mauvaise formation du clergé. En effet, Monseigneur Cortés y Larraz constate qu'un grand nombre de religieux n'avait pas les compétences minimales requises pour l'exercice de leur fonction :

(...) El fundamento que tengo es no haber hallado en todo el Arzobispado, siquiera para excepción de regla, un eclesiástico, ni secular, ni regular que para haberse ordenado se haya examinado, haya hecho ejercicios, ni se haya ordenado en ténporas. Todos están ordenados sin publicatas, sin ejercicios, sin exámenes y extra ténpora y con tanta aceleración que hay varios ordenados en cuatro días seguidos desde la primera tonsura hasta el presbiterado (...) <sup>11</sup>.

Le manque de formation des prêtres a pour conséquence majeure de limiter l'efficacité des moyens déployés par l'Église pour l'évangélisation des Indiens et la direction religieuse de la communauté. À ce problème s'ajoute le manque de véritable vocation sacerdotale des prêtres. Bien que Cortés y Larraz critique violemment les méthodes mises en œuvre par les grands religieux<sup>12</sup> des premiers temps de l'Évangélisation<sup>13</sup>, il déplore que le clergé ne compte plus désormais dans ses rangs d'ecclésiastiques aux qualités intellectuelles et aux convictions religieuses comparables.

La situation semble être encore plus catastrophique concernant les coadjuteurs, et le regard que Monseigneur Cortés y Larraz porte sur eux est fort sévère : il va même jusqu'à les considérer comme des « traficantes del ministerio » :

Dejo de notar otros gravísimos inconvenientes, en la desgraciada necesidad de haber de tener muchos sacerdotes ordenados, no digo ya a título de administración, sino de inevitable necesidad, para ayudar a los curas, los cuales sobre carecen de título eclesiástico y de rentas para ser castigados en su caso, son unos puros mercenarios, y digo mal, son algunos puros traficantes del ministerio, para hacer su interés propio, porque con horror vi una carta de uno de estos ministerios escrita a un cura con esta expresión: Nosotros somos como las malas mujeres, que se acomodan al más dante. <sup>14</sup>

En outre, Cortés y Larraz constate que, malgré l'existence de lois prévoyant que les prêtres aient connaissance de la langue indigène de leur paroisse pour pouvoir remplir convenablement leur fonction de directeur spirituel, la plupart ne la parle pas ou peu. Cette

méconnaissance des langues vernaculaires rend d'autant plus difficile le contrôle religieux des indigènes. Le langage, qui est un élément central de tout système de représentation, véhicule bien plus que de simples mots, c'est tout un système de pensée qui, dans le cas présent, échappait totalement au clergé.

En revanche, les langues indigènes furent amplement utilisées pour permettre la christianisation par les *fiscales de doctrina*. Ils étaient membres des communautés indigènes, étaient nommés par les curés et avaient pour tâche principale l'enseignement de la doctrine chrétienne aux enfants : « (...) El fiscal enseña a los niños y a las niñas a cantar las oraciones, el alabado y el todo fiel cristiano »<sup>15</sup>. L'assimilation et la continuité du christianisme dépendaient en grande partie d'eux car, dans de nombreux villages, ils en étaient les seuls représentants<sup>16</sup>. Ainsi, les indigènes se familiarisent avec la doctrine chrétienne par l'intermédiaire de deux médiateurs. Les ecclésiastiques, peu préoccupés par la qualité de l'instruction religieuse qu'ils dispensent, comme le signale à maintes reprises Cortés y Larraz, transmettent aux *fiscales de doctrina* les dogmes de la foi catholique de façon approximative. Une fois ces connaissances intégrées à leur système culturel et religieux, les *fiscales de doctrina* les transmettent à leur tour aux membres de leurs communautés. Le message évangélique se dilue donc, donnant naissance à un message nouveau et différent de l'original.

Mais si le manque de formation du clergé ainsi que ses carences morales sont remises en cause par Cortés y Larraz, sa distribution géographique et son nombre sont également incriminés.

### **LA DISPERSION GÉOGRAPHIQUE ET LE MANQUE DE PERSONNEL ECCLÉSIASTIQUE**

Cortés y Larraz n'est pas le premier archevêque à dénoncer le manque de connaissances théologiques du clergé, l'utilisation d'une liturgie non appropriée, le manque de personnel, l'absence de prêtres dans certaines régions, etc.<sup>17</sup> Il est vrai que de nombreux villages restaient complètement exempts de contrôle religieux car en dehors des chefs-lieux des paroisses, il n'y eut guère de curés installés dans les villages. À cause de l'étendue des paroisses guatémaltèques et de l'importance des distances, les prêtres ne se rendaient dans certains villages qu'à l'occasion du Carême<sup>18</sup>. Parfois des mois pouvaient s'écouler avant même que l'on puisse voir apparaître un ecclésiastique dans les villages ou hameaux plus difficiles d'accès<sup>19</sup>. Les chapelles de certains villages ou quartiers étaient alors presque exclusivement aux mains des indigènes qui s'occupaient de l'entretien, du culte des images et de la conservation des fonds baptismaux, lorsque ces derniers existaient. Conscient de cette réalité, l'Archevêque insiste, tout au long de son oeuvre, sur la nécessité de diviser les paroisses guatémaltèques<sup>20</sup>. Cependant, le manque de personnel ecclésiastique est l'obstacle majeur à ce projet.

La volonté des Indiens de maintenir leurs croyances, l'isolement dans lequel une grande partie d'entre eux vivait, le manque de formation des ecclésiastiques, le rôle joué par les

*fiscales de doctrina* et enfin la méconnaissance des langues vernaculaires, mais surtout celle de l'ensemble conceptuel du système culturel indigène, favorisèrent sans nul doute le maintien de certaines pratiques religieuses traditionnelles et l'omniprésence de ce que le prélat identifie comme « idolâtrie », « superstitions » et « vices ».

### **LE MANQUE DE RÉACTION DU CLERGÉ FACE AUX « VICES » ET AUX « IDOLÂTRIES » DES INDIENS**

L'Archevêque Cortés y Larraz constate avec effroi la présence massive de ce qu'il appelle « les superstitions et les idolâtries » :

Que en todos los más de estos territorios hay tantos abusos e idolatrías, que es aun mayor el número de éstas, que aun el de los muchos indios que nacen y se crían en los pueblos; pues cada indio tiene en sí tantos abusos, supersticiones e idolatrías en número que excede al cuantioso número de la especie de indios<sup>21</sup>.

