



HAL
open science

Être métis ou ne pas être

Thérèse Bouysse-Cassagne

► **To cite this version:**

Thérèse Bouysse-Cassagne. Être métis ou ne pas être : Les symptômes d'un mal identitaire dans les Andes des XVIe et XVIIe siècles. Cahiers des Amériques Latines, 1991, 12, pp.7-24. halshs-00658340

HAL Id: halshs-00658340

<https://shs.hal.science/halshs-00658340>

Submitted on 10 Jan 2012

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Frontières

**Etre métis ou ne pas être :
les symptômes d'un mal identitaire dans les
Andes des XVIe et XVIIe siècles**

THERESE BOUYSSÉ CASSAGNE

Le retrait de l'Etat en Amérique latine

PIERRE SALAMA ET JACQUES VALIER

Etre métis ou ne pas être : les symptômes d'un mal identitaire dans les Andes des XVIe et XVIIe siècles

*Thérèse Bouysse Cassagne**

L'histoire du métissage dans les Andes est encore à écrire. Il est remarquable en effet, qu'un phénomène aussi caractéristique des changements sociaux que connaissent les pays andins n'ait fait l'objet de pratiquement aucune approche historique et anthropologique. Il faut s'en remettre, aujourd'hui encore à la seule synthèse pionnière mais par trop générale de l'historien suédois M. Mörner qui a déjà plus de vingt ans¹. Fondée sur des textes à caractère juridique et centrée sur le métissage biologique cette étude n'envisage qu'une alternative par trop réductrice ("miscégenation sans acculturation et acculturation sans miscégenation") qui oublie de définir les contenus et le sens des échanges culturels qui eurent lieu dès le XVIe siècle entre les deux sociétés qui s'affrontèrent en Amérique.

De nos jours, les programmes des partis politiques et ceux des gouvernements omettent presque toujours, à quelque exception près, de mentionner le métissage et c'est plutôt au miroir des politiques indigénistes et de leurs avatars qu'ils se définissent. Malgré cinq siècles d'échange et de brassage, il semble que cette partie de l'Amérique, au contraire du Brésil ou du Mexique ait toujours autant de difficultés à se situer dans son Histoire métisse.

Si la réflexion sur le métissage dans ses origines demeure absente, c'est en grande partie parce qu'elle reste douloureuse pour les uns et objet de crainte ou de rejet pour les autres ; mais à ces raisons toutes subjectives il faut en ajouter une autre d'importance, qui tient à l'insuffisance pour les premiers siècles de la colonisation de nos sources d'approche. Nous avons hérité en grande partie d'une vision manichéenne, dans laquelle

**Chercheur au CNRS (Centre de recherche et de documentation sur l'Amérique latine, CREDAL)*

s'opposent, quels que soient les documents, espagnols et indiens et qui ignore presque toujours pour les XVI^e et XVII^e siècles le fruit de leur rencontre : les métis. À la rigueur, quelques figures se dessinent, ou des voix se font entendre, d'autant plus précieuses qu'elles sont rares. Mais sont-elles pour autant représentatives d'un groupe ? Ces trajectoires individuelles ne permettent nullement de reconstituer une histoire collective métisse, mais à travers des récits ou des histoires de vie d'appréhender comment se forge sur la scène andine les identités de ces êtres qui n'étaient ni attendus ni désirés des Indiens et des Espagnols et qui pourtant très tôt seront les plus nombreux des Américains.

Faut-il pour autant renoncer à écrire une histoire métisse, ou considérer que dans les deux premiers siècles de l'histoire de la colonisation les métis ne peuvent pas s'exprimer collectivement ? Nous tenterons de résoudre ce paradoxe en écoutant ceux qui disent leur métissage et Garcilaso de la Vega el Inca, en premier lieu.

Cette grande figure de la Renaissance a presque toujours été dépouillée de sa qualité originale, et c'est généralement comme source d'information sur le monde indien et porteur d'une des traditions du Cuzco que ses écrits furent analysés, alors que métis, il nous permet d'entrevoir une histoire andine du point de vue de l'un de ses nouveaux acteurs. Mais se dire métis ou dire le métis dans son cas, qui est celui d'un écrivain, c'est d'abord se situer et tenter de se comprendre à travers le difficile cheminement des mots. Nous tenterons de l'écouter et en partant de lui d'entrevoir comment s'est forgée et dit cette identité métisse.

Le métis chez Garcilaso de la Vega

Ce processus d'hybridation, résultat de la Conquête de l'Amérique par les troupes espagnoles, donna lieu à un nouvel état de nature : le métis et à plusieurs états de culture : indien, occidental, métis. La définition du métis comme résultat d'un processus biologique qui permet d'identifier un individu né de père et de mère de races différentes nous est donnée par Garcilaso de la Vega lorsqu'il dit de lui même *de ambas naciones tengo prendas*.

Le syncrétisme culturel, parallèle au métissage et dont il est le premier et le plus célèbre des représentants dans les Andes constitua dès le XVI^e siècle la principale tentative de résolution du conflit qui opposait culture

autochtone et culture des colonisateurs. Il s'agissait en effet de supprimer les contradictions qui se faisaient jour entre les deux cultures et se présentaient pour les Indiens colonisés sous forme d'une sorte de *double bind*, imposé par la contrainte bien évidemment, mais auquel à partir de la deuxième moitié du XVIIe siècle bien peu échappèrent : d'un côté intégrer l'apport étranger et ne pas vouloir le faire, de l'autre nier la tradition indigène et ne pas pouvoir le faire.

