



HAL
open science

**La fabrication des idolâtres. Le corps - image: Christs -
rois, Vierges et dévots dans les Sierras mexicaines
(1765-1770)**

Nadine Beligand

► **To cite this version:**

Nadine Beligand. La fabrication des idolâtres. Le corps - image: Christs - rois, Vierges et dévots dans les Sierras mexicaines (1765-1770). Paul Coulon. Interactions culturelles et religieuses: Afrique, Amérique, Asie, KARTHALA, pp.91-134, 2012, Histoire et Missions chrétiennes. halshs-00717099

HAL Id: halshs-00717099

<https://shs.hal.science/halshs-00717099>

Submitted on 26 Feb 2014

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.

La fabrication des idolâtres

Le corps - image : Christs - rois, Vierges et dévots dans les Sierras mexicaines (1765-1770)

Hablaba de cosas sencillas e importantes, sin mirar a nadie en especial [...] o, más bien, mirando, con sus ojos incandescentes, [...] algo o alguien que sólo él podía ver. [...] Los vaqueros y los peones del interior lo escuchaban en silencio, intrigados, atemorizados, conmovidos, y así lo escuchaban los esclavos y los libertos de los ingenios del litoral. [...] Alguna vez alguien [...] lo interrumpía para despejar una duda. ¿Terminaría el siglo? ¿Llegaría el mundo a 1900? Él contestaba sin mirar, con una seguridad tranquila y, a menudo, con enigmas. En 1900 se apagarían las luces y lloverían estrellas. Pero, antes, ocurrirían hechos extraordinarios. [...] En 1896 un millar de rebaños correrían de la playa hacia el sertón y el mar se volvería sertón y el sertón mar. En 1897 el desierto se cubriría de pasto, pastores y rebaños se mezclarían y, a partir de entonces, habría un solo rebaño y un solo pastor. [...] y en 1899 los ríos se tornarían rojos y un planeta nuevo cruzaría el espacio. Había, pues, que prepararse. Había que restaurar la iglesia y el cementerio, la más importante construcción después de la casa del Señor, pues era antesala del cielo o del infierno, y había que destinar el tiempo restante a lo esencial: el alma. [...] A todos parecían buenos consejos y, por eso, al principio en uno y, luego, en otro y, al final en todos los pueblos del norte, al hombre que los daba, aunque su nombre era Antonio Vicente y su apellido Mendes Maciel, comenzaron a llamarlo el Consejero¹.

Le 2 juillet 1768, dans la petite bourgade de San Juan Bautista Xichú *de indios*², située dans la partie la plus septentrionale de la Sierra Gorda (Cartes 1 et 2), Juan Antonio Barrera, *alcalde mayor* de San Luis de la Paz, lança un appel à témoin pour connaître la nature des émeutes qui venaient de se produire “*en este infelís desventurado pueblo*³”. Carlos García, Espagnol, déclara qu’il connaissait bien les agitateurs, en particulier Phelipe Gonzáles, “*que siempre ha sido de genio trabieso, caviloso, inquieto y perturbador de la paz pública*⁴” ; qu’il connaissait aussi “*a Eugenio García, Ygnacio Santos, Pedro de Santa María, Francisco Andrés, alias el Cristo Viexo, Antonio Chamorro escribano de república, Bernardo de la Cruz [...]. Y a todos los conoce por cabilosos, inquietos, quimeristas, y alborotadores: como lo han sido otros sus antepasados persiguiendo principalmente al Estado Eclesiástico, y a sus curas sin motibo alguno que para ello den, ni haian dado*⁵”. Qu’il avait vu comment ils avaient agressé le père Juan Chirinos quand il était gardien de cette paroisse : “*le cercaron, y agarraron por el pescueso dexándole señaladas las cinco uñas en él de manera que por poco le ahogan, rasgándole, y quitándole la capilla, rasgándole sus santos hábitos, e injuriándole con muchas malas palabras*⁶”. C’est ce qu’ils firent [aussi] avec les clercs qui ont été nommés à la suite des religieux [franciscains] ; ils inventèrent tant de calomnies contre le père Mariano Rodríguez que ce dernier, “*teniendo éste sus persecuciones y maldades*”, avait fini par abandonner la paroisse⁷.

Pour sa part, Juan de Sotomayor, originaire de Castille, déclara qu’il n’y avait aucun doute sur la « vile nature » des Indiens de Xichú qui causaient “*tantas calumnias, y pleitos*”, continuaient à persécuter leurs curés ; ils avaient eu des querelles avec tous les séculiers antérieurs ainsi qu’avec les franciscains qui les avaient précédés. On connaissait de longue date “*el aborrecimiento que tienen al Estado Eclesiástico*⁸” ; Joseph Ignacio Santos avait rompu les portes de la prison et avait libéré les détenus, Eugenio García avait tenté de brûler la maison

1. Mario VARGAS LLOSA, *La guerra del fin del mundo*, Madrid, Editorial Santillana, 1981, p. 21-23.

2. Le village s’appelle aujourd’hui Victoria ; il est situé dans l’Etat de Guanajuato.

3. AGN, Criminal, vol. 305, exp. 5, f. 70v.

4. “[...] dixo, que conoce mui bien de vista trato y comunicación a Phelipe Gonzales, que siempre ha sido de genio trabieso, caviloso, inquieto y perturbador de la paz pública”. Archivo General de la Nación, Mexico (ci-après AGN), Criminal, vol. 305, exp. 5, f. 84r.

5. *Ibid.*

6. *Ibid.*, f. 84v.

7. “[...] han hecho y levantado tantas calumnias, y pleitos contra el Padre Don Mariano Rodríguez que teniendo este sus persecuciones, y maldades dexó el curato”. *Ibid.*, f. 84v.

8. *Ibid.*, f. 79r.

paroissiale, en mettant le feu à la réserve⁹. Leur curé, Joseph Diana, ne percevait plus les droits paroissiaux¹⁰. Les Indiens le harcelaient : « ils le provoquent en public » - déclare Sotomayor - lui manquent de respect, alors qu'il les traite avec la plus grande tendresse, cherchant à rendre l'église la plus décente possible, ainsi qu'en témoignent l'installation d'un collatéral de *Nuestra Señora de la Luz* et la confection et habillage à ses frais d'une image de *Nuestra Señora de los Dolores*, parce que l'image antérieure ainsi que celles des saints avaient été ridiculisées, objets d'irrévérences et d'aucune marque de dévotion¹¹.

Parmi les principaux agitateurs se trouvait un certain Francisco Andrés, que les Indiens appellent *Cristo Viejo*, qui dit des messes, use de sorcellerie, se faisant passer pour prophète, et autres mensonges, raison pour laquelle il avait été jugé publiquement [en 1737] en cette paroisse¹².

Presque simultanément, un mouvement de sédition éclatait dans un territoire qui correspond à la partie centrale de l'ancien royaume otomi de Tutotepec (Cartes 2 et 3).

D'après les informations recueillies par l'*alcalde mayor* de Tulancingo, le soulèvement commença en mars-avril 1766 : les Indiens refusèrent d'obéir à leurs curés, mirent le feu à une église, reçurent le lieutenant de justice à jets de pierre, forcèrent les portes de la prison pour en libérer les détenus, puis abandonnèrent leurs villages pour se réfugier dans les montagnes, à quatre lieues de là. Quelques années plus tard (en 1774) l'*alcalde mayor* de la juridiction, Pedro Joseph de Leoz, brossa un portrait des Indiens de Tutotepec qui n'est pas sans rappeler celui que fit son homologue à San Juan Bautista Xichú. A ses yeux, les Indiens de Tutotepec étaient de "*genio belicoso*" et quelque peu ivrognes, puisqu'ils fabriquaient et vendaient de l'alcool. En 1769, le calme était revenu ; c'est du moins ce que laisse entendre le rapport de l'*alcalde mayor* qui curieusement passe sous silence les tumultes de 1768 liés au refus des Indiens de verser les tributs et les droits paroissiaux. Au cœur de cette rébellion, apparaît un personnage singulier, un visionnaire mystique appelé Diego Agustín, qui se fait appeler Juan Diego¹³, évoque ses visions du Christ crucifié, l'imminence de grands prodiges et révèle l'avènement d'un monde nouveau, à l'issue d'une inondation cataclysmique.

La similitude entre les deux soulèvements peut être complétée par d'autres rébellions issues des marges de la christianisation mexicaine¹⁴, en particulier celle de Jacinto Uc, qui

9. "[...] y le consta al que declara que Joseph Ygnacio Santos de poder absoluto rompió las puertas de la cárcel, y hechó fuera los reos que havia en ella, y que el expressado Eugenio García intento quemar las cazas curales, prendiéndoles fuego por donde está la bodega siendo señor cura el expresado Don Miguel de los Angeles." *Ibid*, f. 79r.

10. "[el teniente de la jurisdicción] haviéndolos juntado con dicho señor cura en esta dicha yglecia para concordarlos y convenirlos en el nuevo arancel de derechos parrochiales, o a seguir con la constumbre a arbitrio de los yndios, no ha havido forma, alborotándose con la voz de Agustín de el Prado yndio, y governador que fue de este dicho pueblo, diciendo a gritos con grandissima desvergüenza, que todos los curas, y el presente no pensaban en otra cosa, que en arañar haziendo señas con las manos, y dedos de hurtar, lo que pareció mui mal al testigo, y a otros muchos." *Ibid*, f. 79v.

11. "[...] procurando [el padre Diana] poner la Yglecia con la maior desencia a su costa, como lo executa el haver puesto un corateral con la advocación de Nuestra Señora de la Luz, blanqueada, y pintada dicha Yglecia, hecha y vestida a su costa a una ymagen de Nuestra Señora de los Dolores, por causar la que havia con otros santos antiguos irricion y muchissima irreverencia, y ninguna devoción". *Ibid*, f. 78r.

12. "parece tienen pacto con el Diabolo, como aseguran le tenía Francisco Andrés el llamado Cristo viexo"; "[lo tienen] por embustero y brujo, decir misa, decir que era santo", "[conocido] por sus embustes enredos brugerias y hechicerías". AGN, Criminal 305, exp. 5: Tumultos en San Juan Bautista Xichú (1768), f. 89r, f. 98v y f. 102v. Sublevación y tumulto de Francisco Andrés (1738). AGN, Indios, vol. 54, exp. 274.

13. L'Indien à qui, selon la légende, est apparue la Vierge de Guadalupe en 1531, sur le Mont Tepeyac.

14. On peut également rappeler la révolte de Mariano, « l'homme au masque d'or », placé à la tête d'un mouvement d'insurrection à Tepic. Bien que ce personnage soit une fiction créée de toutes pièces par le véritable

assuma les fonctions du gouvernement indigène, administra les sacrements, consacra des prêtres et se fit consacrer roi à Cisteil (au Yucatan, en 1761) sous le nom de Canek, roi Moctezuma, se ceignant à l'occasion de la couronne de la Vierge de Cisteil dont il disait qu'elle était son épouse¹⁵.