À cela s'ajoutent certaines mœurs qui étaient considérées par les autorités ecclésiastiques, comme des « péchés abominables » telles que « l'ébriété », « la luxure » et « l'inceste ». Les Indiens consommaient de grandes quantités de boissons alcoolisées, surtout à l'occasion de célébrations ou réunions collectives. Ils buvaient au point d'en perdre la raison. C'est précisément cette déraison liée à l'ivresse que la tradition chrétienne condamne. Cortés y Larraz aborde donc le problème de l'ébriété en dénonçant l'étendue et la gravité du problème :

Siendo la embriaguez vicio tan dominante como se ha dicho y dirá, que no puede señalarse entre tantos un pueblo siquiera por excepción, en una diócesis tan dilatada y que se compone de tantos ; precisamente ha de encontrarse abismada en todo género de vicios, pero aun éste fuera menos trabajo si se le considerara algún remedio. La mayor miseria es que a no inspirar Dios su misericordia alguna providencia particular, es de temer que este vicio acabará con todo en pocos años<sup>22</sup>.

Les beuveries engendraient, selon les religieux, le relâchement des mœurs sexuelles dont l'inceste était l'acte le plus condamnable :

Los términos comunes y connaturales de la lascivia no han sido conocidos entre las naciones más bárbaras; son muchas veces raptos y violencias de niñas a los ocho, diez años y aún a los seis. (...) Son términos connaturales el haber en los pueblos muchas mujeres expuestas a la deshonestidad, el cambio de mujeres y maridos y los concubinatos, y los que son bien comunes son los incestos entre primos, entre hermanos y aún entre padres ; de suerte que no sabría yo explicar, ni hacer verosímil cuán comunes y connaturales son estos términos, y cómo comprenden a estos miserables, pero sin rubor, ni la menor vergüenza, pues no se recatan, de que todos lo sepan<sup>23</sup>.

L'Archevêque considère que l'ébriété, la luxure, les incestes, les superstitions et les idolâtries font des Indiens des êtres *détestables*, *barbares*, *misérables*, etc. On va même, à cette époque, jusqu'à supposer qu'il s'agit de comportements congénitaux<sup>24</sup>. Les « vices » et idolâtries des Indiens émanent alors de la « nature » même de l'Indien, ce qui explique

peut-être la vision si pessimiste de Cortés y Larraz concernant l'efficacité des remèdes qu'il envisage :

(...) Es imposible salvar la pureza y verdad de la religión cristiana, entre tantas embriagueces, vicios, idiotismos y abusos ni que tengan otro efecto las leyes que el dolor de ver multiplicadas las transgresiones, ni entre tanta insensibilidad a precipitarse a todo género de vicios, es verosímil que deje de estar la religión o muerta o sumamente débil<sup>25</sup>.

Le prélat s'étonne de l'absence de véritable mobilisation du clergé pour lutter contre « les abus » et « l'idolâtrie » :

Es claro que la visión de Cortés no la comparten la mayoría de sus congéneres. La suya es la de un funcionario religioso ilustrado y preocupado por su diócesis. En él no se trata, como sí en otros funcionarios españoles, de un uso ideológico de la moral religiosa por intereses económicos y políticos, sino más bien de una genuina concepción religiosa del mundo y de la vida<sup>26</sup>.

Il est certain qu'en tant qu'observateur extérieur, il dut être particulièrement choqué et scandalisé par les coutumes et les « vices » des autochtones. L'Archevêque était espagnol et n'avait jusqu'alors jamais vécu sur le continent américain. Il n'était donc guère familiarisé avec cette réalité, il méconnaissait les conduites sociales des indigènes, ne parlait pas leurs langues, etc. Dans ces conditions, il ne pouvait considérer que ce qu'il identifiait comme de « l'idolâtrie », des « abus » et des « vices » puisse correspondre en réalité à des modes de vie, des logiques sociales, culturelles et religieuses différentes de celles des Chrétiens. Les beuveries, par exemple, avaient une dimension sociale indéniable et les comportements sexuels des Indiens, tant décriés par les ecclésiastiques, répondaient à des stratégies matrimoniales et des pratiques conjugales autochtones bien précises<sup>27</sup>.

À la réaction vive et enflammée de l'Archevêque s'oppose une certaine tolérance des religieux face aux « vices » des Indiens. Ces « vices », dans la perspective de Cortés y Larraz, sont devenus des composantes de la réalité quotidienne guatémaltèque à laquelle les curés participent activement puisque, contrairement aux religieux réguliers, ils sont en grande majorité *criollos*:

(...) En unos [pueblos] veo a sus vecinos muertos a la razón por la embriaguez; en otros transformados en brutos por la deshonestidad; en otros naufragando por no tomar aún en la tempestad de la muerte la tabla de la penitencia verdadera; en otros innumerables espectros que me horrorizan; los ven los curas, pero no se espantan, porque aunque no sean ebrios, lascivos, incestuosos, adúlteros, plagiaros, etc., pero criados desde niños entre tales monstruos, no se espantan, ni aun se inmutan ligeramente, como si dejaran de ser tales, por serlo de costumbre<sup>28</sup>.

Le désintéret pour les mœurs et les pratiques religieuses indigènes mais aussi la crainte poussent parfois certains religieux à maintenir sous silence « les abus ». Dans la paroisse de Caluco, le curé raconte qu'il a été témoin de « rituels idolâtres » mais qu'il ne peut rien faire car il craint d'être tué par les Indiens<sup>29</sup>. D'autres ne veulent pas s'attaquer aux pratiques

indigènes, car cela reviendrait à déclencher une confrontation dans laquelle le curé risquait de perdre le soutien financier et alimentaire des Indiens : « Los indios contribuyen muchísimo a los curas, porque les dan muchos reales, los sirven de balde y les dan por vía de sustento gallinas, huevos, pescado, especies, leche, leña, agua y aun yerba para las mulas (...) »<sup>30</sup>. Enfin, certains religieux tolèrent les pratiques traditionnelles en échange d'une rétribution financière ou en nature, comme en témoignent dès le début du XVIII<sup>ème</sup> siècle les visites pastorales des religieux Mauro de Lareategui y Colón et Juan Bautista Álvarez de Toledo<sup>31</sup>.

Tout porte à croire que lorsque Monseigneur Cortés y Larraz arrive au Guatemala, une partie du clergé s'est donc résignée (par peur, par intérêt économique ou par simple indifférence) à accepter certains usages et coutumes autochtones définis jusqu'alors comme peu orthodoxes :

(...) Se persuaden ciertamente de que todos tenemos los mismos vicios y que somos ebrios y lascivos y que no podemos vivir en el mundo sin estos vicios. (...) Unos forman juicios que (y son los menos) todos los adultos se condenan y que todos los trabajos son perdidos, porque nada se puede remediar. Otros juzgan, que sin embargo de tantos vicios e idolatrías, todos se salvan, porque hay en Dios otra providencia para la salvación de los indios y varios americanos distinta de la revelada por el Evangelio<sup>32</sup>.

Il semblerait que l'on soit dans une phase d'intégration des « religiosités rurales » à un catholicisme autochtone « accepté », faute de pouvoir y remédier. Cependant, il convient de signaler que beaucoup d'idolâtries, vices et superstitions identifiés par le prélat ne sont pas exclusivement caractéristiques des Indiens. Cortés y Larraz accuse également les *Ladinos*, les Noirs et les *Mulatos* d'être des idolâtres et de s'adonner à des rituels païens dans les villages indiens où les *Ladinos* en particulier sont de plus en plus nombreux.