Et ce n'est qu'après avoir réfuté chacune de ces deux propositions, selon les termes de l'autre, que nous pouvons dire que les représentations en conflit purent se fondre dans une troisième représentation "syncrétique" au sein de laquelle le conflit initial cessait de se manifester. Et c'est dans cette mesure que l'œuvre de Garcilaso est exemplaire du métissage puisqu'elle est marquée dans sa totalité par le désir (conscient ou non) de la médiation. Ambiguïté fondamentale, que nous verrons ici à l'œuvre et qui passe par deux états : affirmer et nier — en le transformant — le passé inca, et assimiler — en le rejetant — l'apport occidental.

Ce travail de l'œuvre qui débouche bien évidemment sur l'écriture d'une histoire mythique, ne peut être séparé dans le cas de Garcilaso, de la production conjointe de son "roman familial". Il n'écrit pas seulement l'Histoire des Incas, mais Son Histoire : celle d'un métis, fils de la Princesse Chimpu Ocllo et du Capitaine Garcilaso. Analyser de quelle manière est défini le métis dans son œuvre, c'est comprendre comment il tente de résoudre une situation œdipienne conflictuelle. Ses idées, par conséquent, ne sont pas applicables à tous les métis, même lorsqu'elles veulent tendre à l'universalité, comme cela est souvent le cas.

En réalité l'œuvre nous donne à voir un individu qui se cherche. Et c'est bien là une caractéristique du lieu de la parole métis, non seulement pendant le premier siècle de la production américaine, mais bien au-delà jusqu'au XVIIIe siècle sans doute. Pendant toute cette époque, nous n'entendons dans les Andes que des voix individuelles, jamais de voix collective, nous ne repérerons dans l'Histoire que des métis, sans parvenir vraiment à écrire une histoire métisse.

Dans l'autoproclamation de son identité, Garcilaso emploie le terme "métis" en spécifiant que ce mot *ha sido impuesto por nuestros padres* et bien qu'il renvoie à un terme méprisant, il dit et affirme s'appeler *mestizo a boca llena et se honra de ser mestizo*.

Cette prise de position ne fut pas, loin s'en faut, la plus fréquente, surtout pour les métis qui, à la différence de Garcilaso, continuèrent à vivre sur le sol américain, en butte aux préjugés et au mépris des Indiens et des

Espagnols. Garcilaso en Espagne, jouissait des facilités qu'offre malgré tout une position minoritaire. Tandis qu'au Pérou, la quotidienneté qui opposait dans leur vécu Indiens et Espagnols, ne facilitait pas la vie du métis. Et ce "mélange de deux grandes nations" s'affrontait sur la scène sociale aux difficultés d'une législation prohibitive ou pire encore, au fait que l'apparition de cet être biologique et culturel nouveau n'avait été prévu ni des Indiens ni des Espagnols et donc qu'il n'avait pas de place véritable au sein d'une société de castes. Les métis des Andes, face au conflit auquel ils devaient trouver des réponses, n'avaient pas la même faculté d'idéalisation que Garcilaso de la Vega depuis sa demeure andalouse de Montilla où il écrivait. Pour la plupart, ils étaient d'humble extraction, rien ne les poussait à exhaler un passé américain et sa gloire pour y puiser des forces afin de supporter leur présent. Garcilaso, lui, descendait des Incas et vivait en Espagne.

Lorsqu'il évoque son métissage, il n'a pas recours à sa langue maternelle. C'est dans la langue du vainqueur espagnol qu'il s'exprime et écrit car c'est au sein de la société coloniale et dans un rapport de domination qu'être métis et écrire le métissage prend sens.

On ignore d'ailleurs comment les sociétés autochtones se représentèrent le métis, comment elles identifièrent les premiers d'entre eux, les noms qu'elles leur donnèrent et leurs réactions face à ces êtres d'une nouvelle race engendrés par des mères indiennes. Paradoxalement, nous connaissons beaucoup mieux les réactions indiennes aux premiers apports espagnols : animaux — chiens, chevaux — ou humains.

Or, c'est dans un chapitre intitulé *nombres nuevos para nombrar diversas generaciones* (chap. XXXI 2ème partie des *Comentarios Reales*) que Garcilaso fait état de la nomenclature coloniale à propos des gens nés sur la terre du Pérou (créoles, *cholos*, métis, *cuatralvo*, *tresalvo*). Ce chapitre est le dernier d'une série de quatorze consacrés *aux choses qui n'existaient pas au Pérou avant que les Espagnols n'en firent la Conquête, et il me sembla que je devais écrire un chapitre particulier, afin que l'on voit et que l'on considère combien de choses manquaient et qui sont si nécessaires à la vie humaine et comment ces gens vivaient heureux sans elles.*

Ce chapitre envisage donc (et à juste titre) le métis comme l'un des apports de la colonisation, il est placé entre *le Testament et la mort de Huayna Capac et le présage de l'arrivée des Espagnols* (chap. XV) et le chapitre XXII consacré à *Huascar Inca*. Topographiquement, il opère l'inclusion de ce qui est espagnol et fait de nature (car le métis pousse ici

avec les oliviers, les chevaux, et les chiens) au sein de l'histoire indienne (ou plus exactement de la culture inca).

Ce qui est espagnol est donc bien mélangé à ce qui est indien, mais dès le départ les deux registres sont différents.

Le prologue de la deuxième partie des *Comentarios Reales* qui est dédié à ses *hermanos indios mestizos y criollos* peut être considéré comme la reconnaissance d'une parenté entre tous les fruits nés d'une même terre. Le métis est alors présenté comme une sorte de moyen terme entre Indiens et créoles (non entre Indiens et Espagnols) *hijos de los naturales de la tierra y de los ganadores de ella* il possède les attributs de ses deux autres frères.

Mais cette harmonie idéale, imaginée depuis l'Andalousie par Garcilaso est bien loin de correspondre à la réalité et à la situation des métis au Pérou pour qui le métissage fut vécu comme un double héritage conflictuel.