A des degrés divers, ces mouvements se ressemblent dans leur dimension anticoloniale ; les rébellions sont provoquées directement par les abus fiscaux des fonctionnaires espagnols, civils et ecclésiastiques, dans des circonstances où le régime d'exploitation était devenu plus virulent. Pour autant, ils ne laissent pas facilement enfermer dans des catégories comme celles de christianisme indigène ou de millénarisme¹⁶. Dans les années 1765-1770 en particulier, la « seconde conquête du Mexique¹⁷ », marquée par les réformes bourbonniennes et la rupture du « pacte colonial » (soit les droits et obligations de la « justice chrétienne » envers les Indiens, processus que Felipe Castro qualifie de “*violación de las costumbres establecidas*”¹⁸) qui était le pilier de la légitimité du gouvernement, provoque une série de mécontentements. Dans le Bajío¹⁹ (Guanajuato, San Luis Potosi) et le Michoacán, les créoles se soulèvent²⁰ en 1767, suite à l'expulsion des jésuites. Les émeutes proviennent du monde créole²¹, mais aussi du monde indigène : les missions sont en effet dissoutes : 300 000 Indiens sont ainsi « libérés » ou passent à d'autres ordres. Dans cette vaste toile de fond, les soulèvements religieux sont-ils davantage liés à des caractéristiques culturelles qu'à des facteurs économiques²² ? Si les causes des révoltes sont certainement liées à un ensemble de mutations socio-économiques, notamment à la pression qui s'exerce sur les Indiens restés jusque-là intouchables, favorisés par leur mode de vie dispersé dans les

maître d'œuvre de la révolte et que le contexte de ce soulèvement soit probablement à mettre en relation avec la question du « sentiment national » (le mouvement commence en 1801), il n'en reste pas moins qu'il est en phase, sur bien des aspects, avec ceux du Vieux Christ et de Juan Diego qui se placent également sous l'étendard de la Vierge de Guadalupe. Voir Felipe CASTRO GUTIÉRREZ, “La rebelión del indio Mariano (Nayarit, 1801)”, *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 10, núm. 10, 1991, p. 347-367.

15. Sur la rébellion de Canek, voir par exemple : Miguel Alberto BARTOLOME, *La insurrección de Canek. Un movimiento mesiánico en el Yucatán colonial*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1978 ; Nancy M. Farriss, *Maya Society under Colonial Rule. The Collective Enterprise of Survival*, Princeton, Princeton University Press, 1978, 585 p., p. 68-72 ; Robert W. PATCH, “La rebelión de Jacinto Canek en Yucatán: una nueva interpretación”, *Desacatos*, invierno, núm. 013, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, p. 46-59.

16. Felipe Castro différencie les *tumultos*, soubresauts spontanés, locaux et brefs, des *rebeliones* qui sont des mouvements plus larges, de caractère régional, organisés autour d'un leader. Voir Felipe CASTRO GUTIÉRREZ, *La rebelión de los Indios y la paz de los Españoles*, México, Centro de Investigaciones y estudios Superiores en Antropología Social, Colección Historia de los pueblos indígenas de México, Tlalpan, 1996, 170 p.

17. L'expression est de David BRADING ; elle désigne les réformes bourbonniennes de la seconde moitié du XVIII^e siècle.

18. Felipe CASTRO GUTIÉRREZ, *Nueva ley y nuevo rey. Reformas borbónicas y rebelión popular en Nueva España*, México, Colegio de Michoacán/Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México, 1996, p. 30-33.

19. Cette région métissée n'avait jamais connu de mouvements de révoltes avant l'introduction des réformes fiscales de Charles III et Charles IV. La rébellion a été violemment réprimée par le vice-roi Galvez.

20. Voir par exemple David A. BRADING, *Una iglesia asediada: el obispado de Michoacán, 1749-1810*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, 304 p.

21. 2 600 jésuites sont transférés en Espagne ; tous leurs biens sont confisqués et affectés (comme le prévoit le décret d'expulsion) à des fins culturelles et religieuses ; les collèges et les universités sont fermées. Cette vague provoque un véritable choc mental sur les créoles : les jésuites sont en effet arrêtés la nuit, conduits prisonniers par des soldats, acheminés vers les ports puis entassés dans des navires où nombre d'entre eux trouveront la mort. Les émeutes à Guanajuato et San Luis Potosi par exemple, sont violemment réprimées par l'armée.

22. Voir par exemple Felipe CASTRO GUTIÉRREZ, “Resistencia étnica y mesianismo en Xichú, 1769”, in *Sierra Gorda: Pasado y presente. Coloquio en homenaje a Lino Gómez Canedo*, Querétaro, Fondo Editorial de Querétaro, 1994, 266 p., p. 127-136.

sierras²³, il n'en demeure pas moins que dans leur forme, voire dans leurs revendications, les Indiens se révoltent en premier lieu au nom du christianisme. Ils ont conscience qu'il y a une différence entre la théorie et la réalité de la société chrétienne coloniale, mais ils ne sont pas prêts à accepter un divorce absolu. Les cultes indigènes supposés païens s'approprient en réalité la liturgie romaine. Séparés de l'Eglise officielle, les rebelles religieux en reproduisent la hiérarchie, d'où l'ordination de prêtres, la nomination d'évêques... L'hétérodoxie devient une nouvelle orthodoxie qui devra réprimer ses propres forces centrifuges. C'est donc sur les aspects proprement culturels des révoltes, sur la vision du monde telle qu'elle est portée par les chamans et chefs spirituels, que les mouvements de rébellion nous invitent aussi à réfléchir.

Le personnage de Francisco Andrés, alias *El Cristo Viejo* a fait l'objet d'une analyse détaillée de la part de l'historien Gerardo Lara Cisneros, dans deux ouvrages parus respectivement en 2002 et 2007²⁴ ; quant au messianisme de Juan Diego, il a été rapporté par Guy Stresser-Péan, dans un livre, paru en 2005, qu'il a consacré à l'ethnographie de la Sierra de Puebla²⁵. L'auteur signale que cette révolte a été brièvement traitée par William B. Taylor et Serge Gruzinski²⁶ et dresse aussi la liste des documents grâce auxquels nous connaissons la « sédition »²⁷. Enfin, un mémoire de licence présenté par Raquel E. Güereca Durán à la UNAM en 2007 a repris le dossier de la rébellion de Tutotepec, mais sans toutefois signaler les travaux antérieurs de Stresser-Péan et Gruzinski²⁸.

Nous proposons ici non pas une analyse détaillée de chacun des mouvements, déjà bien étoffée par les travaux précédemment cités, mais une lecture comparative, en insistant

23. Comme l'a bien montré Raquel Güereca Durán pour la révolte de Tutotepec en 1769. Cf. "*La rebelión indígena de Tutotepec*, op. cit., p. 96-114.

24. Gerardo LARA CISNEROS, *El Cristo Viejo de Xichú. Resistencia y rebelión en la Sierra Gorda durante el siglo XVIII*, México, Universidad Autónoma de Tamaulipas y Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2007, 245 p. ; Gerardo LARA CISNEROS, *El cristianismo en el espejo indígena. Religiosidad en el Occidente de la Sierra Gorda (siglo XVIII)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México y Universidad Autónoma de Tamaulipas, 2009, 239 p. (1^e ed., México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2002).

25. Guy STRESSER-PEAN, *Le Soleil Dieu et le Christ. La christianisation des Indiens du Mexique*, Paris, L'Harmattan, 2005, 568 p. Traduit sous le titre *El Sol-Dios y Cristo. La cristianización de los indios de México vista desde la Sierra de Puebla*, México, Fondo de Cultura Económica / Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos / Ambassade de France au Mexique, 2011, 614 p. Pour des questions de visibilité, j'utilise ici la version en espagnol de cet ouvrage.

26. William B. TAYLOR, *Embriaguez, homicidio y rebelión en las poblaciones coloniales mexicanas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, 296 p. ; Serge GRUZINSKI, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a 'Blade Runner' (1492-2019)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, 224 p.

27. Les documents sont rassemblés dans AGN, Criminal, vol. 308, exp. 1. La plupart sont contemporains de l'attaque du sanctuaire sauf une lettre de l'*alcalde mayor* de Tulancingo, Pedro Joseph de Leoz, datée du 20 juin 1769, qui projette d'attaquer le sanctuaire où se sont repliés le « vieil Indien de San Mateo » et ses adeptes ; il se prononce pour une politique pacifiste comme celle qu'il avait adoptée lors des soulèvements de 1766. Les trois autres documents sont datés du 28 août, du 31 août et du 12 septembre 1769 : ils sont tous postérieurs à l'assaut du Cerro Azul. L'*alcalde mayor* manifeste à nouveau le souhait de traiter les Indiens idolâtres avec clémence. Enfin, la déclaration de Pedro Agustín, Indien otomi, présenté comme témoin à charge contre Juan Diego qui, en dépit de ses promesses, n'avait pu guérir ses deux enfants gravement malades. Ce témoignage fournit des précisions sur les pratiques rituelles de Juan Diego. In Guy STRESSER-PEAN, *El Sol-Dios y Cristo*, op. cit., p. 121-123.

28. Voir Raquel Eréndira Güereca Durán, "*La rebelión indígena de Tutotepec, siglo XVIII*", Tesis de licenciatura, Facultad de Filosofía y letras, Colegio de Historia, UNAM, junio 2007, 198 p.; ici p. 100-102. Ce mémoire de maîtrise, qui sera bientôt publié, analyse le contexte de la révolte à Tutotepec, et apporte des éléments d'interprétation intéressants quant à la dimension millénariste du mouvement. Toutefois, l'auteure ne mentionne pas les publications de Serge Gruzinski, *La guerra de las imágenes*, op. cit. et de Guy Stresser-Péan, *Le Soleil Dieu et le Christ. La christianisation des Indiens du Mexique*, Paris, L'Harmattan, 2005, 568 p.

plus particulièrement sur leurs aspects sociaux et culturels. Nous basons notre réflexion sur une bibliographie plus large, relative aux révoltes et aux mouvements messianiques et sur des sources d'archives que les auteurs mentionnés n'avaient pas utilisées²⁹. Nous verrons en outre que dans ces entreprises prophétiques, l'autodétermination religieuse se décline sous les traits du catholicisme dont on a sélectionné certains éléments. Si l'armature générale est préservée, notamment la hiérarchie et le rituel, en revanche tous les aspects qui font des Indiens des subordonnés au monde hispano-créole en sont soigneusement éliminés. Ensuite, nous lançons d'autres pistes à explorer pour leur compréhension : en premier lieu les heurts entre curés et Indiens dans lesquels affleure souvent la question de la conduite charnelle ; en second lieu, l'emprunt de ces mouvements à l'organisation des confréries dans leur armature hiérarchique et fonctionnelle ne peut laisser indifférent. Ces deux hypothèses de départ n'ont pas été pleinement confirmées par les sources disponibles, mais dans d'autres cas ce lien a pu être établi comme autant de jalons dans l'histoire qui conduit du tumulte à la rébellion³⁰.

Le Vieux Christ et Juan Diego apparaissent comme les acteurs d'une mutation ; héritiers de sensibilités religieuses forgées depuis des siècles, ils manifestent le désir de se libérer d'un carcan pastoral alourdi. Ce faisant, ils contribuent à diluer l'imaginaire religieux ; fondateurs d'une grande révolution cosmique, instigateurs de cultes rassembleurs, ils vont à l'encontre de la « seconde conquête du Mexique ». Ils proviennent des marges de la catholicité ; terres éloignées des centres du royaume (c'est-à-dire des *Audiencias* où il eût été possible de présenter ses requêtes), terres de contact entre groupes inégalement intégrés à la monarchie. Issus de frontières d'évangélisation, ils jouissent d'une certaine autonomie d'action et font preuve d'une grande fantaisie dans leurs manières d'envisager la religion dans un contexte d'altérité avec les non Indiens, pourtant largement minoritaires. Aussi se prêtent-ils à une analyse des transferts culturels dans un contexte de frontière d'évangélisation entre chrétiens imparfaits et néophytes en perdition, une lecture que l'on peut axer sur l'étude conjuguée du corps et de l'imaginaire, le « Christ roi » Francisco Andrés, corps image d'une réinterprétation de la chrétienté ; image de sacralité, prophète, messie et rassembleur : le visionnaire Juan Diego.