Essayons désormais d'illustrer la réaction des Indiens face aux rituels et aux objets du culte catholique. Les intègrent-ils d'emblée à leur système religieux ? Abandonnent-ils leurs croyances ? Ou au contraire, refusent-ils de se plier au catholicisme ?

## **STRATÉGIES DE CONSTRUCTION D'UNE RELIGIOSITÉ AUTOCHTONE**

Les nombreux dysfonctionnements observés au sein même de l'institution ecclésiastique provoquent naturellement un déficit important dans son influence sur les populations indigènes. L'affaiblissement de son autorité s'accompagne de la consolidation de la religiosité des populations autochtones guatémaltèques laquelle suppose une remise en cause de plus en plus forte de la sacralité catholique orthodoxe présentée initialement comme le produit d'un consentement mutuel. Les observations et réflexions de l'Archevêque Cortés y Larraz laissent entrevoir l'ampleur de la résistance des autochtones face à de nombreuses pratiques catholiques. Pour l'essentiel, deux stratégies dans la (re)construction d'une religiosité propre peuvent être distinguées. D'une part, le refus d'accomplir certains rituels catholiques, d'autre part la redéfinition de certains objets du culte.

## REJET DE CERTAINS RITUELS CATHOLIQUES

Les Indiens refusent de participer ou de se soumettre à certains rituels catholiques, en particulier celui de la messe et ceux liés aux saints sacrements.

### *Le rejet de l'assistance à la messe*

Il est frappant de constater le grand nombre de fois où Monseigneur Cortés y Larraz évoque le problème du refus des Indiens d'assister à la messe. Cela montre que, loin d'être un problème mineur, il s'agissait d'un phénomène étendu à tout le pays : « (...) La repugnancia a oír misa y la explicación de la doctrina cristiana, es cosa que me espanta ciertamente lo que sucede en ésta y todas las parroquias (...) »<sup>33</sup>.

Les Indiens tentaient par tous les moyens d'éviter de se rendre à la messe afin de passer outre l'obligation dominicale. Certains prétendaient suivre la messe dans une paroisse voisine, d'autres feignaient d'être malades, d'autres encore allaient travailler dans les champs ou se cachaient tout simplement : « (...) Muy temprano comienzan a tocar a misa y aunque con alguna pausa, suelen tocar las campanas dos horas; sale el fiscal a buscar a la gente; después sale el cura; después los alcaldes, unos huyen, otros se esconden »<sup>34</sup>. Ces stratégies sont en réalité « le signe d'une indifférence opposée à un certain christianisme, celui du curé et de ses vicaires »<sup>35</sup> car, ainsi que le précise l'Archevêque, les Indiens n'hésitent pas à engager d'importantes sommes pour honorer certaines pratiques religieuses : « (...) Es cosa espantosa lo que gastan en sus fiestas, en candelas, plumas, y aun embriagueces y deshonestidades »<sup>36</sup>.

Le XVIII<sup>ème</sup> siècle se caractérise en effet par la consolidation du processus de sécularisation, initié au Guatemala dans la deuxième moitié du XVII<sup>ème</sup> siècle. L'enjeu pour la hiérarchie ecclésiastique est de taille : elle cherche à limiter l'autonomie et les privilèges des ordres religieux afin de s'approprier le contrôle de leurs paroisses, souvent les plus riches du pays. Les prêtres séculiers s'imposent alors, non sans mal, dans les communautés indigènes. Lorsqu'ils arrivent dans leur paroisse, ils sont bien décidés à reprendre en main la vie religieuse et économique des *pueblos*. Ils prétendent, entre autres choses, congédier le personnel indigène qui servait auparavant les prêtres réguliers, contrôler les confréries et s'immiscer dans la gestion de leurs biens, détruire les chapelles et les églises qui avaient fleuri sans véritable autorisation ecclésiastique, interdire la célébration de cultes païens à l'intérieur des églises et n'autoriser les fêtes des confréries qu'en échange de compensations financières ou en nature.

Les Indiens réagissent violemment contre les nouvelles dispositions des séculiers. Ils ne mettent pas en doute leur rôle dans sa dimension sacramentelle, mais manifestent bien souvent une forte méfiance et animosité à leur égard, animosité alimentée en partie par les prêtres réguliers. Désormais, il est donc de plus en plus difficile de convaincre les Indiens de se rendre à la messe et de recevoir l'instruction de la doctrine catholique, si ce n'est sous

la contrainte de la violence comme l'indiquent les réponses des curés et les observations de Cortés y Larraz : « Con que la mayor parte [de la gente] no asiste, la menor asiste violentamente, y si no hubiera estas diligencias ninguno asistiría »<sup>37</sup>. Ainsi dans la paroisse de San Pedro de la Laguna : « Para que los indios oigan misa y la explicación de la doctrina los encierran en la iglesia (...) »<sup>38</sup>, alors que dans la paroisse de Santiago Zacatepeques : « Sólo con azotes se consigue el que algunos asistan a los oficios divinos y doctrina cristiana »<sup>39</sup>. Cependant, le prélat ne manque pas de s'interroger sur le bien-fondé de la violence dont fait usage le clergé et ne se limite pas, comme ses prédécesseurs, à la condamner en raison de l'existence d'un édit l'interdisant. Il remet en cause la foi religieuse que les Indiens développent dans de telles circonstances :

Examínese si es o no conforme al espíritu de la iglesia el violentar a los indios con azotes para oír misa y para confesar y comulgar en cuaresma, como se hace muy regularmente, y qué juicio pueden formarse del cumplimiento de estos preceptos violentados por el castigo, cuando se sabe que por voluntad ni quieren oír misa, ni confesarse, ni comulgarse como lo declaran muchos curas y consta a todos <sup>40</sup>.

Mais le rejet des rites catholiques ne se limite pas à la messe, il se manifeste également face aux saints sacrements.

### ***Le refus des saints sacrements***

Les Indiens, qui dans les premiers temps de l'Évangélisation semblent accepter de baptiser leurs enfants<sup>41</sup>, s'y opposent farouchement au XVIII<sup>ème</sup> siècle, comme en témoignent les visites de l'Archevêque. Dans le meilleur des cas, ceux-ci seront baptisés des mois après leur naissance, dans leur maison et non dans les églises : « Los padres no quieren que sus hijos se bauticen sino pasados dos, cuatro, seis meses y aun un año (...) por lo general no quieren que se bauticen solemnemente, ni en la iglesia sino en sus jacales, y sin ritualidad alguna (...) »<sup>42</sup>. Les Indiens refusaient le baptême sans doute à cause du coût élevé que supposait sa célébration. Toutes les visites pastorales réalisées au XVIII<sup>ème</sup> siècle<sup>43</sup> indiquent que les religieux séculiers et réguliers exigeaient, en toute illégalité, une rétribution financière ou en nature importante pour la célébration des baptêmes, des mariages, des confirmations et des enterrements. Il est également probable que les Indiens aient eu tendance à retarder le baptême des nouveaux-nés en raison de certaines de leurs croyances. Lorsqu'un enfant naissait, il était indispensable de déterminer si son jour de naissance correspondait à un « bon ou mauvais » jour du calendrier sacré maya. Si le jour de naissance de l'enfant était mauvais, le *sanjorín*<sup>44</sup> était alors chargé de réaliser un ensemble de rites afin de conjurer le mauvais sort. Tout ceci constituait un pré-requis à l'attribution du prénom par l'ecclésiastique le jour du baptême.