Examinons cependant où ce conflit peut être repéré dans son œuvre et comment il est exprimé :

Dans la *Florida*, son premier ouvrage, il suggère l'oubli de sa langue maternelle : *se me ha olvidado de tal manera que con saberla hablar tan bien y mejor y con más elegancia que los mismos Indios no acierto ahora a concertar seis o siete palabras en oración*. Oubli, cependant totalement nié dès la première partie des *Comentarios Reales* où il se proclame indien écrivant pour les Espagnols et connaisseur de la réalité péruvienne et de sa langue.

Le problème de la langue et de l'adhésion à la culture maternelle est fondamental si l'on veut comprendre la fonction médiatrice de l'œuvre en tant qu'elle permet la résolution d'un conflit personnel. Mais aussi d'une manière plus générale, il faut dire que c'est en raison de leur connaissance de la langue de la mère que les premiers métis américains constituèrent les agents d'une évangélisation et d'une colonisation mentale prônée par la culture paternelle. La plupart d'entre eux furent des *lenguas* autrement dit des interprètes.

Cette double appartenance linguistique, on s'en doute, suppose bon nombre de conflits résolus ou non et engendra fréquemment une dichotomie identitaire que l'on détecte dans les changements successifs de noms auxquels Garcilaso se prêta. D'autres métis, nous le verrons, témoignèrent des mêmes symptômes, mais en Amérique dans le contexte social du XVI^e siècle, les conséquences furent vécues autrement.

De Gomez Suarez de Figueroa, nom qui porte encore l'empreinte de la

mère, il devient en 1531 Gomez Suarez de la Vega jusqu'au moment où il récupère le nom paternel et le titre d'"Inca" de la mère : Garcilaso de la Vega Inca.

L'explication peu claire que Garcilaso donne de cet ennoblissement tardif est que *los Incas aceptaron como suyos a los hijos de los Españoles, conquistadores y ganadores de la tierra porque a ellos tambien les llamaron Incas, creyendo que eran descendientes de su hijo el sol*, affirmation que Porras Barrenechea considère comme un banal pseudonyme littéraire.

Dans le Pérou, durant la deuxième moitié du XVI^e siècle, la majeure partie des caciques de l'altiplano, souvent apparentés à la noblesse inca, font assaut de titres auprès des autorités espagnoles. Au long de volumineux documents, où défilent d'innombrables quantités de témoins, ils tentent de prouver aux Espagnols non seulement qu'ils les ont aidés dans la Conquête, mais que leur noblesse est fort ancienne. Afin de conserver les avantages de leur statut précolonial et d'être reconnus par l'administration du Vice roi Toledo (1575) ils trouvent toute une série d'équivalences espagnoles à leurs anciens titres de noblesse. Un des exemples les plus remarquables nous est offert par le cacique Charcas du nord Potosi, Ayaviri, qui prétend pour sa part que ses *antepasados eran como condes duques y marqueses en los reinos de España*. Ses ancêtres étaient dit-il, *señor de .salva* à la cour des Incas, traduction libre qui prouve la faculté d'adaptation de l'élite provinciale aux nouveaux patrons sociaux et qui contraste avec l'attitude de Garcilaso qui revendique de façon confuse et par ailleurs anachronique, son droit de porter le titre d'Inca qu'il accole au nom du père.

Les mères indiennes furent *traidoras a su inca por amor de los Españoles* mais ce *péché* fut autorisé par les divinités péruviennes : *il fut permis par Pachacamac*. Tels sont les mots que Garcilaso met dans la bouche de la mère exemplaire d'un des métis emprisonnés lors de la capture de Tupacamaru, comme une sorte d'autojustification de sa part. Mais en faisant de celle-ci "une bonne mère", et en décrivant avec une vive émotion cet épisode particulièrement douloureux de l'histoire métis, Garcilaso raconte bien entendu sa propre histoire. En déplaçant le *péché*, de façon anachronique une fois encore, du côté de Pachacamac, il n'agit pas autrement que lorsqu'il revendiquait son titre d'inca sous le prétexte que celui-ci fut attribué aux Espagnols. Avec une mère *pêcheresse*, bien avant que le *péché* n'existaît, et par amour, Garcilaso crée ainsi une mère idéale, comme si son œdipe métis dans sa fonction fondatrice de discours

ne pouvait s'exprimer autrement que par une série d'acrobaties verbales. Il ne s'agit pas ici, on le voit, d'un simple déplacement de valeurs qui autoriserait bien des critiques au nom de la rigueur rationaliste, car les représentations et les mots en conflit tendent vers une fusion, tout en se réfutant mutuellement.

Ce que nous voyons à l'œuvre, c'est en réalité un travail préparatoire au stade syncrétique, et à la résolution du conflit. Ce discours, dans sa confusion tragique essaie de dépasser *la blessure des origines*, comme, l'œuvre dans sa totalité. Et tous ces déplacements de sens, démontrent bien que l'écriture de Garcilaso ne peut être décodée avec une seule clef. En faisant l'expérience du *non-sens*, en passant des deux côtés du miroir, il est cet *Indio en España* et cet *Español en las Indias* qui constate et qui dit que ce qui est à l'endroit d'un côté du miroir est à l'envers de l'autre côté, mais qui tente malgré tout de résoudre cette double incompatibilité. Exil intérieur, ambigüité, double refus et double appartenance que Garcilaso ému éprouve lui même et nous fait ressentir, lorsqu'il parle de ses parents du Cuzco et des métis de sang royal comme *esta muerte más larga y penosa que la misma muerte*.

Garcilaso en tant que figure emblématique du métis, mais du métis en exil incarne sans aucun doute un tragique conflit, mais qui a la particularité d'être solitaire et d'être dit. En Amérique ce destin fut très rapidement celui de milliers d'individus, et ne s'exprima pas verbalement du moins.