Deux mondes des marges

Sierra de Puebla

Dans la Sierra de Puebla, le succès de l'évangélisation entreprise au XVI^e siècle a probablement été favorisé par l'adaptation des actions des religieux au cadre des sociétés indigènes et notamment au caractère collectif des cérémonies³¹. Dans chaque *cabecera de doctrina* des églises furent érigées et les *visitas de doctrina* furent dotées de chapelles ou d'oratoires consacrés aux saints patrons. Ces constructions ont contribué au développement des confréries religieuses qui offraient un cadre où pouvaient s'exprimer les liens intercommunautaires. Ainsi, le culte public se transforma en un élément fondamental de la vie

29. AGN, Alcaldes Mayores, vol. 4, ff. 185r-v (1782) ; AGN, Bienes Nacionales, vol. 388, exp. 2 (1778), vol. 905 ; exp. 11 (1757) y exp. 16 ; vol. 982, exp. 88 (1757) ; vol. 1028, exp. 20 (1690) ; AGN, Criminal, vol. 305, exp. 5 (1768), f. 70v ; AGN, General de Parte, vol. 41, exp. 336 (1761) ; AGN, Historia, 522, ff. 96r-99v (1743) ; AGN, Indiferente Virreinal, vol. 1666, exp. 33 (1740) y vol. 5584, exp. 42 (1769) ; AGN, Indios, vol. 54, exp. 174 (1736) y 274 (1738). Toutes les sources que nous citons ici ont été paléographiées par nous-mêmes.

30. Voir en particulier William B. Taylor, *Ministros de lo sagrado*, Zamora, El Colegio de Michoacán/Secretaría de Gobernación/El Colegio de México, 1999, 2 vol., 856 p. Voir en particulier le vol. 2, p. cap. 14, p. 513-552.

31. Bernardo GARCÍA MARTÍNEZ, *Los pueblos de la Sierra. El poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700*, México, El Colegio de México, 1987, 426 p. ; ici, p. 94.

indigène ; il permettait à tout un chacun d'œuvrer en vue de l'édification religieuse de sa paroisse tout en exerçant des prérogatives communautaires grâce au système de rotation des charges. Dans les villages sujets, les liens avec la religion étaient toutefois plus distendus (dans le meilleur des cas, les religieux y étaient présents une à deux fois par semaine) et la vie religieuse était en réalité aux mains des Indiens, y compris dans sa dimension pastorale ; parmi les catéchistes indigènes se trouvaient aussi des métis, des mulâtres, parfois même des *criollos*, des Noirs, pratiquement tous adeptes d'un christianisme chargé de superstitions³². C'est grâce à cet amalgame que sont nées certaines croyances et que se développèrent certains cultes.

Avant les tumultes des années 1765-1770, quelques signes de crises apparaissent dans la Sierra de Puebla, et ce dès le premier XVI^e siècle, mais ils restent isolés. En 1537, Andrés Mixcóatl (il emprunte le nom du dieu de la chasse et de la guerre) déclare ouvertement que les franciscains sont des *tzitzimime*, les démons des mythes de la fin du monde. Dans la Sierra de Puebla, il réalise des rituels, se fait connaître comme doté du pouvoir surnaturel du dieu Tezcatlipoca, pratique la magie, transmet ou empêche les maladies, fait venir la pluie, dans un contexte où la religion catholique est bien établie, les principaux chefs, *tlacatecuhtin*, ayant accepté le baptême et épousé la foi des vainqueurs³³. Pour sa part, don Juan, cacique totonaque chrétien de Matlatlán, célèbre les fêtes païennes du calendrier de vingt jours et pratique des rituels à grands renforts de pulque³⁴. Ces deux personnages sont en réalité très marginaux, car l'ensemble de la population indigène ne s'opposait pas aux religieux ; ils ont au contraire profité de l'esprit assez ouvert des franciscains et des augustins qui leur permettaient d'être convertis en chrétiens sans cesser de conserver leurs manières de penser et l'essentiel de leurs traditions. Cette situation a favorisé des formes syncrétiques ; les Indiens ont sélectionné certains des éléments qui leur avaient été transférés et les ont adaptés à leur univers cosmogonique et rituel, allant parfois jusqu'à les fusionner³⁵. Un autre personnage, Miguel de Águila, cacique de Xicotepec, a été accusé -en 1575- de « déclarations hérétiques³⁶ » ; à l'instar d'Andrés Mixcoatl, il avait sans doute critiqué l'enseignement et l'autorité des religieux. Suspecté d'inciter à la rébellion, on lui confisqua ses prérogatives de cacique³⁷.

Une cinquantaine d'années plus tard, les augustins de Tutotepec dénoncent des Otomi qui pratiquent des fêtes rituelles selon leur ancien calendrier ; en 1635, ils découvrent un oratoire où trône la tête d'une idole en pierre, ornée de plumes et d'un collier de jadéite ; on y vénère, tous les 20 jours (en respect du cycle du calendrier solaire), les divinités des ancêtres, ainsi que le soleil et la lune. Il faut attendre 1647 pour croiser un personnage plus singulier, Gregorio Juan, sorcier totonaque, originaire de San Agustín, près de Xicotepec, qui avait été

32. Guy STRESSER-PEAN, *El Sol-Dios y Cristo*, op. cit., p. 132 y p. 82.

33. Serge GRUZINSKI, *Les hommes-dieux du Mexique. Pouvoir indien et société coloniale (XVI^e-XVIII^e siècles)*, Paris, Editions des Archives Contemporaines, 1985, 221 p., p. 46. Andrés Mixcoatl a été dénoncé par les jeunes Indiens convertis de Huauchinango et a été arrêté par le cacique de Xilotepec. Après lui avoir confisqué ses biens et asséné quelques coups de fouet, le Tribunal de la Foi le condamna à un an de réclusion dans le monastère de Tulancingo. Guy STRESSER-PEAN, *El Sol-Dios y Cristo*, op. cit., p. 565.

34. Le cacique de Matlatlán avait été dénoncé par un Espagnol de la juridiction. *Ibid.*

35. Guy Stresser-Péan remarque que de nos jours, dans la Sierra de Puebla, les fêtes chrétiennes sont accompagnées de danses traditionnelles comme les *Voladores* et les *Cuezales*, que la Vierge de Guadalupe a été assimilée à la déesse-mère, que saint Jean-Baptiste est devenu le patron des pluies et Jésus-Christ le soleil. Guy STRESSER-PEAN, *El Sol-Dios y Cristo*, *Idem.*

36. Guy STRESSER-PEAN, *El Códice de Xicotepec*, México, Gobierno del Estado de Puebla/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Fondo de Cultura Económica, 1995, 209 p. et une reproduction fac-similée du Codex, p. 172-179.

37. Guy Stresser-Péan pense qu'il descendait des rois de Xicotepec, l'un d'entre eux ayant épousé l'une des filles de Moctezuma II. Voir Guy STRESSER-PEAN, *El Sol-Dios y Cristo*, op. cit., p. 92.

initié à l'art de la guérison par un certain Pedro³⁸, puis s'était retiré au sommet d'une montagne d'où il pratiquait son art depuis une cabane de divination dans laquelle il invoquait l'esprit de « chèvre - étoile » (un enfant de quatre ans, au visage blanc, au corps bleu et à la chevelure couleur jaune safran³⁹) qui lui avait offert une poudre minérale dotée d'un pouvoir curatif infailible; en échange, Gregorio Juan avait renoncé à croire en Dieu et à s'approcher des prêtres ; en outre, il ne devait plus se confesser. Il se fit connaître comme sorcier et guérisseur, doté du pouvoir d'enrayer les épidémies. Lors de ses sessions nocturnes, il faisait résonner le *teponaztli* et annonçait de « grandes maladies », sur le mode des fléaux de l'Apocalypse, désastre dont il était le seul à pouvoir sauver les personnes qui viendraient à lui ; en revanche, il avertissait les réfractaires à sa doctrine de ne pouvoir déjouer leur mort. Depuis l'intérieur de sa cabane de divination, il criait qu'il était Dieu tout puissant, qu'il avait créé le monde et les hommes. Ses extravagances arrivèrent aux oreilles des augustins de Huauchinango et il fut arrêté en février 1660, après quelques mois de pratiques.

Au total, dans ce secteur de la Sierra de Puebla, le culte catholique n'a pas été réellement mis à mal, car il était pratiqué dans un esprit de tolérance envers les traditions indigènes. Nous savons par exemple que les cabanes de divination existaient depuis les années 1530 et qu'elles servaient de refuges pour consommer des plantes hallucinogènes, ce que ne devaient pas ignorer les religieux⁴⁰. Mais dans les années 1760, les choses changent rapidement. La religiosité populaire est mise à mal par Francisco Antonio de Lorenzana y Buitrón (archevêque de Mexico de 1766 à 1772) et Francisco Fabián y Fueros (évêque de Puebla entre 1765 et 1773). Aux édits antérieurs émis contre le théâtre, les danses et les fêtes indigènes, s'adjoint la visite épiscopale de l'évêque de Puebla qui décrit alors les Indiens comme « *entregados a la abominación de sus ídolos* », constat qui l'amène à créer deux *curatos* supplémentaires, à Huehuetla et San Lorenzo, en vue d'un meilleur encadrement pastoral. A partir de là, les curés sont très présents dans les villages ; les Indiens sont surveillés, doivent aller à la messe et payer des droits paroissiaux. Dans ce contexte, les autorités indigènes, pour leur part contrôlées voire choisies par l'*alcalde mayor*, exercent elles aussi une pression sur la population indigène. Les protestations s'ensuivent immédiatement : l'année 1766, puis tous les deux ans, jusqu'en 1771 et enfin 1775 et 1777 marquent des années de tumultes contre les excès des autorités locales⁴¹.

Sierra Gorda

Le profil qu'offre la Sierra Gorda est quelque peu différent dans la mesure où les enjeux de l'évangélisation se conjuguent avec des préoccupations géopolitiques et économiques. A la différence de Tutotepec, San Juan Bautista Xichú est une région de frontière d'évangélisation, très éloignée des pôles d'évangélisation plus anciens, notamment le centre de la Nouvelle-

38. Gregorio Juan aurait accepté sous la contrainte, car Pedro l'avait menacé de l'abandonner dans la forêt, ligoté à un arbre. Serge GRUZINSKI, *Les hommes-dieux*, op. cit., p. 65.

39. Comme l'a montré Guy Stresser-Péan, ce personnage ne correspond à aucune divinité totonaque et il est probable que Gregorio Juan l'ait complètement inventé pour dévier l'attention. Voir Guy STRESSER-PEAN, *El Sol-Dios y Cristo*, op. cit., p. 100.

40. Guy Stresser-Péan considère que la « maison » d'Andrés Mixcóatl où « il consommait des champignons divins » (en 1537) est une cabane de divination. Il a recueilli des informations ethnographiques sur les cabanes de divination où se manifestent les esprits par la bouche du devin. Guy STRESSER-PEAN, *El Sol-Dios y Cristo*, op. cit., p. 99 et p. 101.

41. Raquel Eréndira Güereca Durán, « *La rebelión indígena de Tutotepec, siglo XVIII* », op. cit., p. 106-107.

Espagne où l'œuvre pastorale avait pu s'imposer dès les premières décennies du XVI^e siècle.⁴² En 1768, San Juan Bautista Xichú était une grande paroisse qui incluait 25 villages et hameaux : certains se trouvaient à huit lieues de la *cabecera de doctrina*, et pour autant l'évangélisation y était très difficile. Malgré tout, l'activité religieuse était très importante : la paroisse comptait sept confréries et les revenus paroissiaux s'y élevaient à 7 428 pesos⁴³.