Les Indiens semblent accorder peu d'importance au sacrement du mariage, l'un des principaux piliers de la société chrétienne. Nombreux sont les Indiens qui, bien que mariés, rompent « les liens indissolubles » du mariage en quittant leur conjoint : « (...) Es muy frecuente en las mujeres dejar a sus maridos, vivir en amancebamientos con otros, llenarse

de hijos, y cuando se les antoja, vuelven a su marido y aquellos hijos (...) »<sup>45</sup>. À l'adultère s'ajoute, selon l'Archevêque, la pratique généralisée du concubinage, *el amancebamiento*. Beaucoup d'Indiens préfèrent vivre *amancebados* car le mariage faisait de l'individu un contribuable à part entière. Une fois marié, le couple multipliait par deux la somme due à la couronne chaque année<sup>46</sup>. En outre, comme nous l'avons signalé, la célébration du mariage impliquait un coût fort élevé en raison des exigences des ecclésiastiques.

La confirmation ne jouit guère d'une popularité plus grande, bien au contraire. L'immense majorité des Indiens ne célèbre jamais ce sacrement, convaincue que la confirmation provoque la mort des enfants. Cette croyance, qui perdura jusqu'au XVIII<sup>ÈME</sup> siècle, s'explique probablement en partie par la forte mortalité infantile qui touchait la tranche d'âge susceptible de recevoir ce sacrement.<sup>47</sup>

Cette confusion incite l'Archevêque Álvarez de Toledo, prédécesseur de Cortés y Larraz, à proclamer un édit, en septembre 1714, qui exigeait des paroissiens qu'ils :

... Acudan con puntualidad los que no están confirmados a recibir este santo sacramento..., pues tenemos entendido que los indios –como rústicos y llenos de supersticiones– engañados del Demonio, están creyendo que el Santo Crisma, que da vida espiritual y fortaleza para vencer al común enemigo, es dañosa para los cuerpos, y que se mueren sus hijos después de recibido este santo sacramento, lo cual me persuado proviene de la poca predicación de los curas y ninguna explicación sobre los efectos que causan los sacramentos...<sup>48</sup>

Enfin, est constamment déploré le peu d'importance accordée aux sacrements à l'heure de la mort. Afin d'illustrer ce fait, le prélat Cortés y Larraz s'est donné la peine de transcrire une *partida de difuntos* trouvée dans le registre de la paroisse de Guaymoco :

No recibí [Juan Dionisio] los santos sacramentos, porque los indios no avisaron, porque aunque dicen ser su muerte de repente, ni dí crédito, porque ellos tienen una maldita costumbre, y es: que si caen enfermos luego que pasa cuaresma no se apuran a cumplir con el precepto de la hora de la muerte, y así en todo lo más a estas cosas divinas, suponiendo que no queda por falta de amenaza y consejo<sup>49</sup>.

Les Indiens, fort respectueux des rituels entourant la mort, délaissèrent les pratiques catholiques jugeant les coûts qu'elles impliquaient trop élevés. D'une part, les ecclésiastiques refusaient, malgré l'existence d'une loi, de se rendre au chevet du mourant. Ils obligeaient alors les Indiens à transporter ce dernier jusqu'à l'église du chef-lieu de leur paroisse. D'autre part, de nombreux ecclésiastiques réclamaient un paiement en nature ou financier pour la célébration d'un enterrement, paiement que les Indiens préféraient consacrer à l'achat de bougies, nourriture, boissons, etc., nécessaires aux rituels traditionnels de « despedida de los muertos »<sup>50</sup>.

Le rejet des rituels liés aux saints sacrements est le fruit d'une prise de position du monde indien face aux pratiques illégales et abusives des ecclésiastiques, pour qui la gestion de la paroisse est devenue une affaire essentiellement lucrative. Dès lors, on comprend pourquoi Cortés y Larraz s'en prend violemment à eux en les considérant comme des « mercenarios »

et « traficantes de ministerios ». Toutefois, le refus des Indiens à accomplir certains rituels catholiques traduit également une résistance à des pratiques religieuses imposées. Cette résistance se manifeste notamment par la redéfinition de certains objets du culte catholique.

### **LA REDÉFINITION DE CERTAINS OBJETS SACRÉS CATHOLIQUES**

Malgré le désintérêt suscité par de nombreuses pratiques promues par les curés, le monde indien avait intériorisé divers éléments du catholicisme (objets, croyances, rituels), tel que le culte des saints, qui se sont avérés fondamentaux dans la construction d'un christianisme indigène.

Toutefois, ces éléments catholiques ne sont pas intégrés tels quels, mais sont réinterprétés et hiérarchisés selon le système de représentations autochtone. Les référents catholiques se chargent alors de nouvelles significations et de nouvelles échelles de valeur qui se fondent avec celles d'origine. La forme catholique se maintient, mais la matrice se redéfinit à partir du système de croyance autochtone<sup>51</sup>. Ce processus est rendu possible, d'une part, en raison de l'affaiblissement du cadre religieux originel (le corps sacerdotal et les structures d'enseignement ont disparu, les hiérarchies d'origine et les espaces sacrés ont été détruits, etc.) et, d'autre part, en raison de la perméabilité du système de valeurs et de représentations maya<sup>52</sup>. Ainsi, l'intégration d'éléments provenant du contact d'autres cultures est alors possible. Cette perméabilité, souvent caractéristique des systèmes polythéistes<sup>53</sup>, s'oppose au critère d'exclusivité du christianisme qui s'affirme tout particulièrement après le Concile de Trente et qui met en place des logiques de conversion et non d'assimilation. Le christianisme indigène se construit donc à partir des logiques d'appropriation qui se réalisent par cumul, et chaque génération recompose et (re)crée le contenu du système culturel et religieux. Les Indiens redéfinissent donc l'espace sacré à partir de deux sacralités différentes : l'autochtone et la chrétienne. En réalité, ce processus d'appropriation s'apparente à une renégociation du sacré et n'est possible naturellement que dans la mesure où il existe des similitudes entre les différentes conceptions religieuses en présence.

En algunos casos la existencia de puntos paralelos entre ambas concepciones religiosas – que los misioneros juzgaron «astucia diabólica» – facilitó el desarrollo de ciertos sincretismos, en ocasiones incluso estimulados por los frailes. Los dominicos, por ejemplo, llegaron a organizar reuniones y escribir tratados en los que se explicaba cómo aprovechar las creencias prehispánicas para enseñar la sagrada escritura (...) <sup>54</sup>.