Les sources historiques qui nous permettent d'avoir accès aux premières générations métisses sont peu nombreuses et il est remarquable qu'elles ressortissent de deux catégories : le corpus législatif aussi bien laïque qu'ecclésiastique et ce qu'il convient d'appeler la réponse sociale du métis.

La place du métis au sein de la société coloniale, dont la documentation espagnole est le reflet, se dessine toujours "en négatif" à travers une série de prohibitions. Du côté indien, nous ignorons tout de la manière dont il fut généralement perçu, et désigné.

La législation religieuse : les termes du conflit

Les métis du Pérou présentent des symptômes comparables à ceux que nous avons décrits chez Garcilaso mais, sur place, les conséquences sociales qui en découlent ont des répercussions immédiates sur

l'évolution du groupe. Nous présenterons ici une étude de cas à bien des égards exemplaire de la vie picaresque d'un métis au Pérou : il s'agit de Martin Pizarro.

Martin Pizarro, fils de Martin Pizarro et de Catalina Cermeno une indienne originaire de Lima, est à la différence de Garcilaso un métis du commun, qui parmi tant d'autres n'attira pas particulièrement l'attention des chercheurs ; c'est pourtant la banalité de ce personnage, qui fait partie du plus grand nombre, qui nous le rend exemplaire. Il apparaît pour la première fois dans la documentation dans une *Information* des jésuites de 1569. À cette date, il a dix-sept ans, a suivi des cours de grammaire au Collège de Lima pendant trois ans. C'est un bon interprète. Rapidement, on constate, dans une *Carta Annu* envoyée à Rome en 1572, que la Compagnie considère comme dangereux pour sa vocation, les liens qu'il maintient avec sa famille maternelle. *Es grande estorvo para su aprovechamiento, y asi se les hecha de ver en el estudio y en el espíritu* Ces soupçons sont confirmés dans le *Catalogue* de la même année puisque nous retrouvons sous son nom l'appréciation suivante : *dierale la vida el llevarle a España, porque le es gran impedimiento su madre y pariente para aprovecharse*. Ces doutes émis par la hiérarchie de l'Ordre et qui pèsent constamment sur ses relations avec la famille maternelle, constitueront un des motifs récurrents des lettres des jésuites. Elles prouvent combien le traitement entre métis différait peu de celui des *cristianos nuevos*.

Dès les toutes premières années de leur installation à Lima, les jésuites témoignèrent de leur méfiance envers ces chrétiens d'un nouveau genre : les métis sont d'ailleurs très vite comparés aux *mulatos* espagnols. Dans une lettre de L. Lopez à F. Borgia, du 29 décembre 1569, celui-ci écrit : *es gente librisima, temeraria y sin Dios, al modo de los mulatos de España*. Dans l'esprit des jésuites ceux-ci ne peuvent être considérés comme des chrétiens au plein sens du terme. Mais l'attitude des dominicains fut plus radicale encore, ils rejetèrent globalement les *descendientes de moros, judíos mestizos, mulatos hasta la quarta generación inclusive*². Dans la société espagnole et coloniale de caste, un des prétextes qui permit de marginaliser les métis, on le voit, fut que par héritage maternel ils appartenaient au monde des gentils, et donc possédaient tous leurs défauts, mais la part qu'ils avaient reçue de leur père, curieusement, n'était guère mieux perçue. F. Lopez écrit à ce propos : *están tan duros que no ay entran Cristo en ellos ; y si en algunos ha entrado la fé son los que se han criado con Españoles, los demas están tan entregados en las*

costumbres con los vicios que dependen de los Españoles y los suyos que les valiera más estar en su gentilidad.

Il n'y avait donc pas d'issue à la situation du métis, il constituait pour les uns comme pour les autres un double miroir, et qu'il se tourne du côté de la mère ou du père il réunissait en lui les vices que se renvoyaient les deux sociétés. Cette position du métis, dont il faut bien dire qu'elle est encore et en grande partie celle qui a cours dans les Andes, prend ses racines dans une conception raciale basée sur un substantivisme et une pureté originelle — dont on ne peut que déplorer les méfaits et dont malheureusement les scientifiques ne sont pas toujours exclus — et qui ne peut envisager le métis que comme l'incarnation d'une double impureté.

Mais revenons à Martin Pizarro. Les pratiques religieuses de certains membres de sa famille semblent donner raison aux jésuites. En effet en 1570, on apprend que sa sœur, Francisca est considérée comme *una doncella endemoniada* et fut *sometida a exorcismos durante mucho tiempo y con poco fructo*³.

À vrai dire, le seul talent que l'on reconnaisse à Pizarro, mais qui fait de lui un homme indispensable dans ce premier siècle de l'évangélisation, c'est son don des langues. Il incarne par là même le pont — et Garcilaso le démontrera — entre deux sociétés qui ne peuvent communiquer, il est l'agent nécessaire de la médiation culturelle.

Pizarro eut rapidement l'occasion d'exploiter ses dons, pendant ses années de séminaire. Puis il participa à une mission à Anta et fut envoyé enfin à Juli, la "Rome des Andes" en 1577, et l'on peut considérer cette nouvelle affectation comme une sorte de promotion. Là, sur les rives du Titicaca, il eut pour compagnon le grand linguiste Barzana, l'un des jésuites les plus brillants de son époque, avec lequel il enseigna dans l'Ecole pour enfants.

Curieusement, et alors que tous les documents reconnaissent à Martin Pizarro la qualité de métis, dans un *Informe* de Juan Plaza de 1576 on le retrouve classé parmi les créoles. Erreur volontaire, ou non, ce changement de catégorie mérite que l'on s'interroge à son sujet et pose le problème des fluctuations identitaires des métis.