San Juan Bautista Xichú est le plus septentrional des villages de la région ; il correspond au point d'avancée maximale des Espagnols vers le nord-ouest de la Sierra Gorda. C'est donc à partir de cet endroit, choisi pour sa position stratégique, que l'évangélisation s'est poursuivie en direction de Río Verde, Puxinguá, et de Jalpan, au sud. En 1580, le village, alors officiellement créé et peuplé par des Otomi et des Chichimèques Pame, qui leur sont culturellement apparentés, fut inspecté par l'archevêque de Mexico⁴⁴. En 1585, l'église de San Juan Bautista était construite, le monastère comptait deux religieux (franciscains) et la population commençait à comporter des Chichimèques qui s'étaient sédentarisés⁴⁵. Parallèlement, des Espagnols s'installèrent dans la région ; nombre d'entre eux furent dotés de terres⁴⁶ et projetèrent d'établir une route commerciale pour relier Xichú à la côte du Golfe du Mexique ainsi que la zone minière de Zacatecas, au nord du royaume. Mais les attaques répétées de groupes nomades les en dissuadèrent et finalement la route partit de San Luis de la Paz. Toujours est-il que Xichú resta un passage obligé vers le Nord, d'autant que des Otomi, formés à l'art de la guerre, furent transférés dans la région (Tierra Blanca et San Luis de La Paz) pour faciliter l'expansion religieuse et civile dans les terres septentrionales (Carte 1).

En 1571, Xichú comptait 585 tributaires et, en 1769, 23 familles espagnoles s'y étaient installées. En 1778, on compte 476 couples, 110 veufs (36 hommes et 74 femmes), 1 104 enfants en bas âge et 351 jeunes adultes des deux sexes, soit une population totale de 2 517 Indiens répartis entre Xichú et Santo Tomás de Tierra Blanca⁴⁷. A cette époque, la population espagnole est de 578 personnes, les métis sont 273 (tous âges confondus) et les *castizos* 76. Le village n'enregistre aucune population noire ; ces derniers étaient probablement regroupés dans le *Real de Minas* de Xichú, fondé par des Espagnols⁴⁸. En somme, les Indiens sont majoritaires à 73% et le métissage est alors restreint.

D'autres facteurs ont contribué à marginaliser la région, en particulier son statut en matière religieuse. En effet, la *doctrina* de San Juan Bautista Xichú dépendait de l'archidiocèse de Mexico, mais était englobée dans la province franciscaine de San Pedro et San Pablo de Michoacán (diocèse de Michoacán) jusqu'en 1751, date de sécularisation des

42. Xichú existait avant l'arrivée des Espagnols. Le premier religieux qui y prêcha fut fray Juan de San Miguel ; il serait parti de San Miguel el Grande en 1547. Voir Gerardo LARA CISNEROS, *El cristianismo en el espejo indígena*, op. cit., p. 59.

43. Gerardo LARA CISNEROS, *El Cristo Viejo de Xichú*, op. cit., p. 62.

44. D'après les linguistes, Xichú serait un terme pame ; *ma-xi-chú* signifie « sœur de ma grand-mère ». Pour d'autres, il s'agit du terme tarasque *xitzio* ou otomi, *tsits'*, « saule » ou « œil aveugle ». *Ibid.*

45. La sédentarisation de certains groupes chichimèques est contemporaine des attaques répétées de la part d'autres groupes dits « chichimèques » sur cette frontière.

46. Ils avaient obtenu des *mercedes de tierras*, soit des dotations royales octroyées par le vice-roi pour les conquérants et colons qui avaient l'obligation de résider sur place et de faire fructifier leurs biens fonciers.

47. AGN, Bienes Nacionales, vol. 388, exp. 2. Padrón del curato de Xichú (1778). Padrón de la gente que compone este curato y feligresía del pueblo de San Juan Bautista Xichu de yndios y su auxiliar de Santo Thomas de Tierra Blanca.

48. Dans la juridiction (*alcaldía mayor*) de San Luis de La Paz, on comptait, en 1743, 2 343 familles indiennes, 190 familles d'Espagnols, 263 familles de métis et 310 familles d'afro-métis. La population afro-descendante représentait donc environ 11%. Voir Peter Gerhard, *Geografía Histórica de la Nueva España, 1519-1821*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1986, 493 p., p. 238-240.

paroisses. Cette position géographique particulière en faisait un territoire secondaire : en 1743, le colonel José de Escandón déclarait que les Indiens étaient “*muy cortos en la doctrina cristiana*”⁴⁹. Pour y remédier, les « Chichimèques », qui sont alors décrits comme “*viviendo debajo de los árboles dispersos y poco ynstruidos en las obligaciones de cristianos*” sans compter “*otras aberias que de sus continuas embriagueses an resultado*”⁵⁰, furent regroupés avec les Otomi de la paroisse⁵¹. L’appui que le colonel Escandón accorda à la sédentarisation des nomades connut un succès mitigé : cinq ans plus tard (1748), l’habitat des nomades restait dispersé et ils refusaient de s’installer dans les réductions de manière permanente. C’est donc tardivement, au début des années 1750, qu’une double campagne, religieuse et militaire, placée sous la houlette du franciscain Junípero Serra et du colonel José de Escandón, permit de concentrer la population indigène dans de gros bourgs. En outre, les Indiens furent regroupés dans cinq missions franciscaines : Jalpan, Landa, Tancoyol, Tilaco et Concá, construites en territoire pame. Cette offensive a son parallèle à Tutotepec avec la création de nouvelles paroisses, une liberté d’action réduite, la fin de l’autonomie (autogouvernement) et l’entrée dans l’âge de la « seconde conquête ».

En somme, dans les deux régions, et à des degrés divers, subsiste un ensemble de croyances et de rituels indigènes. Mais les tumultes ne sont que sporadiques et aucun personnage ne se démarque comme étant le chef d’un mouvement anti-espagnol et anti-catholique. Les changements surviennent dans le second XVIII^e siècle, dans le contexte d’une augmentation du nombre de non Indiens dans les juridictions indigènes et de changements dans l’encadrement pastoral : le filet déchiré est alors recousu avec des mailles plus fines.

Les Indiens et les prêtres : la question des images et de la chair

Les travaux antérieurs ont bien montré que l’intériorisation des pratiques chrétiennes étaient au cœur de ces rassemblements où se mêlent croyances chrétiennes et indigènes dans un processus d’amalgame qui contribue à brouiller les pistes. Toujours est-il que leur message nous conduit vers d’autres voies, celles de contentieux bien réels entre les curés et leurs ouailles, tensions qui dépassent la religiosité ou la manière de vivre sa foi. Du reste, ces discordes se répercutent sur le terrain de la dispute entre autorités ecclésiastiques et autorités juridiques et la place qu’occupent les Indiens dans ces conflits, tantôt pris pour cibles, tantôt utilisés comme paravents, est parfois délicate à déterminer avec justesse tant les alliances sont susceptibles d’interférer avec le discours de la rébellion. Si le message des messies transgresse les frontières, celles de la loyauté envers la Couronne et l’Eglise (ils se font verser des dividendes et convainquent les Indiens de ne plus verser “*ni tributos a sus majestades ni obventions a sus curas*”), celles de la sexualité sont tout autant mises à mal. L’un des terrains privilégiés de l’Eglise dans sa lutte pour créer des familles chrétiennes était de combattre la polygamie. Or, dans les rébellions, les accusations, de la part de curés, de bigamie et de comportements sexuels hors normes ne font pas défaut : bigamie, ravissement de jeunes femmes, comportements sexuels débridés, apparaissent dans les dénonciations contre les Indiens tout aussi “*cortos en la doctrina*” que dans la morale. D’où l’importance, dans les arguments des Indiens d’inverser ce discours et d’attaquer les clercs sur le même

49. Gerardo LARA CISNEROS, *El cristianismo en el espejo indígena*, op. cit., p. 80.

50. “[...] viviendo debajo de los árboles dispersos y poco ynstruidos en las obligaciones de christianos de que resulta que asen muchos perjuissios en los ganados de la vesindad fuera de muertes y otras aberias que de sus continuas embriagueses an resultado”. AGN, Historia, 522, f. 98r.

51. Les « Chichimèques » (Pames et Jonaz) de Arroyo Sarco (98 individus), San Joseph (116 personnes) et Mesa Alta (35 individus) furent regroupés à San Juan Bautista Xichú ; ils étaient alors 249 individus, dont 43% de couples et 42% d’enfants. AGN, Historia, 522, ff. 96r-99v.

terrain. Ces curés qui ont des concubines, protègent les adultères, sont la cible des critiques, dans le but de guider les Indiens “*hacia la gloria*”.

Dans les deux soulèvements qui nous occupent ici, ce sont les prêtres qui sont à l’origine des dénonciations ; ils remettent des rapports aux *alcaldes mayores* de leur juridiction. Autant dire que le climat avait changé et que les réformes en cours devaient les y encourager. L’offensive indigène s’amorce de cette manière : les Indiens accusent leur curé d’indignité pastorale. Ainsi, le 11 août 1768, l’archevêque de Mexico, Francisco Antonio de Lorenzana y Buitrón, fit parvenir au vice-roi marquis de Croix une lettre que lui avait adressé Juan Antonio Barreda, *alcalde mayor* de San Luis de la Paz. Il s’agit d’une requête que l’*alcalde mayor* avait reçu du Père Joseph Diana, curé de San Juan Bautista Xichú, le suppliant de se déplacer dans sa paroisse afin de faire comparaître les Espagnols les plus dignes de foi à qui l’on devait soumettre un questionnaire en douze points. Tout d’abord, ils devaient se prononcer sur l’identité de leur curé ; ensuite, on leur demandait de témoigner de son engagement pastoral comme officiant, enseignant de la doctrine chrétienne, administrateur des saints sacrements. Troisièmement, il s’agissait de savoir s’il avait reçu l’église dans un état désastreux, les voûtes et le cloître tombant en ruines, la maison du curé étant détruite, l’intérieur de l’église dépourvue d’images conformes aux rites ecclésiastiques, mais en revanche rempli d’objets dérisoires, les principaux étant les vêtements saints et, ce qui paraissait alors encore plus déplorable, les images de Jésus Christ ; enfin, s’il était vrai qu’il avait réparé la voûte, blanchi l’église, installé des toiles et avait pourvu la sacristie des objets du culte⁵². Les témoins devaient se prononcer sur son ministère, les Indiens n’avaient assisté aux offices que pendant onze mois ; par la suite, il n’avait connu que “*inquietudes, enfermedades, baldones, i ingraticudes*”⁵³. Les questions 5 à 7 concernent la ponctualité du ministère, le désintéret financier -et la négociation pour faire payer les droits paroissiaux- ; les questions 8 à 10 se réfèrent aux agressions répétées contre les curés précédents et contre lui-même, les Indiens l’ayant menacé après avoir refusé qu’il installe la nouvelle image de la *Virgen de los Dolores*. La onzième question concerne le refus des Indiens de verser des droits paroissiaux pour les fêtes, processions et sermons. La dernière question cible les ennemis : « l’éternel fugitif » Phelipe González, ses complices tel Agustín del Prado qui déclare que le curé « ne pense qu’à grappiller de ci, de là » ; ou encore Antonio Barsena, alias « El Chamorro », forger de faux écrits, qui « exploite » María Gertrudis (qu’il avait « séduite » alors qu’il était maître d’école), et toute cette « bande de taverniers, d’incestueux » –tel Juan González- y “*otra máquina de criminosos ebrios o yncontinentes, o poco respetuosos a vuestras mujeres*”⁵⁴. Malgré le caractère excessif de ces propos, il est évident que les Indiens n’avaient absolument pas l’intention de payer quoi que ce soit pour une église délabrée et ne faisaient aucun cas de la langue espagnole : autrement dit, ils ne souhaitaient pas être intégrés au royaume.