Le caractère perméable du système de croyance des Indiens n'avait donc pas échappé aux religieux qui s'en servirent pour imposer les croyances et les rituels catholiques. Mais ceux-ci furent réinterprétés par les Indiens qui leur attribuèrent de nouvelles significations. Voyons maintenant deux exemples de redéfinition d'objets sacrés.

### ***L'huile de l'extrême-onction***

Le prélat constate par exemple que lorsque les Indiens ont recours à l'extrême-onction, leurs motivations sont loin d'être liées au respect de la sacralité catholique. D'une part, ils ne veulent pas être châtiés<sup>55</sup> par le curé pour ne pas l'avoir prévenu qu'une personne était malade et, d'autre part, l'onction avec l'huile est considérée par les Indiens comme ayant des vertus curatives :

Lo que reciben es el Santo Oleo, y esto, porque algunos se persuaden que es una pura medicina corporal como cualquier untura, y los más, porque ignorándolo, o repugnándolo el enfermo llaman sus colaterales, porque no los azoten si se muere sin Santo Oleo<sup>56</sup>.

Cependant, Cortés y Larraz, qui condamne l'attitude des Indiens, oublie que l'onction avec l'huile était également considérée par les autorités ecclésiastiques comme ayant des vertus curatives. Les Indiens adoptent un élément religieux catholique en le redéfinissant ou, comme dans le cas présent, en adoptant la valeur qui n'entre pas en contradiction avec leur système de représentation. Ainsi, l'extrême-onction par l'huile perd sa valeur symbolique au profit d'une valeur purement médicale : « pura medicina ».

### ***Les saints***

Au cours de ses visites, l'Archevêque Cortés y Larraz est surpris par l'enthousiasme que provoque le culte des saints, et plus particulièrement le culte des animaux, dans la dévotion populaire indigène<sup>57</sup>. Cependant, le monde indien intègre les saints dans son système de croyance non sans quelques altérations comme en témoignent les paroles du prélat :

Por cosa extraña y para que se entienda lo que son ciertas devociones de estos países concluyo diciendo, que en el retablo mayor había una imagen de Santa Ana con otra de Nuestra señora en trajes que más que imágenes lo eran de cómicas; principalmente el de Nuestra Señora tenía sus rizos, lunares en el rostro, una mantilleja cruzada por debajo de los brazos, y encima de los hombros vuelos y brial con tontillo. Dije: Padre cura ¿Cómo permite que se vistan así las santas imágenes? Respondió: lo hacen unas señoras que de ningún modo permitirán se vistan de otra suerte. Providencié lo conveniente, para dilatarme más en esta narración, pero después he notado cosas semejantes en varias parroquias.<sup>58</sup>

Le processus d'appropriation par cumul a permis d'associer l'univers sacré des divinités préhispaniques à celui des saints, et de leur attribuer une charge symbolique nouvelle en adéquation avec le système religieux autochtone. Ainsi, par exemple, les saints deviennent les référents d'une identité familiale et communautaire<sup>59</sup>. Au sein du cercle domestique, le saint, qui se lègue de génération en génération, tout comme les anciennes divinités, affirme le lien de descendance et d'appartenance familiale de l'individu. Au sein de la communauté, le saint patron se substitue dans une certaine mesure aux divinités claniques préhispaniques et consolide désormais l'identité communautaire du *pueblo*. S'il est vrai que de telles correspondances se retrouvent également dans le catholicisme ibérique (patron du village, figures mariales attachées à un terroir, legs familial des dévotions, etc.), nous pensons tout

de même que le processus observé chez les Indiens aboutit véritablement à une (re)création et non à une simple appropriation de croyances importées. Les Espagnols et les Amérindiens partagent un ensemble de symboles catholiques mais l'univers culturel dans lequel ils évoluent est très différent. Ainsi, par exemple, les saints, que la sacralité catholique impose, sont intégrés et replacés dans le système hiérarchique de croyance indigène et se chargent alors d'une symbolique originale. De sorte que :

« (...) santa Bárbara, patrona entre los católicos de la artillería, se vincula con los rayos; san Antonio Abad con el patrón de los animales, san Bailón con alguna de las deidades de la muerte, el culto a la señora santa Ana enmascaró en un inicio sin duda la de Ixchel, ambas protectoras durante partos... »<sup>60</sup>.

Le culte des saints se redéfinit donc à partir de la perception du sacré du monde préhispanique dont une des caractéristiques est la frontière poreuse séparant le « signifié » du « référent ». Ainsi, comme le signale le curé de la paroisse de San Andrés Izapan à Monseigneur Cortés y Larraz :

« (...) Los indios nada espiritual creen, ni Dios, ni Trinidad, ni alma; ni se persuaden que haya otro Jesucristo, ni otra santísima madre suya, ni otros santos, que las imágenes que están en las iglesias »<sup>61</sup>.

L'image du saint ne renvoie pas à une force divine mais l'incarne. On voit donc parfaitement que le rapport à l'image diffère avec celui préconisé par les autorités ecclésiastiques post-tridentines.

Les Indiens ne rejettent ni n'acceptent aveuglément la religiosité catholique imposée par les ecclésiastiques. Ils adoptent souvent les éléments du catholicisme trouvant une équivalence dans leur système religieux et transforment parfois le contenu de certains objets ou rituels catholiques afin de les rendre intelligibles et donc opérationnels au sein même de leur système de croyance. Au XVIII<sup>ème</sup> siècle, ce processus permet l'émergence d'un catholicisme autochtone qui, dans ses manifestations publiques tout du moins, est en phase de consolidation et d'institutionnalisation grâce en particulier aux confréries. C'est par le biais de cette institution que le monde indien parvient à réorganiser sa religiosité et à s'imposer dans l'organisation des *pueblos*.

## **RECONQUÊTE RELIGIEUSE, ÉCONOMIQUE, POLITIQUE ET SOCIALE**

Pour les populations rurales guatémaltèques, l'émergence et la consolidation d'une religiosité autochtone constituent un enjeu non seulement religieux mais aussi politique, social et économique.