Sans doute faut-il voir dans ce passage d'un groupe à l'autre en premier lieu le signe d'une identité mal définie. La meilleure preuve en est d'ailleurs qu'à Juli, notre homme change de nom — à moins que les jésuites n'opèrent cette métamorphose — il s'appellera désormais Martin Pincon. Se trouvait ainsi occulté un nom trop célèbre et particulièrement

haï par les Lupacas qui sans doute n'avaient pu oublier le terrible massacre de six cents de leurs enfants perpétré par l'illustre conquérant Pizarro. À partir de 1588, nous perdons les traces de Pizarro-Pincon, nous ignorons pour quelles raisons il a fui de Juli, mais dans une lettre d'avril de la même année Claudio Aquaviva, prieur de la Congrégation écrit à son Provincial que *si Pincon volviere por absolucion de la apostasia le daba facultad de despedirle*.

Il ne s'agit pas bien évidemment d'opposer systématiquement Garcilaso et Pizarro. Mais il convient de souligner qu'en vivant au Pérou, et dans un emploi qui l'obligeait à s'affronter à ses frères indiens, il devait cacher ses origines paternelles alors qu'en Espagne Garcilaso pouvait se dire Inca sans difficulté. Alors que Pizarro traduit la doctrine chrétienne en quechua, Garcilaso décrit la réalité péruvienne pour les Espagnols, même si dans les faits, il écrit pour les Péruviens. Pizarro ne peut se situer personnellement et socialement, On le voit hésiter entre le camp indien et le camp espagnol entre Pincon et Pizarro, entre la religion de sa mère et celle de l'Ordre de Saint Ignace auquel il appartient et qu'il finit par abandonner, tout comme Garcilaso tentait de concilier le nom du père et le titre maternel d'Inca.

Nous avons défini la position conflictuelle du métis comme le travail nécessaire à la résolution syncrétique et au dépassement des contradictions culturelles. Or, pour un grand nombre d'entre eux, interprètes pour la plupart, ils se devaient de rendre intelligible le dogme chrétien et les concepts espagnols pour les langues indiennes. La tâche à laquelle ils étaient confrontés était alors celle d'une joute conceptuelle et linguistique qui passait obligatoirement par des contresens ou des compromis comme l'approximation ou le néologisme.

Pizarro comme Blas Valera et d'autres encore firent partie de ces interprètes médiateurs, mais les autorités ecclésiastiques ne cessèrent de faire preuve de réticence à leur égard. *Aunque en algunos ha visto algunas malas costumbres e siniestros, en otros ha hallado mucha virtud y en especial ser muy útiles para doctrinar a los Indios por saber muy bien su lengua*⁴.

Rappelons à ce propos que ce sont les métis Juan de Balboa, chanoine de la Sainte Eglise des Rois, Alonso Martinez, prébendier du Cuzco, Bartolomé de Santiago et Blas Valera, jésuites, Francisco Carrasco curé et Francisco Churron de Aguila qui traduisirent la doctrine et le catéchisme du III^e Concile de Lima en quechua et en aymara. Ce rôle fondamental fit d'eux le bras de l'évangélisation et des tactiques

culturelles espagnoles, cependant l'Eglise qui les utilisait à son profit ne les reconnaissait pas toujours et leur opposait une législation fort complexe. Si le Deuxième Concile interdisait d'ordonner des Indiens, le Troisième considérait que cela était possible *a titulo de Indios sin patrimonio de hombres de buena vida y de suficientes letras que tienen noticias de la lengua de la tierra*. Au début, l'interdit ne pesa pas sur les métis, qui en leur qualité d'interprètes constituaient un des éléments indispensables à la propagation de la foi chrétienne dans une Eglise nouvellement créée. Ce n'est que peu à peu que les voix s'élevèrent, contre le sacerdoce métis, aussi parce que leur nombre croissant pouvait constituer une menace dans un marché du travail déjà réduit, et où seule l'Eglise offrait quelques débouchés.

Les Conciles ne se prononcèrent pas contre l'ordination des métis, mais leur vie n'en fut pas facilitée pour autant.

En interdisant le mariage *sin información previa a los forasteros no conocidos o vagabundos*, le Troisième Concile qui légiférait à propos du mariage, formalisait sur le plan social le statut des bâtards et contribuait à pérenniser le métis dans ce statut. L'union entre père et mère que tous les efforts linguistiques de traduction des *lenguas* métis tendaient pourtant désespérément de réaliser étaient donc socialement sans effets puisqu'ils étaient nés hors mariage.

En 1578 Philippe II expédia une Cédule Royale à l'Archevêque de Lima lui interdisant de *por ahora no ordene a los mestizos de ninguna manera*⁵. La Troisième congrégation provinciale des jésuites de 1582 et pratiquement tous les ordres, émirent des réticences à admettre des métis dans leur noviciats. Le Troisième Concile de Lima, selon les recommandations du Concile de Trente, prétendait ne pas faire de discrimination de races mais de personnes, mais la Cédule Royale et la politique des Ordres lui apportaient un démenti flagrant. La tragédie métisse était bien collective et il s'agissait bien d'un problème de caste et non d'individus.