Que se passe-t-il dans ces jeux de miroir, pourquoi les tumultes sont-ils précédés de dénonciations des curés de la part les Indiens, comme s’il s’agissait d’un « mal nécessaire » ? Et pourquoi les curés se pressent-ils de répondre à l’attaque ? Dans le cas qui nous occupe, il

52. “Si es cosa manifiesta que la iglecia está renegrida que artadas las bóvedas y claustros, las casas curales derrumbadas, y sin un apocento competente, sin verificarse haver en la iglecia una ymagen arreglada a ritos eclesiásticos, pero si muchos objetos de irricion siendo los principales los yndios acolitos, las bestiduras santas, y lo que es más lastimoso, las mismas ymagenes de Jesuchristo, y que si es cierto [...] que repare las bóvedas, blanqueé la iglesia, reedifique las casas hize en el templo lucidas liencerias y otras a las que le adornan, viéndose la sacristia proveida de opas, sobrepelises, cortinas decentes en las puertas y demás”. AGN, Criminal, vol. 305, exp. 5, f. 70v.

53. *Ibid.*

54. *Ibid.*, f. 72r.

est bien possible que, en réalité, le Père Diana tentait tout simplement de sauver sa peau. En effet, une dizaine d'années auparavant, le monde ecclésiastique de San Juan Bautista Xichú avait une réputation si détestable qu'une enquête avait été menée, discrètement, par Diego de Ortega, pour le compte de l'archevêque de Mexico, Manuel Joseph Rubio Salinas. Les conclusions d'Ortega soulignent les mœurs corrompues des clercs ; le vicaire de Xichú, don Joseph de la Portilla, avait vécu "*en amistad ilícita*" avec la nièce du curé, puis il l'avait enlevée et personne n'avait plus aucune nouvelle de lui ; au demeurant, il avait fabriqué de l'alcool dans le jardin de l'église avec la complicité du propriétaire d'une hacienda⁵⁵. Son successeur, Joseph Vicente Terán, en plus de manquer à tous ses devoirs (dire la messe, enseigner la doctrine) et d'exiger des Indiens des sommes exorbitantes pour les saints sacrements, avait vécu avec "*su prima*", doña Barbara, avant de revenir à Xichú en compagnie d'une autre femme, doña Manuela, avec qui il vivait au vu et su de tous⁵⁶. Enfin, Joseph Enríquez, juge ecclésiastique, abritait sous son toit sa « cousine » Thomasa⁵⁷. Une enquête avait lavé Terán de tous soupçons, mais il demeurait bien des zones d'ombre. En outre, on ignore le rôle qu'il a joué dans l'affaire du rapt d'une jeune femme métisse (Juana de los Santos) par Joseph Rivera. Selon certains témoins, Rivera aurait réparé sa faute en la dédommageant de 30 pesos, parce qu'elle ne souhaitait pas se marier ; selon d'autres, c'est Terán lui-même qui l'en aurait dissuadé⁵⁸.

Il semble bien que Terán ne montrait guère l'exemple à ses ouailles indigènes. De fait, il fut éloigné et le nouveau candidat pressenti comme curé de San Juan Bautista Xichú, l'Indien Miguel Thadeo de los Angeles, écrivit à l'archevêque pour lui demander de le muter ; il venait en effet d'apprendre que les Indiens de cette paroisse passaient leur temps "*en concilios, juntas y otras quimeras*" et qu'ils s'étaient rendu à Mexico pour obtenir un changement de curé en la personne de Diego de Ortega, auteur de la requête contre Terán.⁵⁹ Autrement dit, les Indiens étaient bien décidés à reprendre en main la question de leur vie religieuse, en commençant par la personnalité du curé.

Ajoutons que les portraits qui nous sont parvenus des curés de San Juan Bautista Xichú peuvent expliquer ces prises de position radicales. En effet, leurs agissements sont parfaitement imprévisibles ; la documentation reflète deux attitudes contradictoires : tantôt émerge l'impression qu'ils cherchent un appui en la personne de l'*alcalde mayor*, tantôt qu'ils interdisent à la justice de punir tout manquement à la morale dans leur juridiction ecclésiastique. Ainsi, dans les premiers jours de janvier 1761, Miguel Thadeo de los Angeles, celui-là même qui avait demandé sa mutation (en 1757), avait agi d'une manière

55. "El Bachiller don Diego de Ortega presbítero de este arzobispado [...] en cumplimiento de el Precepto que Vuestra Señoría Ilustrísima le intimó : Dice ; que el Bachiller Don Joseph de la Portilla Vicario que fue de Xichú, estuvo en ilícita amistad con Doña Josepha de los Angeles, sobrina de el cura, hasta que de Themascaltzingo se la robó, y no se sabe de él ; a más de esto, estuvo fabricando aguardiente falso dentro de la huerta de la yglesia, siendo el maestro de esta fábrica Briceño, un herrero de las milpillias quien lo jurará, y don Thomas Echevarría dueño de la hacienda de Charcas, quien prestó el alambique". AGN, Bienes Nacionales, vol. 905, exp. 11 (1757).

56. "[...] tiene en su compañía a una señora nombrada doña Manuela la que ba y viene, cada rato de Themascaltzingo a Xichú, duermen en una pieza y se bañan juntos. Dicho cura, desde que entró jamás ha resado la doctrina, en la Iglesia como es de costumbre; ni menos ha hecho pláticas en explicación de los misterios necesarios; [...] Lleva derechos excesivos en casamientos y además quiere que le paguen separadamente el peso de la misa; [...], lleva también derechos de cortas a los Yndios que coje incontinentes, [...]". AGN, Bienes Nacionales, vol. 905, exp. 11, ff. 2r-v.

57. Une enquête démontra que ladite Thomasa était bien "sa cousine". AGN, Bienes Nacionales, vol. 905, exp. 16.

58 AGN, Bienes Nacionales, vol. 905, exp. 16, f. 2v ; AGN , Bienes Nacionales, vol. 905, exp. 11, f. 2r.

59. "[...] llegó don Joseph Martizarena teniente del acalde mayor de dicho partido noticiándome como se haiavan los yndios de esta cabecera con concilios juntas y otras quimeras [...]". AGN, Bienes Nacionales, vol. 982, exp. 88, f. 2r.

déconcertante pour sa prise de position contre la justice de l'*alcalde mayor* dans une passionnante affaire de cœur. Il avait tout simplement asséné de violents coups de bâtons à la petite troupe de l'*alcalde mayor*, au point de blesser gravement l'un d'entre eux, et les avait tous menacés d'excommunication s'ils obéissaient aux ordres d'appréhender un certain Bernardo Alemán Pérez Conde qui vivait dans le village avec la jeune et jolie veuve Francisca Zavala, alors qu'il avait une épouse légitime, quelque part dans la Huasteca⁶⁰.

Quelques années après ces événements, les curés sont encore mis à mal. En 1767, le gouverneur de Xichú, Phelipe González, qui reprend à son compte la stratégie de son père, Pascual González, dénonce les abus des curés ; il fait partie du groupe anti-espagnol et anti-religieux ; les curés sont alors maltraités par les femmes, les fameuses *Chamorras*, du clan des Chamorro. Ainsi, le père Joseph Diana, qui avait entrepris des modifications dans l'église de San Juan Bautista Xichú, en souhaitant substituer le collatéral de la *Virgen de los Dolores* par celui de *Nuestra Señora de la Luz*, avait dû affronter la colère de ses ouailles au beau milieu de l'église ; il avait été insulté, griffé, on tenta de lui percer les yeux⁶¹. Avant de s'en prendre au Père Diana, les Indiens avaient agressé les autres prêtres, notamment le franciscain Francisco Blas de Aguilar qui était venu au secours d'une jeune femme espagnole pauvre. Les Indiens menaçaient "*atropellarla, y quitarle todos sus haveres*" ; Pascual González avait même tenté de lui administrer des coups de gourdin, et l'avait couverte d'injures⁶². Le successeur d'Aguilar, fray Juan Chirinos, que nous avons évoqué dans notre introduction, avait lui aussi été agressé ; puis ce fut le tour du curé Miguel de los Angeles, que l'on obligea à « abandonner la paroisse » ; dans son cas, l'attaque émanait des femmes qui furent sur le point de l'étrangler et elles tentèrent de brûler sa maison⁶³.

Le fait d'être un curé indien n'était donc pas un gage de permanence à Xichú mais, c'est vrai, il avait au moins une fois pris le parti des Espagnols qui ne montraient guère l'exemple.

60. "[...] Don Santiago Pardiñas vezino Alcalde maior del Partido de San Luiz de la Paz, que el dia veinte y seis de el mismo mes de Henero havia pasado acompañado de quinze hombres al pueblo de San Juan Baptista Sichú, [...] a aprehender la persona de Don Bernardo Aleman Peres Conde, quien havia cometido, y estava cometiendo varios, y graves escesos, que era el residir en la compañía y morada de una muger viuda mosa, y de buen pareser, llamada Doña Francisca Zabala con el titulo de comadre causando muchos escándalos [...] y que haviendo llegado a la casa, como a la oración de la noche havia hallado al dicho Alemán, dentro con la dicha muger y serradas las puertas y que poniendo por obra el arresto del susodicho havia salido a toda carrera el Bachiller Don Miguel Thadeo de los Angeles, cura, y Juez Eclesiastico de aquel partido, dando tan fuertes, y furiosos palos, a la gente que llebaba que el uno de ellos se hallaba mui lastimado de un brazo impidiendole, privandole, y usurpandole, la Jurisdicción Real que Su Merced le havia conferido y que prosiguiendo a la aprehencion havia mandado dicho cura, como a las nuebe de la noche tocar a entre dicho lellendoles censuras, y fixandole para escomulgado con otras cosas que expresa haver executado el citado cura por lo que se havia retirado, y me dava quenta para que me dignase ordenarle lo que debia executar." AGN, General de Parte, 41, exp. 336, ff. 261v-262r.

61. "[...] se levantó tal alboroto de yndios e indias, y el gobernador principalmente contra dicho señor cura, que por poco le ahogan arañándole su cara y metiéndole quasi los dedos por los ojos, tratándole con mil vituperios [...]" AGN, Criminal, vol. 305, exp. 5, f. 85v.

62. "[...] porque [Francisco Blaz de Aguilar] [...] amparaba a una pobre española, queriendo atropellarla, y quitarle todos sus haveres. Fue tal la desvergüenza con la que la trataron, y principalmente Pasqual Gonzales Padre de el referido Phelipe, governador actual [...], tendiendo atrevimiento de quererle dar garrotasos que de no haver llegado el que declara, y haverse puesto a su lado con un sable en la mano, lo hubiera ejecutado, tratándole muy mal de palabra [...]" AGN, Criminal, vol. 305, exp. 5, ff. 84r-v.

63. "[...] el Padre don Miguel de los Angeles de nación yndio, y ser persona en quien concurrían todas las buenas circunstancias necesarias, y que cumplía exactamente con su obligación y empleo, no ha sido esto bastante para que no le persiguieran, y siguiesen con falsas calumnias, de manera que le obligaron a dexar el curato poniendo coadjuntor, e hirse a México donde murió, llegando a tanto la desvergüenza y venganza que quisieron prenderle fuego, y quemarle en su casa." AGN, Criminal, vol. 305, exp. 5, f. 85r.