Les populations converties, bien souvent sous la contrainte, comprennent que les symboles sacrés abritent et dissimulent également un ordre social imposé qui, au fil du temps, s'avère intolérable. Les rites et les objets sacrés enferment en effet des contenus imaginaires, symboliques mais également réels, des relations sociales<sup>62</sup>. La sacralité chrétienne, imposée pendant l'époque de l'Évangélisation, permet la création d'un nouvel

univers symbolique et impose aux autochtones une nouvelle expérience non seulement du surnaturel mais aussi du réel. Le modèle chrétien suppose en réalité la construction de nouvelles hiérarchies et de nouveaux liens sociaux afin de mieux contrôler politiquement, socialement et économiquement les populations. D'une part, la famille nucléaire, seule structure familiale reconnue par l'Église, permet la mise en place d'une politique fiscale qui modifie l'unité tributaire en fragmentant le groupe familial et en faisant des veufs et des célibataires des contribuables à part entière — le mariage signifiait également pour l'individu une obligation de collaboration aux travaux communaux, comme le stipulait la *Real Cédula* de 1578<sup>65</sup>. D'autre part, l'institutionnalisation de la dîme et la réorganisation des nouvelles formes de transmission des biens imposées par le système espagnol permettent à l'Église et à ses agents de s'enrichir. Au XVIII<sup>ÈME</sup> siècle, tous les fidèles étaient en effet soumis à la dîme, et ceux qui le désiraient pouvaient faire des donations et léguer, s'ils le stipulaient dans leur testament, des biens sous forme d'œuvres pieuses. Enfin, la réorganisation géographique des populations indigènes par l'administration coloniale a permis au pouvoir de mieux contrôler des populations à l'origine très dispersées et hétérogènes, en imposant de nouvelles formes de vie communautaire à l'image de celles des Espagnols. En instaurant une géographie sacrée grâce, d'une part, à la construction d'églises<sup>64</sup> placées au cœur des villages et, d'autre part, grâce au nom d'un saint que les évangélistes attribuaient à chaque *pueblo*, l'Église parvient à créer deux éléments unificateurs et identificateurs fondamentaux de la communauté, garantissant ainsi la stabilité politique et sociale des territoires.

Les confréries, particulièrement florissantes au XVII<sup>ÈME</sup> siècle au Guatemala, offrent un nouvel espace de liberté religieuse au monde indien lui permettant de contester la domination espagnole. Comme à l'époque préhispanique, l'espace religieux fut pour les « leaders » mayas, en majorité anciens descendants de la noblesse, un espace de pouvoir qu'ils s'empressèrent d'occuper en s'emparant des charges de sacristains, *maestros cantores* et *fiscales de doctrina*<sup>65</sup>. Puis les confréries dessinent un nouvel espace de contrôle politique et social. Alors que presque aucun Espagnol ni métis n'est représenté dans les *pueblos de indios* au XVII<sup>ÈME</sup> siècle, le contrôle religieux et la coordination des confréries sont progressivement pris en charge par les différents acteurs du système d'autorité traditionnelle<sup>66</sup> et les membres de la confrérie s'affirment dans la sphère politique locale. Les autorités plus élevées de la confrérie, les *Mayordomos* ou les *Alféreces*, occupent dorénavant assez fréquemment la charge de *alcaldes*<sup>67</sup> au sein de la communauté. D'autre part, certaines confréries exercent également un contrôle social grâce notamment à l'intervention des *Tenanses*. Il s'agit de femmes, souvent épouses de *cofrades*, chargées de l'entretien du patrimoine des confréries et de la collecte d'argent. Dans certains cas, elles peuvent réprimer publiquement les membres des confréries qui commettent des fautes, ensevelir les défunts, prendre soin des *cofrades* malades, consoler les veuves et, enfin, veiller sur les jeunes orphelines et s'assurer du bon déroulement de leur mariage<sup>68</sup>.

Pourtant, l'influence des confréries ne se limite pas aux sphères religieuse, politique et sociale ; elle s'étend également à la sphère économique. Lorsque l'Archevêque Cortés y

Larraz se rend au Guatemala, 1090 confréries sont recensées dans 118 paroisses rurales. Elles disposaient d'importantes richesses qui étaient à l'origine de permanents conflits entre curés et responsables des confréries. Monseigneur Cortés y Larraz reçoit de nombreuses plaintes des curés signalant le refus des *mayordomos*<sup>69</sup> de justifier leur gestion, l'absence de livres de comptes, etc. Les confréries possédaient, d'après un autre document élaboré par l'Archevêque<sup>70</sup>, plus de 265.000 pesos et 45.693 têtes de bétail. Ces richesses n'avaient cessé d'augmenter tout au long du XVIII<sup>ème</sup> siècle, notamment grâce aux contributions financières versées par chaque membre<sup>71</sup>, aux donations diverses et aux prêts à usure que les confréries accordaient : « Advirtiendo que casi todas las cofradías cuyo capital consiste en dinero, hacen los gastos entregándoles a usura pupilar, como dicen, en dicha usura pupilar se cobra el 20 por ciento o el 30 o el 50 o más el tanto por ciento »<sup>72</sup>.

Les confréries jouaient donc un rôle central dans la vie économique de la communauté mais aussi dans celle des paroisses en contribuant à :

Ornamentos, cera, vino, hostias y cuando es necesario en las parroquias y no solamente para eso, sino para edificar y reparar los templos que a causa de los temblores padecen mucho en todo el Arzobispado y en tanto grado que no hay que contar para estos gastos en otro ramo<sup>73</sup>.

L'Archevêque reconnaît même explicitement que « la cofradía es casi lo único con que se puede contar para la subsistencia de los curas y misioneros necesitados para el servicio de las parroquias »<sup>74</sup>.

Au XVIII<sup>ème</sup> siècle, les confréries sont devenues un acteur incontournable de la vie des communautés rurales guatémaltèques. Conscient de cette réalité, Cortés y Larraz renonce à essayer de les faire disparaître ou de les transformer, car cela supposerait sans aucun doute : « alborotar a los indios, abandonar los pueblos y desconocer el nombre de cristiano »<sup>75</sup>. Sans compter « la invencible tenacidad de los indios que las conservarán »<sup>76</sup>.

## CONCLUSION

Le texte de Cortés y Larraz à partir duquel nous avons conduit notre étude constitue un document d'exception qui permet d'appréhender non seulement la vie religieuse du diocèse guatémaltèque, mais également la réalité sociopolitique du dernier quart du XVIII<sup>ème</sup> siècle. Nous avons vu que cette période est marquée à la fois par le recul de l'influence de l'Église sur les populations rurales et, paradoxalement, par la consolidation d'un « christianisme indigène ». Cette religiosité autochtone, qui est le fruit de l'incorporation par cumul de certaines pratiques catholiques dans le système de croyance indigène, peut être considérée comme une forme de résistance à l'ordre sociopolitique dominant espagnol.

L'apparition et la consolidation dans les *pueblos* des confréries, autour desquelles se réorganise la religiosité autochtone, permettent la reconquête de la sphère du sacré. Les institutions paroissiales s'affaiblissent alors que les confréries jouissent d'une popularité et d'une autonomie administrative et religieuse qui se confirme au XIX<sup>ème</sup> siècle, lorsque les

conflits entre l'État guatémaltèque et les autorités ecclésiastiques se multiplient. Les églises des villages sont alors peu à peu placées sous le contrôle exclusif des confréries et rien ne s'oppose désormais à ce que les pratiques traditionnelles (offrandes aux saints, sacrifices d'animaux, utilisation du copal comme encens, etc.) soient introduites au sein même des églises qui deviennent, en définitive, des lieux de culte à part entière de la religiosité autochtone.