Peu de voix s'élevèrent en faveur des métis. Dans une lettre de 1585 Acosta expose au Roi les diverses raisons qui motivent ses restrictions à leur égard : la bâtardise, le fait d'avoir été élevé au milieu des beuveries et des superstitions et enfin le nombre croissant de métis qui dépasse, et de beaucoup, celui des Espagnols et des créoles et qui constitue par conséquent un danger réel, une menace permanente. *En todo este reino es mucha la gente que ay de negros, mulatos, mestizos y otras muchas misturas de gentes y cada dia crece más el numero destes, y los más*

dellos avido de damnato concubitu, y asi muchos dellos, no conocen padres. Esta gente se cria en grandes vicios y libertad, sin trabajar ni tener oficio, y hallase en sus borracheras y hechizerias, no oyen Missa ni sermon en todo el ano, sino alguno muy raro, y asi no saben la ley de Dios, nuestro criador no parece en ellos rastro dellas. Muchos que consideran esto con cuidado temen por tiempo ha de ser esta gente en gran suma más que los hijos de Españoles nacidos aca, que llaman criollos, por criarse con manjares más groseros y no tan regalados, y asi que con facilidad se podran levantar con una cibdad, y levantados con una, seria infinito el numero de Indios que se les juntaria, por ser todos de una acasta y parientes y que se entienden los pensamientos por averse criados juntos en especial prometiendoles libertad ; y juntandose tantos seriales facil tomar todas las cibdades deste reino una a una sin que les pudiese resistir porque estan tan distantes que no se podirian socorrer. L'isolement des villes espagnoles est une donnée objective, de même que le nombre croissant de métis, mais la peur engendrée par cette population fluctuante et sans vrai statut (des bâtards !) prend ici les proportions démesurées. La panique suscitée par ces nouveaux venus trouve sa rationalisation dans les prohibitions canoniques, de sorte que l'on assiste, comme dans bien des faits sociaux marqués de subjectivité et de passion à un renversement des causalités.

Peu de voix prirent partie en faveur des métis, excepté peut-être l'Archevêque du Cuzco, Sebastian de Lartaun qui écrivit au Roi pour lui dire *tienen un buen conocimiento de las lenguas ; y que como no pretenden ir a los Reinos de España, no se ocupen en tantas grangerias como los que de alla vienen*. Quant à la foi des métis, il considère que *son menos apegados a la idolatria que los descendientes de judíos y moros*. Finalement les métis furent leurs propres défenseurs.

Un groupe qui avait étudié chez les jésuites, et probablement sous l'impulsion de ceux-ci décida d'envoyer une lettre au Pape Gregoire XIII (3 février 1583). Il ne faut pas oublier que les jésuites avaient toujours été favorables à un certain métissage, celui des Espagnols avec des femmes de l'aristocratie indienne et que le neveu de Saint Ignace avait épousé une Princesse inca : Beatriz Clara Coya.

Cette lettre, en latin demandait la levée des prohibitions royales de 1578. On peut considérer ce document comme le premier manifeste des métis péruviens. Il tient compte du double héritage culturel *Como podran descubrir los misterios de la religion quienes ignoran nuestra lengua materna ? Sin embargo nosotros podemos usar de un modo más*

adecuado y facil por la salvación de las almas de esta gente por estar unidos a ella por la sangre, porque no nos planeamos viajar a ninguna otra region, porque no estamos avidos de riquezas que nos corresponden por nuestras madres y porque conocemos nuestra lengua materna.... Si los Españoles tienen sus sacerdotes españoles y los Franceses sus sacerdotes franceses y los Italianos sus sacerdotes italianos porque los Indios no pueden tener sacerdotes mestizos, No somos tan barbaros, ni tan rusticos que no sentimos la naturaleza humana... testigos de nuestra capacidad son los venerabilisimos Padres de la Compania de Jesus... Testigo es tambien toda la nación de los Indios que hace cada dia los mayores progresos en la religion cristiana, por medio del trabajo y diligencia de los mestizos... Quien de nosotros ha fallado en el culto del verdadero Dios para recaer en la perversa idolatria ? No hemos nacido de padres cristianos y de madres jamas contaminadas con manchas alguna de herejia, el panorama de nuestra situación es tan sombrío y tan funesto que si no nos socorre... Parece que no nos queda otra salida que la desesperación de la que Dios nos libre⁶.

Au delà des effets de rhétorique du texte, de l'influence des jésuites, il faut savoir que des gens comme Blas Valera, Bartolomé de Santiago, Pedro Anasco se sentirent agressés par la Cédule Royale et probablement en accord avec les idées exposées dans cette lettre. Nous ignorons si le Pape Grégoire XIII répondit ou non à cette supplique, mais le 31 août 1588, Philippe II fit parvenir au Pérou une deuxième Cédule Royale dans laquelle il chargeait les évêques d'ordonner des métis, pourvu qu'ils ne fussent point bâtards.

Il est impossible de dire combien d'Indiens ou de métis furent admis dans l'Eglise coloniale de l'époque. Mais un fait est certain : l'Eglise continua à ordonner métis et Indiens particulièrement dans les régions où les candidats au sacerdoce n'étaient pas très nombreux.

Ainsi dans le Séminaire diocésain de Saint Jérôme de la Paz, on trouve deux fils de caciques. L'un d'eux était originaire de Chucuito et fut reçu dans les Ordres mineurs, l'autre provenait de la famille des Caciques Catacora de Acora, il fut ordonné prêtre et trouva à s'employer comme chapelain d'une riche famille⁷.

L'ordination des métis comme problème social surgit en premier lieu et bien évidemment avec ceux qui sont issus de femmes du commun, il apparaît comme problème de droit canon parce que la majorité des métis étaient des enfants illégitimes (souvent des fils de curés de village) et finalement il est assimilé à un problème d'accès au droit du travail.

Mais une question aussi complexe que le mélange racial admit de nombreuses nuances dans le Pérou du XVI^e siècle. La couleur blanche domina lorsque les mères appartenaient à la classe dirigeante autochtone, certains purent se blanchir et passer pour “créoles”, comme ce fut le cas de Martin Pizarro. Ces passages d’une catégorie à la catégorie supérieure pour les plus favorisés sont une des constantes du XVI^e siècle et ils touchent aussi la société indigène. Dans le Collao, par exemple, au moment de l’imposition tribulaire du Vice roi Toledo (1575), certains membres du groupe le plus défavorisé, les Urus, purent se faire passer pour Àymaras en payant un tribut aussi élevé que ces derniers. Cette relative perméabilité des frontières entre catégories socio-ethniques nous oblige à ne pas considérer les métis comme un groupe homogène, mais sans aucun doute comme le groupe le plus composite et le plus fluctuant de tous.