Au total, ces agissements ne reflètent qu'une partie de l'hostilité indigène envers le monde des non Indiens. En effet, à Xichú, l'animosité était générale et manifeste à l'encontre des *vecinos* espagnols, en particulier les marchands et les propriétaires terriens. Leur tactique pour les expulser consistait tout d'abord à les insulter, "*perro negro*"⁶⁴ étant l'expression favorite, puis à les agresser physiquement. Les Indiens n'acceptaient aucun Espagnol dans leur *pueblo de indios*. Le principal chef de ce mouvement était le gouverneur Phelipe González qui déclarait aux Espagnols, que "*sus casas, y lo que tienen es suyo de ellos, , persiguiendo a muchos hasta hacerlo salir de el pueblo*", comme ils l'avaient fait avec le marchand Joaquín de Rivera qui depuis vivait dans une vieille cahute à la sortie du village, et avec Thomas Vázquez, qui, à force de persécutions, avait finalement délaissé Xichú⁶⁵. De plus, Phelipe González cherchait des alliés ; il avait apparemment incité les Indiens des villages voisins de Tierra Blanca, Santa Catarina et Cieneguilla à se soulever. Aux côtés de Phelipe González se trouvait Antonio Barsena, alias « El Chamorro », secrétaire de la république indigène qui, profitant de son poste de maître d'école dans le village de Cieneguilla avait, selon les déclarations des Espagnols de la juridiction, « défloré María Gertrudis »⁶⁶, puis avait épousé sa sœur⁶⁷. Il aurait également fabriqué de faux documents⁶⁸. Toute cette bande de comparses, membres du gouvernement indigène de Xichú, était considérée comme des hors-la-loi qui vivaient "*sin temor a Dios ni a la justicia*"⁶⁹.

Dans la Sierra de Puebla, la situation est assez semblable mais les instigateurs du mouvement peut-être plus difficiles à localiser, à l'exception du petit cercle de Juan Diego. En août 1766, soit quelques mois après les premiers incidents -survenus en mars-avril 1766-, des conflits opposent les Indiens avec leur patron, propriétaire de l'hacienda La Vizcaína qui avait décidé de supprimer le *partido*, un surplus salarial en métal. Mais surtout, la sécularisation a certainement eu des effets plus négatifs que dans la Sierra Gorda ; les Indiens se retrouvent face à des curés issus des séminaires diocésains qui se rendent dans leurs paroisses en traînant des pieds, après deux siècles d'évangélisation par les augustins des couvents de Tutotepec et Pahuatlan qui avaient réussi à administrer leurs paroissiens otomi sans trop de problèmes, leur permettant de maintenir une sorte de catholicisme populaire de tradition indigène avec des vestiges préhispaniques. Les problèmes surgirent une quinzaine d'années après l'arrivée des séculiers ; alors que les réguliers parlaient l'otomi et avaient

64. "perro negro mulato".

65. "Que también save [don Carlos García, español] que ni Phelipe Gonzales ni ninguno de sus parciales pueden ver a ningún español, ni gachupín vivir en este Pueblo, tratándolos de perros negros, tomando de su autoridad la osadía de notificarles salgan de el pueblo, diciendo que sus casas, y lo que tienen es suyo de ellos, persiguiendo a muchos hasta hacerlo salir de el pueblo, como lo han hecho con [...] don Joaquín de Rivera mercader que era de este Pueblo, hombre quieto, y sosegado, que vive hoy en casas viejas de esta jurisdicción y con Don Thomas Vasques, que perseguido salió también de este Pueblo, y no se save de su paradero. Y sin temor, ni respecto a la Real Justicia, pues días hace que Ygnacio Santos y Antonio Justo han provocado mal de palabra a Don Pedro Galvan, theniente que es en este Pueblo hasta querer ablanzarse a él y siendo como es el expresado theniente muy pacífico y temiendo que esto fuesse principio a algún levantamiento de donde se podrían seguir muchas desgracias solo tubo preso al expresado Antonio Justo y compañero unos días sin averles llebado costa alguna que el referir todos los lances que han sucedido y suceden en esta parrochia, movidos por el dicho Phelipe Gonzales y consortes sería ocupar mucho volumen [...]". AGN, Criminal, vol. 305, exp. 5, ff. 86r-87r.

66. "[...] Antonio Chamorro escribano que es en la república tubo escuela en la Cieneguilla, que de las muchachas que iban a ella desfloró a una llamada María Gertrudis siguiendo los pasos de su padre". *Ibid*, f. 87r.

67. D'autres témoins déclarent que cet acte avait été commis par Phelipe González. "[...] Phelipe Gonzales, muchos años hace, andando en tratos ilícitos con una muger la que después de muerta y haviéndose ido de esta parrochia a otra se casó con una hermana suia, que para contraer el matrimonio entre otros que no supo le sirvió de testigo un yndio llamado Chamorro Padre de el actual escrivano de República Antonio de Chamorro, a quien vio el que declara por este hecho con una mordasa en la voca". *Ibid*, f. 86r.

68. "fabricador de escrititos, estrupante de María Gertrudis con agravio de su esposa". *Ibid*, f. 72r.

69. "[...] y que assi todos quieren vivir en la ley que se les antoja sin temor a Dios, ni a la Justicia". *Ibid*, f. 83r.

réussi à créer un réseau d'obligations réciproques, les séculiers se retrouvaient face à des Indiens dont la langue paraissait imprononçable et que les coutumes chrétiennes ne pouvaient que contrarier. Comme dans la Sierra Gorda, ils se solidarisèrent avec le monde minoritaire des commerçants et des colons ; toutefois, alors que dans la Sierra de Puebla, les Espagnols constituent un groupe visible et que les Indiens vivent dispersés, à San Juan Bautista Xichú, ils sont minoritaires et le centre du village est aux mains des Indiens. De plus, dans la Sierra de Puebla, le clergé (les curés de Tenango et Tehuehuetla) anticipe l'assaut à la montagne de San Mateo, alors qu'à San Juan Bautista Xichú, ils ne jouent aucun rôle ; ils préfèrent tout simplement abandonner le village ; ils n'ont aucune prise sur les Indiens. Ajoutons que les Indiens de Xichú sont présentés comme des « perturbateurs » et non comme des « idolâtres », que le Vieux Christ passe pour un esprit dérangé, doté de quelques penchants pervers, mais qu'il ne constitue pas une menace, alors que Juan Diego inverse le message chrétien pour offrir le paradis sur terre aux Indiens avec des Espagnols placés à leur service.

Le renversement du monde

Le catholicisme selon Francisco Andrés

Au XVIII^e siècle, à deux reprises, un groupe d'Indiens est accusé de consommer des plantes hallucinogènes. Tout d'abord en 1734, le curé de San Juan Bautista Xichú accuse Francisco Andrés, alors âgé de 34 ans, d'idolâtrie et de consommation d'herbe hallucinogène appelée *Rosa María*⁷⁰. Il est jeté en prison pendant deux ans jusqu'à ce que l'archevêque et vice-roi Juan Antonio Vizarrón exige sa libération ; en effet, son délit était un délit de foi - absorber une plante interdite par l'Inquisition- et non de droit commun. Le curé aurait dû faire juger l'affaire par un tribunal ecclésiastique et non civil ; de surcroît, étant Indien, il ne pouvait être jugé par l'Inquisition sinon par le *Provisorato de Naturales*. Ensuite, il existait une confusion quant à la juridiction de Xichú, entre l'archidiocèse de Mexico et le diocèse de Michoacán. Pour autant, l'*alcalde mayor* de San Luis de la Paz (diocèse de Michoacán) ne pouvait le retenir plus longtemps.

En 1738, Francisco Andrés affronta de nouveau la justice pour *delito de fe* car (ainsi qu'il le fit en 1734), il continuait ses "*supersticiones y enredos*", mais cette fois il était allé plus loin : il soulevait les Indiens, déclenchait "*sublevación y tumulto*"⁷¹ contre les hacendados et cherchait à contrôler les élections du *cabildo* indigène. L'archevêque Vizarrón en personne exigea alors une enquête. En 1747, on l'accusa de pratiquer la sorcellerie avec un groupe de femmes du village et de prendre parti contre les religieux qu'il accusait d'actes de violence envers les Indiens. Condamné à trois années de réclusion dans la maison du curé, il s'enfuit au bout d'un an et demi à deux ans, profitant sans doute du départ des franciscains suite à la sécularisation de la paroisse en 1750.

Durant sa réclusion, probablement durant la nuit, il commença à dire la messe tout en continuant à consommer du *peyotl* ; en 1768, après une autre arrestation, il fut à nouveau condamné. L'affaire semblait alors plus grave ; on reprochait à Francisco Andrés d'insulter et d'agresser les Espagnols, d'être à la tête d'un groupe d'Indiens qui s'opposaient à ce que l'on

70. "le avian visto veber la yerba, la rosa maría, y cometer distintas ydolatrias". AGN, Indios, vol. 54, exp. 174, f. 15v.

71. "[...] Francisco Andrés [...] ha muchos años que ha cogido el común enemigo por instrumento de varias ynquietudes unas vezes moviendo a los demás a sublevación y tumulto, como sucedió siendo alcalde mayor Don Juan Antonio Monje, otras con supersticiones y enredos o puntos a nuestra sagrada rreligion como conssta por la caussa criminal que sobre este asunto le hizo su cura [...]". Sublevación y tumulto de Francisco Andrés (1738). AGN, Indios, vol. 54, exp. 274, f. 244r.

rénovent leurs images et refusaient aussi de payer les droits paroissiaux (*arancel*) attachés aux saints sacrements ainsi que le dictait l'archidiocèse. Le contexte avait alors changé. Notre personnage avait sans doute profité du soulèvement de San Luis de la Paz qui avait protesté avec virulence face à l'expulsion des jésuites. A ce moment-là, les agressions envers les Espagnols, les religieux et les séculiers atteignirent leur point d'orgue ; le mouvement anti-espagnol et anti-catholique provenait de ceux qui avaient le pouvoir à San Juan Bautista Xichú ; la plupart étaient membres du cabildo indigène, un groupe de notables qui alternaient dans les postes politiques, tels Phelipe González, Francisco Andrés et Eugenio García⁷², et la participation des femmes y était très importante. A l'instar de Juan Diego à Tutotepec, Phelipe González en particulier suggère une sorte d'inversion de la hiérarchie sociale où les Indiens auraient occupé la place des Espagnols, détenu le pouvoir politique et religieux et où les Espagnols auraient été leurs subordonnés. En 1769, Phelipe González et ses comparses (Eugenio García, Ignacio Santos et Pedro de Santa María) sont éliminés du gouvernement indigène, de nouvelles élections ont lieu et le gouverneur entrant est alors un certain don Adriano Ramírez⁷³. Les sentences de l'*alcalde mayor* Barreda avaient été particulièrement virulentes : Phelipe González, gouverneur et principal instigateur, était condamné à dix ans de travaux forcés. Arrêté avec Eugenio García et Antonio Chamorro, ils furent envoyés au fort de San Blas. Domingo Ramírez, Bernardo de la Cruz et Pedro de doña María (que l'on n'arriva jamais à capturer) furent exilés du village. Malgré cette répression, les Indiens de San Juan Bautista Xichú continuaient à se réunir et évoquaient l'expulsion des Espagnols du village, alors que l'*alcalde mayor* était sur place et qu'un arrêt prévoyait que toute personne qui ne vivrait pas en harmonie avec ses voisins (les Espagnols) serait condamnée à 200 coups de fouet et à l'exil du village. C'est ainsi que Barreda fit fouetter Hermenegildo José, accusé de proférer des insultes et de harceler les Espagnols du village⁷⁴. En 1782, l'Audience exigeait que l'*alcalde mayor* de San Luis de la Paz se rende à San Juan Bautista Xichú pour "*amonestar a aquellos naturales respecten y obedezcan a su cura en quanto les mande propio de su ministerio como también a su Gobernador y Jueces Reales apercibiéndolos que de lo contrario se tomara contra ellos una seria providencia*".⁷⁵

Au total, la documentation reflète un Francisco Andrés tumultueux, sans doute irrespectueux, et cherchant à vivre des expériences oniriques, puis la constitution d'un groupe réfractaire à tout changement, et enfin un mécontentement général de groupes rassemblés autour de sa personne. Les Indiens en effet auraient cherché à capter les pouvoirs surnaturels de cet homme qui, au cours des rituels orchestrés autour de sa personne, donne à boire comme « relique » ou substance sacrée l'eau de son bain à un groupe de femmes indigènes qui lui sont entièrement dévouées, avant de les faire communier avec des tortillas de maïs. Il s'approprie les rituels catholiques à la fois en officiant et en se comparant à la divinité même ; il se fait appeler *Cristo Viejo* ou *Santo*, prêche la religion catholique à sa manière, contre les religieux, mais pas contre la religion. En 1768, il est détenu puis condamné à être placé sur une estrade, tenant un cierge vert à la main, torse nu, une corde au cou, soumis à l'humiliation publique⁷⁶. Il réussit toutefois de nouveau à s'enfuir.