Mais l'influence des confréries ne se limite plus strictement à la sphère religieuse. Progressivement, l'augmentation de leurs membres et l'accumulation de richesses en font des acteurs économiques et politiques majeurs des communautés rurales guatémaltèques, de sorte que les autorités ecclésiastiques locales sont contraintes de les accepter et de respecter leur autonomie. Leur influence ne cesse donc de s'étendre et leur pouvoir politique se renforce à travers la charge d'*alcalde*, occupée fréquemment dans les villages par les plus hautes autorités des confréries. Ce croisement entre pouvoir religieux et pouvoir local se systématisait au XIX<sup>ÈME</sup> siècle et se maintient jusqu'au milieu du XX<sup>ÈME</sup>. La reconquête de la sphère du sacré par les confréries a en définitive permis d'affirmer un nouveau pouvoir indigène.

---

<sup>1</sup> Motolinía et Jerónimo de Mendieta ont tous deux souligné à maintes reprises la facilité avec laquelle les Indiens avaient reçu la foi, l'exemple des religieux ayant suffi.

<sup>2</sup> Bernand et *al*, 1993.

<sup>3</sup> Un des autodafés les plus retentissants est sans doute celui de Maní dans le Yucatán, ordonné par Landa en 1562.

<sup>4</sup> Conscients de l'existence de similitudes entre les croyances indiennes et catholiques, certains religieux espagnols redéfinissent des espaces ou contenus sacrés indigènes pour favoriser l'adhésion des Indiens à la religion catholique. L'apparition de la Virgen de Guadalupe au Mexique au XVI<sup>ÈME</sup> siècle en est sans doute le meilleur exemple.

<sup>5</sup> Cortés y Larraz P., *Descripción geográfico-moral de la diócesis de Goathemala*, Tomo I, Tomo II, Biblioteca « Goathemala » de la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala volumen XX, 1958.

<sup>6</sup> L'administration des Bourbons manifeste un réel souci de conservation des documents officiels provenant des colonies américaines.

<sup>7</sup> Les débats qui opposent le religieux dominicain Ximénez et l'Archevêque Álvarez de Toledo en sont les meilleurs exemples. Le lecteur consultera Ruz, 2004.

<sup>8</sup> L'Archevêque Cortés y Larraz (1712-1786), né à Belchite, dans la province de Zaragoza, est nommé archevêque du diocèse du Guatemala par le roi Carlos III. Il arrive au Guatemala en 1768 et quitte sa fonction en 1779.

- <sup>9</sup> Ces documents se trouvent aux Archives Générales des Indes sous le titre « Testimonios de las respuestas dadas por los curas seculares del Arzobispado de Guatemala en la visita canónica que de sus beneficios hizo el Ilustrísimo Señor Pedro Cortés y Larraz del Consejo de su Majestad, Arzobispo de dicho Arzobispado », Archivo de Indias, Guatemala, 948, año 1771.
- <sup>10</sup> A maintes reprises, Monseigneur Cortés y Larraz se plaint du manque d'honnêteté des réponses des curés. Ces derniers préféraient mentir plutôt que d'avouer dans le questionnaire les difficultés auxquelles ils étaient confrontés dans leurs paroisses : « No es ciertamente redargüir con ironía la poca verdad y sinceridad que he notado en las respuestas de los curas; sino hacer patente cuán poco sensibles son al verdadero remedio de sus parroquianos, ocultando sus vicios (...) » (Tomo I, p. 73).
- <sup>11</sup> Cortés y Larraz, 1958 : 152, Tomo I.
- <sup>12</sup> Nous pensons, par exemple, à Motolinía, Fray Bartolomé de las Casas, Mendieta, etc.
- <sup>13</sup> L'Archevêque critique les baptêmes massifs organisés par les religieux lors de l'Évangélisation sans éducation religieuse préalable des Indiens (Cortés y Larraz, 1958 : 185, Tomo II).
- <sup>14</sup> Cortés y Larraz, 1958 : 99, Tomo I.
- <sup>15</sup> Cortés y Larraz, 1958 : 120, Tomo I.
- <sup>16</sup> Bracamonte, 1991.
- <sup>17</sup> Le lecteur consultera les visites pastorales réalisées dans le diocèse guatémaltèque au XVII<sup>ème</sup> et XVIII<sup>ème</sup> siècles (Ruz, 2002a et 2004).
- <sup>18</sup> Les curés avaient, de par la loi, l'obligation minimale de se rendre dans les villages les plus reculés pour la célébration du Carême afin de permettre aux fidèles de se confesser.
- <sup>19</sup> Les villages les plus éloignés des chefs-lieux des paroisses étaient appelés *pueblos de visitas* et les hameaux, *pajuides* ou *milpería*.
- <sup>20</sup> Lorsque Monseigneur Cortés y Larraz arrive au Guatemala, le diocèse est divisé en 123 paroisses et compte 471 556 personnes réparties dans 427 *pueblos* et 824 *haciendas* (Cortés y Larraz, 1958).
- <sup>21</sup> L'Archevêque Cortés y Larraz reprend les paroles du curé de la paroisse de Santa Lucía Cosumalupam (Cortés y Larraz, 1958 : 103, Tomo I).
- <sup>22</sup> Cortés y Larraz, 1958 : 194, Tomo II.
- <sup>23</sup> Cortés y Larraz, 1958 : 49, Tomo I.
- <sup>24</sup> Bernand et al. 1988.
- <sup>25</sup> Cortés y Larraz, 1958 : 221, Tomo I.
- <sup>26</sup> Alejos Garcia, 1992 : 225.
- <sup>27</sup> Bernand et al. 1988 : 159.
- <sup>28</sup> Cortés y Larraz, 1958 : 225, Tomo I.
- <sup>29</sup> Cortés y Larraz, 1958 : 83, Tomo I.
- <sup>30</sup> Cortés y Larraz, 1958 : 114, Tomo I.
- <sup>31</sup> Ruz, 2002a et 2004.