En raison de son appartenance initiale à deux catégories et à cause des interdictions dont il fut l’objet et qui l’empêchaient de se réaliser en tant que catégorie sociale, la résolution du conflit interne du métis, passait socialement par son adhésion à la classe des créoles pour les plus favorisés ou à celle des Indiens pour les plus défavorisés, quant aux autres, vagabonds pour la plupart, ils étaient tout simplement hors-la-loi.

Penser et dire l’innommable

Pour les Espagnols comme pour les Indiens, la recherche d’un nom qui puisse désigner le mélange interracial buta sur des impossibilités linguistiques et cette difficulté à nommer renvoie bien évidemment à celle de penser le métis. Comment traduire avec des mots ce nouvel être biologique et social qui pour les Indiens échappe au système classificatoire en vigueur et pour les Espagnols à l’idéologie de caste.

C’est toujours avec des mots étrangers au castillan que les Espagnols désignèrent le mélange. Le terme *Mulato* par exemple est dérivé du terme arabe *muwallad* qui signifie adopté, à moins qu’il ne soit issu du terme *mulo* “mâle” par comparaison implicite du mulet qui est un hybride avec le *mulato*.

Pour désigner le métis l’Espagnol s’essaya à plusieurs vocables, l’un d’entre eux eut une certaine postérité, il s’agit de *jenisaro*. À la cour du Grand Turc les janissaires constituaient la garde personnelle du monarque, il s’agissait de jeunes chrétiens prisonniers et acculturés. Ce

terme en Espagne vint à signifier *hijo de padres de diversas naciones*. Cette tentative linguistique, on le voit, n'incluait pas un sens particulièrement valorisant.

Quant au terme "métis" il aurait été forgé à partir du latin *mixtius*, dont le premier dérivé espagnol est le verbe *mestizar* qui signifie *corromper o adulterar las castas por el ajuntamiento o copula*. L'origine du terme "métis" est, elle aussi, fort peu gratifiante. Pour ce qui est du mot *montanes*, qui fut aussi employé comme synonyme de métis Garcilaso explique que s'il est employé en Espagne pour désigner les habitants de la province basque de la Montaña, mais que dans les Andes la Montaña désigne les collines de terre chaude situées au pied du versant amazonien de la cordillère orientale. Les habitants de cette région sont considérés par les Indiens des Hauts Plateaux comme des sauvages (*sacharuna*). Malgré la totale inadéquation du sens de *montanés* au Pérou, le terme fut fréquemment employé au Paraguay où il désigna les métis ibéro-guaranis. En 1564, lorsque le Gouverneur du Paraguay amena des renforts de troupes au fondateur de la ville de Santa Cruz, Nuflo de Chavez, son armée était composée de *120 Españoles y 30 mancebos montaneses que en otras partes de las Indias llaman mestizos, pero son tan hombres de bien en aquella provincia que no conviene llamarles mestizos sino del que dellos se precian que es montaneses*⁸. Le terme *montanes* prenait donc pour ceux qui s'autonommaient ainsi un sens valorisant. C'est sans doute pour cette raison qu'il passa du Paraguay à Charcas puis au Pérou. Mais être métis, c'est aussi être nommé par les autres, aussi est-il rare que l'on retrouve le terme *montanes* dans les Chroniques des XVIe et XVIIe siècles ainsi que dans les témoignages de soulèvements. Une mention spéciale doit être faite cependant à un document de 1616 qui traite d'une expédition armée contre les Uruquillas du fleuve Desaguadero, dans laquelle il est dit que *dos montaneses que salieron heridos*. La Cédule Royale du 1/11/1591 stipule aussi : *En esos Reinos del Perú, hay contidad de mestizos que por otro nombre diz que se llaman montaneses*. Rapidement à la campagne, c'est le terme *mozo*, qui signifie serviteur, qui sera utilisé pour désigner le métis.

Il ne fait pas de doute que le terme *mestizo* fut le plus utilisé et que sa connotation péjorative faisait sens aussi bien pour les Espagnols que pour les Indiens. Le Chroniqueur Guaman Poma ne se prive pas dans sa Chronique de dépeindre les métis sous des traits peu flatteurs : *las Indias hechas prostitutas traen faldelines, mangas, botines y camisas, todas*

cargadas media dozana de mestizos y mulatos, cholos sambahigos. De grandes putas, ya no quieren casarse con sus iguales indios. Quant au terme *cholo*, aujourd'hui le plus employé dans les Andes du Centre-sud, bien que Garcilaso affirme qu'il est originaire des Iles-sous-le-Vent et qu'il s'applique aux enfants de mulâtres et de mulâtresses, il est fort probable qu'il soit en réalité d'origine indienne. En aymara, selon le dictionnaire de L. Bertonio (1612) *chhulu* désignait bien le métis, terme qui était employé aussi pour les humains que pour les animaux : et dans ce cas désignait tout particulièrement le chien bâtard⁹. Garcilaso souligne l'aspect péjoratif du mot, qui sert selon lui pour le chien *gozcon*. Mais pour Cobo qui considère qu'il s'agit là du chien américain, les Indiens auraient *dejado sus antiguos gozques por nuestros perros* — les chiens Espagnols — *de manera que no se halle ya ni uno dellos*. Ce goût pour les chiens espagnols était si vif parmi les Indiens qu'ils dormaient avec eux, que les femmes les transportaient dans leurs bras et que la campagne fut très vite remplie de ces animaux errants.