72. *Ibid*, note 35, p. 127.

73. « [...] prosedimos a la elección del gobernador, alcaldes y alguasiles, regidores, y demás oficiales de republica assi para el sitado pueblo y cavezera, como para los demás sujetos nominados para ello, para su gobierno del año proximo benidero de setecientos zetenta, los quales dicho empleos nominados para ellos, son como se siguen: don Adriano Ramirez por electo gobernador [...] ». AGN, Indiferente Virreinal, vol. 5584, exp. 42, f. 1r.

74. Gerardo LARA CISNEROS, *El Cristo Viejo de Xichú*, op. cit., p. 188-189.

75. AGN, Alcaldes mayores, vol. 4. exp. 122, f. 185r-v. (4 de septiembre de 1782).

76. Gerardo LARA CISNEROS, *El Cristo Viejo de Xichú*, op. cit., p. 170.

Sanctuaire indigène et révolution cosmique : Juan Diego

Alors que le Vieux Christ orchestrait ses interprétations personnelles du christianisme, Diego Agustín, alias Juan Diego, faisait part de ses révélations aux Otomi de Tutotepec : Dieu, Seigneur du ciel, allait descendre sur terre, il se présenterait sur la montagne sacrée de San Mateo, le *Cerro Azul* ; pour le recevoir, il fallait ériger un oratoire où le culte traditionnel serait aux mains d'officiants otomi. Il annonçait la fin du monde, le déluge universel, la destruction de l'humanité par des démons et la renaissance -quatre jours après- d'une nouvelle humanité où les Espagnols seraient les serviteurs et tributaires des Indiens⁷⁷. Les églises seraient détruites et remplacées par des oratoires érigés au sommet des montagnes ; le principal serait celui de San Mateo et le sanctuaire secondaire serait construit sur la montagne de Cuaxtla. Sur ce monde nouveau règnerait Dieu sur terre avec Juan Diego et son épouse, María de Guadalupe⁷⁸, tous deux ressuscités. Cette vision apocalyptique s'accompagne de la disparition des tributs et des droits paroissiaux ; autrement dit, ce soulèvement s'exerce contre les autorités laïques et ecclésiastiques.

La vocation mystique de Juan Diego commence quand il a 50 ans et que, gravement malade, il recourt à un guérisseur otomi, Nicolás. Ce personnage, originaire du village de Santiago, près de Tutotepec, parvient à le convaincre que sa maladie est le signe d'un appel venu du monde surnaturel. Nicolás devient son médecin et son initiateur ; au bout de six mois, les deux hommes commencent à être reconnus comme chamans et devins. Diego Agustín se fait alors appeler Juan Diego ; il réussit à persuader les Indiens de ses pouvoirs magiques, commence à avoir des visions ; l'une d'entre elles est l'apparition du Christ crucifié qui lui révèle de grands prodiges et l'avènement d'un monde nouveau. Ses visions apocalyptiques sont accueillies favorablement par les Indiens qui en 1766 s'étaient soulevés contre les autorités laïques et ecclésiastiques, puis avaient trouvé refuge dans les montagnes. Les habitants d'une vingtaine de villages le suivent, le considérant comme l'exécuteur des volontés de Dieu, chargé de préparer sa venue sur terre à l'issue d'un déluge.⁷⁹

Dans un premier temps, Juan Diego perçoit des contributions volontaires qui lui permettent d'organiser des cérémonies tous les deux mois, puis de construire un petit oratoire⁸⁰ sur le *Cerro Azul*, rebaptisé alors *Cerro del curandero*. Dans l'oratoire, on installe une cloche ainsi que les statues de saint Mathieu et de la Vierge de Guadalupe, prises dans l'église du village voisin de San Mateo. Près de l'oratoire sont érigés un baptistère et une petite construction rituelle (observatoire solaire) où sont placées des croix et des anges et où sont déposées des offrandes à la foudre et à la pluie. Quatorze cabanes sont construites pour loger les gardiens du sanctuaire et les participants aux cérémonies qui se déroulent pendant la nuit⁸¹. Juan Diego se construit une cabane de divination sur le *Cerro Azul*, célèbre la messe et

77. Comme l'a bien montré Güereca Durán, construit sur des bribes reprises de l'Apocalypse et du Déluge (probablement entendus au cours des prêches), ce discours n'était pas étranger aux Otomi qui croyaient que le monde actuel devrait être détruit. Raquel E. Güereca Durán, "*La rebelión indígena de Tutotepec*", *op. cit.*, p. 152-157.

78. La femme du prophète, María Isabel, avait alors 40 ans ; elle était originaire de Tlaxco, près de la zone totonaque de Tlacuilotepec.

79. En 1769, on pensait que la montée des eaux pouvait tout inonder. Les Otomi d'aujourd'hui évoquent un déluge qui serait provoqué par la *Sirena* qui vit dans le lac proche de San Pablo et de San Clemente et inonde les puits naturels. Guy STRESSER-PEAN, *El Sol-Dios y Cristo*. *op. cit.*, p. 526-529.

80. Un oratoire en bois et en adobe de 3,25 m sur 4 m, blanchi à la chaux. *Ibid*, p. 106.

81. « Les Otomi ont fait un choix culturel différent de ceux de leurs voisins ethniques, Nahua, Totonagues, Tepehua, en installant la nuit et son astre dominant au centre de leur cosmovision. Cette lecture si déroutante des événements renverse l'ordre des priorités dans leur systématique des forces cosmiques, plaçant le soleil et les avatars de la religion chrétienne, vierge et saints, en position décalée, secondaire. La torsion du christianisme indien s'inscrit dans des pratiques rituelles bien identifiées, comme le culte des oratoires ou celui des grottes. De plus, cette anthropologie est littéralement enchâssée dans une cosmologie, puisque la nuit supprime les frontières

administre les sacrements du baptême, de la confession et de la communion. Depuis l'intérieur du quadrilatère de sa cabane, il déclare être Dieu tout puissant, avoir créé le monde et les hommes. Son principal assistant chante les louanges à Dieu, enseigne les prières et prépare la venue de Dieu sur terre. Aux côtés de Juan Diego, considéré comme le représentant de Dieu sur terre, se tient son épouse, Notre Dame de Guadalupe. Tous les quinze jours, il organise une fête avec rites, danses et festins (soit toutes les manifestations interdites par l'édit de 1755) ; des offrandes sont déposées dans le sanctuaire ; on fait résonner les cloches et brûler des pétards. Le couple divin est conduit en procession et fait l'objet de démonstrations de vénération.

L'autorité du prophète est alors incontestée ; le sanctuaire est visité par des dévots et des pèlerins qui arrivent en portant une croix qu'ils plantent sur le chemin ou sur le sommet de la montagne. En septembre 1769, on compte déjà 2 400 croix, dont certaines de quatre mètres de hauteur. Dans l'oratoire, sont installés des objets préhispaniques : un masque en pierre verte, qui représente le visage d'un homme (ou d'un singe ?) à qui l'on demande de bonnes récoltes de maïs et de piment ; ce masque, déposé sur un tabouret, est identifié au « cœur de Dieu qui est tombé du ciel ». Le second objet est un cristal « dans lequel on voit que le roi d'Espagne et le vice-roi s'agenouillent devant le Seigneur du monde » ; le troisième objet, en obsidienne noire, est « le doigt de Dieu » (soit une partie du corps de Dieu envoyé à Juan Diego), et enfin une machette en obsidienne pour découper l'écorce de l'arbre (*amatl*) qui sert à fabriquer du papier⁸². La plupart des membres de l'insurrection sont Otomi ; ils proviennent de Tutotepec et de la Sierra méridionale, autour de Tlaxco. Ni les villages de langue nahua, ni ceux de langue totonaque et tepehua ne sont gagnés par ce mouvement⁸³.

En 1769, Juan Diego, décrit comme « un vieil Indien inquiétant », attire l'attention de l'*alcalde mayor* car les Indiens qui participent à ses rituels ont cessé de verser les tributs et les droits paroissiaux. Les Espagnols de la région proposent de le capturer, mais ils échouent. Le Tribunal de la Foi des Indes délègue alors un certain Ignacio García de la Vera, présenté comme « curé » ou « aumônier », avec pour mission d'assaillir le sanctuaire et de capturer le messie.

L'attaque a lieu dans la nuit du 21 au 22 août 1769 ; les Indiens avaient pris soin de fortifier la montagne du côté sud, car leurs boissons « aux effets diaboliques⁸⁴ » leur avaient permis de voir qu'on allait les encercler. Les cent assaillants prennent le sanctuaire à trois heures du matin ; un combat s'engage, le capitaine des Indiens est tué, une vingtaine de personnes sont arrêtées, dont la femme du messie ainsi que quatre jeunes femmes qu'on lui avait « données »⁸⁵. Ils mettent le feu à l'oratoire et aux cabanes, mais ne parviennent pas à capturer Juan Diego qui a réussi à prendre la fuite⁸⁶. Il n'est arrêté que le 10 septembre à San Andrés ; remis au curé de Tutotepec, il déclare se limiter à exécuter la volonté de Dieu,

formelles du jour, en particulier celles qui enferment les êtres vivants, quels qu'ils soient, dans leur enveloppe corporelle ». Jacques GALINIER, *Une nuit d'épouvante. Les Indiens Otomi dans l'obscurité*, Nanterre, Société d'Ethnologie, 2011, 129 p., p. 87.

82. Il s'agit probablement de papier végétal dans lequel on découpe des figurines utilisées pour le rituel.

83. Guy STRESSER-PEAN, *El Sol-Dios y Cristo*, op. cit., p. 109.

84. Cette boisson est probablement du *toloache* (datura) ou bien du *peyotl* réduit en poudre que consommaient les Chichimèques des alentours de Zacatlan. *Ibid.*, p. 115.

85. Ces quatre jeunes femmes jouaient certainement un rôle particulier dans le sanctuaire de Juan Diego ; peut-être étaient-elles les gardiennes des quatre directions du sanctuaire. En effet, le chiffre quatre figure l'univers et le cosmogramme ; il dessine un quadrilatère de protection : il peut s'agir de la forme du foyer, de celle de la maison, tout quadrilatère empêche l'entrée du mal. Voir Danièle DEHOUE, *L'imaginaire des nombres chez les anciens Mexicains*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2011, 283 p., p. 161-162.

86. Juan Diego aurait déclaré à ses proches qu'étant donné « ce qu'il ressentait dans son cœur », il allait se rendre au baptistère pour parler avec les esprits (que les Espagnols identifièrent au Diable) ; il était donc absent au moment de l'assaut. Guy STRESSER-PEAN, *El Sol-Dios y Cristo*, op. cit., p. 115.