LA RELIGIOSITÉ DU MONDE INDIGÈNE GUATÉMALTÈQUE AU XVIII<sup>ÈME</sup> SIÈCLE :  
UN EXEMPLE DE RENÉGOCIATION DU SACRÉ

- <sup>32</sup> Cortés y Larraz, 1958 : 61, Tomo I.
- <sup>33</sup> Cortés y Larraz, 1958 : 88, Tomo I.
- <sup>34</sup> Cortés y Larraz, 1958 : 240, Tomo I.
- <sup>35</sup> Gruzinski, 1988.
- <sup>36</sup> Cortés y Larraz, 1958 : 228, Tomo II.
- <sup>37</sup> Cortés y Larraz, 1958 : 240, Tomo I.
- <sup>38</sup> Cortés y Larraz, 1958 : 162, Tomo II.
- <sup>39</sup> Cortés y Larraz, 1958 : 194, Tomo II.
- <sup>40</sup> Cortés y Larraz, 1958 : 134-135, Tomo I.
- <sup>41</sup> Ruz, 2002 : 260.
- <sup>42</sup> Cortés y Larraz, 1958 : 116, Tomo I.
- <sup>43</sup> Le lecteur consultera Ruz et *al*, 2002a et 2004.
- <sup>44</sup> Le *sanjorín* est le *chamán* maya guatémaltèque.
- <sup>45</sup> Cortés y Larraz, 1958 : 234, Tomo I.
- <sup>46</sup> Ruz, 2002 : 259.
- <sup>47</sup> Ruz, 2002 : 266.
- <sup>48</sup> Ruz *et al.*, 2002a.
- <sup>49</sup> Cortés y Larraz, 1958 : 92, Tomo I.
- <sup>50</sup> Ruz, 2002.
- <sup>51</sup> C'est précisément cette capacité à parasiter tout ce qu'introduisait la religion chrétienne qui choque certains religieux tel que le dominicain Diego Durán (Bernard et *al*, 1993).
- <sup>52</sup> La culture maya avait assimilé une multitude d'éléments culturels toltèques et nahuas.
- <sup>53</sup> Perméabilité caractéristique en particulier des systèmes religieux polythéistes grec et romain.
- <sup>54</sup> Ruz, 2002 : 251.
- <sup>55</sup> Toutes sortes de châtiments étaient utilisés comme par exemple les châtiments corporels.
- <sup>56</sup> Cortés y Larraz, 1958 : 54, Tomo II.
- <sup>57</sup> Pour un approfondissement de cette question, le lecteur consultera Garcia (2005).
- <sup>58</sup> Cortés y Larraz, 1958 : 230, Tomo I.
- <sup>59</sup> Cf. Garcia (2005).
- <sup>60</sup> Ruz, 2002: 268.
- <sup>61</sup> Cortés y Larraz, 1958 : 184, Tomo II.
- <sup>62</sup> Pour un approfondissement de la question du rapport entre le sacré et les relations sociales, le lecteur consultera Godelier (1996).
- <sup>63</sup> Ruz, 2002 : 260.

<sup>64</sup> Dans l'imaginaire des Indiens, les églises se substituaient souvent aux temples préhispaniques.

<sup>65</sup> Il s'agit des seules charges religieuses que les Indiens étaient autorisés à occuper.

<sup>66</sup> Nous incluons ici non seulement les autorités de la *República de Indios* (*gobernador, alcalde, regidor*, etc.) mais aussi et, surtout, les acteurs sociaux comme les anciennes autorités (*pasaros*) et les personnes de pouvoir comme les commerçants, les sorciers, etc.

<sup>67</sup> L'*alcalde* correspond au maire du village.

<sup>68</sup> Ruz *et al.*, 2002.

<sup>69</sup> Les *Mayordomos* sont la plus haute autorité de la confrérie.

<sup>70</sup> *Razón del instituto y advocación de las enunciadas cofradías y hermandades, del aprovechamiento y perjuicio que resulta a los fieles y de si deben formarse en todo o en parte y en qué términos*, in Archivo General de la Iglesia, Guatemala, 948, año 1771.

<sup>71</sup> Certaines confréries comptaient jusqu'à 4000 membres.

<sup>72</sup> Cortés y Larraz, 1958 : 105, Tomo II.

<sup>73</sup> Cortés y Larraz, 1958 : 132, Tomo II.

<sup>74</sup> Cortés y Larraz, 1958 : 201, Tomo II.

<sup>75</sup> Cortés y Larraz, 1958 : 204, Tomo II.

<sup>76</sup> Cortés y Larraz, 1958 : 184, Tomo II.

## BIBLIOGRAPHIE

- ALEJO GARCIA, J., « Los guatemaltecos de 1770 en la descripción de Pedro Cortés y Larraz », *Estudios de la Cultura Maya* (XIX), México, 1992, p. 215-268.
- BERNAND C., GRUZINSKI S., *De l'idolâtrie. Une archéologie des sciences religieuses*, Édition du Seuil, 1988.
- BERNAND C., GRUZINSKI S., *Histoire du Nouveau Monde. De la découverte à la conquête, une expérience européenne 1492-1550*, Fayard, 1991.
- BERNAND C., GRUZINSKI S., *Histoire du Nouveau Monde. Les métissages*, Fayard, 1993.
- BRACAMONTE Y SOSA P., « El Cristianismo indígena y las Cofradías: Siglo XVIII » dans Bracamonte y Sosa, P., *La manzana de la discordia: sociedad indígena y dominación en Yucatán, Cuaderno de Investigación*. Gaceta Universitaria. Asociación de Personal académico. Universidad Autónoma de Yucatán, 1991, p. 31-50.
- CORTÉS Y LARRAZ P., *Descripción geográfico-moral de la diócesis de Goathemala*, Tomo I, Tomo II, Biblioteca « Goathemala » de la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, volumen XX, 1958.
- DAUMAS M., *Images et sociétés dans l'Europe moderne, 15e-18e siècle*, Armand Colin, Paris, 2000.
- GARCIA P., « El papel de los santos en el mundo maya indígena guatemalteco contemporáneo » dans *De la mano de lo sacro. Santos y demonios en el mundo maya*, M. H. Ruz (coord.), Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas (Serie Antologías: 1), México, 2005.
- GODELIER M., *L'énigme du don*, Fayard, Paris, 1996.
- GUTIÉRREZ, J., « Escultura novohispana », dans Gutiérrez, R., *Pintura, escultura y artes útiles en iberoamérica, 1500- 1825*, Manuales Arte Cátedra, Ediciones Cátedra, Madrid, 1995, p. 205-228.
- GRUZINSKI S., *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol XVI-XVIII siècle*, Collection Bibliothèque des Histoires, Éditions Gallimard, 1988.
- MORA MERIDA J-L., « La Iglesia Indiana en la primera mitad del siglo XVIII », dans *Historia de las Américas*, Navarro García, L., Alambra Longman, Madrid. Tomo III, 1991, p. 203-216.
- ROJAS LIMA F., *La Cofradía: reducto cultural indígena*. Guatemala: Seminario de Integración Social Guatemalteca (vol. 49), Guatemala, 1988.
- RUZ, MARIO H., « Amarrando juntos: la religiosidad maya en la época colonial », *Religión maya*, M. de la Garza et M. I. Nájera (foord), pp. 247-282, Madrid, Editorial Trotta, 2002.
- *et al.*, *Memoria eclesial guatemalteca. Las visitas pastorales*, vol II (1700-1715), México, UNAM, CONACyT y Arzobispado de Guatemala, 2002a.
- *et al.*, *Memoria eclesial guatemalteca. Las visitas pastorales*, vol III (1700-1715), México, UNAM, CONACyT y Arzobispado de Guatemala, 2004.
- « Plegarias, conjuros y blasfemias en la Guatemala colonial », communication présentée au VI Congreso Internacional de Mayistas, Universidad Juárez Autónoma de Tabasco, Villahermosa, Tabasco, 19 de julio 2004a.
- VALLEJO REYNA, A., *Por los caminos de los antiguos Nawales. Ri Laj Mam y el Nawalismo Maya Tz'utubil en Santiago Atitlán*. Guatemala: Fundación CEDIM, 2001.