À l'inverse, le chien bâtard n'était guère apprécié et les *Relations Géographiques des Indes* disent que ces chiens *chhulus* étaient de petite taille et contrefaits¹⁰. C'est donc par comparaison avec ces chiens là que les Aymaras désignèrent les métis de deuxième génération.

L'aymara utilisa le terme *huayqui* ou *hamco* comme synonyme de *chhulu*¹¹. Ces deux termes évoquent l'altérité et l'étrangeté dans une vision ethnocentriste, où ce qui est étranger et étrange est perçu comme laid, inintelligible, impropre ou erroné.

Une fois encore, c'est de façon négative que le métis fut défini. Est métis celui qui n'est *ni bien espagnol ni bien indien*. Le même terme *huayqui* servant d'ailleurs à désigner ce qui n'est ni grand ni petit, et non ce qui est moyen qui ce dit en aymara *taypi* et est connoté de fonction médiatrice.

L'Aymara se trouve donc, comme l'Espagnol dans l'impossibilité de définir le métis comme un être en soi ou même de le concevoir comme un partenaire (*yanantin*) ou un opposé (*auca*).

Il semble que l'on assiste à une impossibilité de penser le métis au sein d'un système symbolique ou classificatoire et que, ce faisant — sans doute parce qu'il est bâtard — on rejette le métis hors de la culture du côté du sauvage voire même du passé.

En effet, le terme qui servait en aymara à désigner le bâtard était *isualla*¹². *L'isualla* est une espèce sauvage de quinoa, que les Aymaras d'aujourd'hui classent dans le registre des *k'ita* et qui inclut les plantes,

les animaux et les êtres qui sont les témoins actuels d'un passé révolu, à mi chemin entre la nature et la culture¹³. Les Aymaras rejetaient au XVIe dans cette catégorie les gens qu'ils considéraient comme sauvages, soit parce qu'ils appartenaient à un autre groupe ethnique que le leur, soit parce qu'ils vivaient "sans reconnaître de cacique" et échappaient au "devoir de la communauté" comme ceux qu'ils désignaient sous le nom de *lari-lari* ou *choquela* et auquel semblent au moins partiellement assimilés les métis, gens comme eux sans caciques, sans nation et sans obligations communautaires : autrement dit sans loi, sans foi et sans roi. Parce qu'il est hors de la parenté et de l'espace social, il n'y a pas de juste mot pour les Aymaras qui puisse désigner le métis. Pire, ils considèrent que dans une certaine mesure celui-ci s'exclut lui même *siendo de una nación o pueblo dice que es de otro o el que niega a sus padres*, à moins que ce soit là la seule parade qui lui permette, en jouant sur les deux tableaux, d'être lui même.

En fin de compte, cette difficulté à nommer est liée pour les Espagnols comme pour les Indiens à une impossibilité de reconnaître. Les mots qui désignent le métis, et ceux par lesquels ils se dit portent presque toujours la marque d'une coupure. Comme si, composé de moitiés antagonistes, *ni bien español ni bien indio*, il ne pouvait s'exprimer que dans l'ambivalence ou le non-sens et ne parvenait pas malgré ses tentatives de médiation (la traduction) à se penser comme un et à trouver sa place dans la société. À moins que sa seule liberté, il ne la puise précisément dans ces jeux (de mots entre autres) qui nous le rendent insaisissable et qui faisaient souvent de lui un sans lieu et un vagabond.

NOTES

- (1) La traduction française de cet ouvrage écrit en 1967 date de 1971.
- (2) Melendez 1661 p. 335
- (3) F. Borgia a P. H. Ruiz de Ortillo, 14 nov. 1570.
- (4) Acosta, Declaracion Judicial, 1583.
- (5) M. Marzal, La transformacion religiosa peruana, Pontifica Universidad, Lima, 1983.
- (6) Archivo Secreto Vaticano, Nunziatura di Spagna 30 fol. 440-442 citado por Marzal
- (7) Miekeljohn. La iglesia y los Lupacas pp. 133
- (8) Saignes 1989
- (9) chhulu mestizo aunque ya casi no usa deste vocablo para esto
chhulu anocara, perro mestizo hijo de un mestinazo y perrilla.
- (10) Relaciones Geograficas de India p. 340
- (11) Huayqui haque mestico, ni bien espanol ni bien indio. Y tambien uno que no es grande ni chico y uno que no procede como otros del pueblo, siono como advenedizo, sin reconocer cacique ni acudir a las ogligaciones que otro
huayqhicchaa ilegitimo, o bastardo y tambien uno que siendo de una nacio o pueblo dize que es de otro o el que niega a sus padres. Lo mismo que hatha pantasaa
huayqhi aro razon que no ata ni desta, ininteligible o que se contadice
huayqhi aro vocablo improprio o no usado en aquella nacion en aquella significacion
huayqhui yapu chacara mala o por ser mala tierra o por estar en parte donde facilmente entran carneros a destruyrla
hamcco vel hamu manera maya hamcco arusi habla de otra manera diferente no tan buena
hamcco cosa sin primor mal hecha hamcco isi ropa mal texida
hamcco aro vocablo improprio o palabra injuriosa
hamcco aycha carne hedionda o mal guisada
hamcco haque chari haque de poca confianza poco saber poco obediente p116
- (12) isualla hijo adulterino
isualla hupa quinua silvestre de la que llaman canahua p 183
- (13) la quinua fait partie de la famille des chénopodiacés, c'est une plante d'altitude, largement utilisée dans la diète des gens de l'altiplano.
À propos de Kita cf. l'article de V. Cereceda À partir de los colores de un pajarito in Boletín del Museo chileno de arte precolombino, 4, 1990 p. 78 et sig.