Seigneur du Ciel, qui lui était apparu sur la croix ; il lui avait parlé et lui avait dicté la manière dont il devait se conduire⁸⁷. L'*alcalde mayor* fut surpris de l'aspect de Juan Diego, qu'il décrit comme un homme d'apparence "*tan despreciable y muy mal vestido*". On ignore la teneur de la sentence (les archives du diocèse de Puebla ne sont pas ouvertes aux chercheurs) mais d'autres sources permettent de considérer qu'elle a probablement été bénigne ; le vice-roi en personne recommandait de les juger "*con la puntualidad necesaria*", c'est-à-dire jugés avec modération. L'évêque de Puebla, pour sa part, considérait que les Indiens qui avaient suivi Juan Diego étaient « de pauvres ignorants dignes de compassion » qui méritaient avant tout d'être instruits dans la foi chrétienne⁸⁸. Il approuvait une attitude paternelle ; comme il était impossible d'arrêter les quelque 3 000 participants aux rituels, on n'inculpa que les chefs : Juan Diego, et celui qui l'avait formé, Nicolás, du village de Santiago.

En réalité, les autorités politiques n'ont jamais envisagé que ces rassemblements autour du prophète aient relevé d'un soulèvement indien mais plutôt d'un début de sédition à caractère religieux. Du reste, Juan Diego en avait donné des preuves en promettant le salut aux non Indiens de la juridiction qui voudraient bien le suivre puis en invitant les franciscains du Collège de Pachuca à visiter son oratoire sacré où allait prochainement descendre le Seigneur du Ciel. Comme les religieux n'avaient pas daigné lui répondre, il s'était senti profondément offensé et considérait que les missionnaires s'opposaient à l'avènement du royaume de Dieu⁸⁹. Il n'agissait donc pas contre la religion ; il était au contraire persuadé de servir le bienfait spirituel de sa communauté voire de défendre les intérêts de Dieu lui-même. En somme, à San Juan Bautista Xichú le christianisme indigène s'exprime à travers un culte religieux inversé ; il se réalise durant la nuit et est parallèle au culte officiel, consacré à la Vierge et aux saints qui, lui, se pratique de jour.

Diversité des transferts culturels et complexité des rituels

Hallucinations et présages de l'homme-dieu

Dans la Sierra Gorda, l'élément religieux a joué un rôle important dans la construction de l'identité indigène. A l'époque coloniale, de nombreuses caractéristiques culturelles et religieuses otomi se sont maintenues comme le culte des montagnes, des arbres (ou des croix⁹⁰), ainsi que la consommation de plantes hallucinogènes.

Les cultes des montagnes, consacrés aux divinités de l'eau et aux ancêtres, ont survécu sous la forme de dévotions à la sainte Croix, à saint Jean-Baptiste et à saint Isidore.⁹¹ La montagne est le lieu des ancêtres ; pour autant, la plupart des centres cérémoniels otomi sont situés sur les hauteurs où ils résident⁹². Pour les Otomi, les montagnes sont des voies sacrées

87. *Ibid*, p. 117.

88. *Ibid*, p. 117-118.

89. *Ibid*, p. 127.

90. Le dieu tutélaire du culte des croix révèle une filiation entre Otonteuctli (Seigneur des Otomi) et Otontecuiltli (Seigneur du pin) ; ainsi, il existe une identité symbolique entre la montagne, la croix et l'arbre, tous étant considérés comme axes du monde.

91. Johanna BRODA, "El culto mexicano de los cerros en la cuenca de México : apuntes para la discusión sobre graniceros", in Beatriz ALBORES y Johanna BRODA, *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense/Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México, 1997, 563 p., p. 49-90 ; ici, p. 77.

92. Jacques GALINIER, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Instituto de Investigaciones Antropológicas - Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto Nacional Indigenista, 1990, 746 p., p. 555.

entre les divers niveaux de l'univers, c'est-à-dire des axes qui permettent d'accéder à d'autres mondes ; en somme, des centres privilégiés pour ériger des sanctuaires et connaître des expériences mystiques ou chamaniques⁹³.

Pour faciliter l'interaction avec la divinité, Francisco Andrés consomme du *peyotl* (plante utilisée à des fins curatives, religieuses et magiques, dans les cérémonies chamaniques et initiatiques⁹⁴), car il est censé faciliter l'accès de la divinité dans le corps humain et projeter la force vitale (*tonalli*) de celui qui l'absorbe dans le monde du divin ; il aide à exprimer la ferveur, à extérioriser les émotions, « provoque des larmes⁹⁵ ». Nul doute que ce fut un adjuvant idéal de la piété baroque, où les regards extasiés se perdent de compassion sur les plaies ouvertes des corps martyrisés. Francisco Andrés officie des messes, fait communier avec des tortillas et remplace la libation de vin par l'ingestion de l'eau qui a servi à lui laver les mains et les pieds. C'est donc bien son corps, où siège la puissance du *tonalli* du *peyotl* qui est le centre du culte⁹⁶. Dans ce rituel, la corporéité du chaman est le récipient qui recueille la puissance de la divinité et en est la manifestation.

Lorsque les Indiens refusent de « moderniser » l'image de la *Virgen de la Soledad* - le curé Diana, on s'en souvient, lui offre des vêtements « décents » -, c'est parce qu'elle symbolise tout autant l'une de leurs victoires sur le catholicisme des Européens que la consolidation de leur propre christianisme. En effet, l'image est attachée à la confrérie du même nom, fondée en 1690 par les Espagnols du *Real de Minas* de Xichú, qui avaient obtenu de l'archidiocèse de Mexico le droit d'ériger cette confrérie dans l'église des Indiens de San Juan Bautista Xichú⁹⁷. Les Indiens étaient parvenus à l'agréger à leurs propres confréries et l'administrèrent durant tout le XVIII^e siècle. Dans ce contexte, ils ne pouvaient guère accepter, 70 ans plus tard, de substituer leur image de la *Virgen de la Soledad* ; elle était en effet emblématique de la situation de contestation, d'opposition, de refus et de soulèvement envers la domination coloniale. Il était impossible de remplacer celle qui était à la fois une personne et un interlocuteur ; Francisco Andrés l'avait prise à témoin bien des années avant le soulèvement contre le curé Diana, quand il officiait la messe alors qu'il était reclus dans l'église (1748-1750). Là, sous les effets du *peyotl*, il avait sans doute identifié l'image à la divinité qui y était contenue ; il pouvait s'adresser à elle, prolonger le dialogue, le déclencher au moyen de l'hallucination et de l'extase. Le pacte qu'il avait établi avec l'image-divinité l'avait converti en son *alter ego*, un seul récipient où divinité et corps (image) se fondent.

93. Gerardo LARA CISNEROS, *El cristianismo en el espejo indígena*, op. cit., p. 165-166; Nadine BÉLIGAND, « Des animaux, des hommes et des dieux : la figure du taureau et les Indiens de Nouvelle-Espagne », *Histoire et Missions Chrétiennes* n° 5 : Dossier *Acculturation, syncrétisme, métissage, créolisation*, Karthala, Paris, mars 2008, 208 p., p. 37-64.

94. Gerardo LARA CISNEROS, *Ibid.*, p. 172-173 et p. 179.

95. Gerardo Lara Cisneros souligne qu'un groupe d'Indiens arrêtés en possession d'une gourde (*jicara*) d'eau et de *peyotl*, et accompagnés de musiciens, avaient déclaré que le *peyotl* « leur sert de remède pour pleurer et prier Dieu avec davantage de ferveur » et que la musique « leur donne le courage de prier Dieu et qu'elle leur provoque des larmes ». D'après l'auteur, cette recherche des larmes correspond à la cérémonie des « pleurs des os », un rituel d'origine préhispanique associé à la pétition de pluies. Gerardo LARA CISNEROS, *El cristianismo en el espejo indígena*, op. cit., p.177, nota 60.

96. Le doublet « la main/le pied » désigne le corps ; ce procédé métonymique « désigne une chose au moyen de l'énumération de deux de ses composantes ». Danièle DEHOUE, *L'imaginaire des nombres chez les anciens Mexicains*, op. cit., p. 157.

97. AGN, Bienes Nacionales, vol. 1028, exp. 20. Les constitutions de la confrérie ont été présentées le 1^{er} décembre 1689 ; l'archevêque Aguiar y Seijas les a approuvées le 14 janvier 1690.

En ce sens, le Vieux Christ est un homme-dieu, tel que l'a défini Alfredo López Austin⁹⁸ ; la force divine que reçoivent les hommes-dieux en fait des individus dotés de pouvoirs extraordinaires ; ils peuvent visionner et transformer le futur ou le passé, contrôler ou déclencher les éléments, guérir ou donner la mort... Tant qu'ils sont hommes-dieux, le prestige magique personnel qu'ils accumulent est infini ; ils sont eux-mêmes la source de ce pouvoir. Ainsi, le corps du Vieux Christ est-il un corps-divinité, de même que l'image de la *Virgen de la Soledad* est divinité contenue dans le corps-statuaire : les deux personnages forment un binôme de dualité, un couple de communication, d'interface entre le surnaturel chrétien et le surnaturel indigène. Le nom même de Vieux Christ renvoie de manière directe au Christ et aussi à l'image de la principale divinité otomi, Cuecux : Seigneur du pin, Vieux Dieu, Dieu du feu, seigneur de la montagne. Ensuite, l'itinéraire divin du Christ ressemble à celui des divinités otomi : après sa mort, il ressuscite puis est élevé au ciel ; en d'autres termes, après son passage dans l'inframonde, il retourne en son lieu d'origine d'où il contrôle le monde. Parallèlement, le Vieux Dieu du Feu est considéré comme un axe entre l'inframonde, la terre et le ciel ; c'est à travers lui que s'articule l'univers. Ainsi, lze cristo Viejo synthétise deux images équivalentes : le Christ et le Vieux Dieu du Feu peuvent être envisagés comme des équivalents qui soutiennent le monde dont elles sont à la fois le centre (*axis mundi*) et les différents niveaux.

A en juger par les témoignages entendus lors du procès du Vieux Christ, le personnage jouit d'un prestige magique personnel et son charisme est considérable, en particulier auprès des femmes ; on lui prête des qualités surnaturelles : ainsi, l'eau entrée en contact avec son corps est un liquide sacralisé. Du reste, les curés ne le poursuivent véritablement qu'en 1768, quand il commence à être considéré comme une divinité dont le corps est la source même de cette sacralité et qu'il s'identifie, par le biais du Christ (les mains et les pieds sont les points médullaires de ses bains rituels), à une divinité indo-chrétienne⁹⁹.

Les jugements sévères du monde ecclésiastique à son encontre ont aussi beaucoup à voir avec la présence d'une suite de femmes qui vénèrent à la fois le corps-image du Vieux Christ et sa sacralité corporelle, par le biais de l'ingestion du « liquide » issu de cette sacralité : l'eau de son bain. Nous l'avons vu, ce sont les *Chamorras* qui agressent le père Diana, tentent de lui crever les yeux, le traitant, d'une certaine manière comme une image mauvaise qui n'accomplirait pas leurs désirs, et pour autant la punissent. La présence féminine, et plus généralement la sexualité, est régulière dans la ritualité qui encadre le Vieux Christ¹⁰⁰. La conception otomi du monde en est son « érotisation » ; c'est dans la « moitié du monde¹⁰¹ » (la partie inférieure du corps), dans le plaisir charnel, « que se recycle l'énergie décrépite,

98. Alfredo LOPEZ AUSTIN, *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1989, 209 p. Voir en particulier l'introduction.

99. Gerardo LARA CISNEROS, *El cristianismo en el espejo indígena*, op. cit., p. 187-188.

100. La sexualité des curés, qui s'accompagne d'enlèvements de femmes, nous l'avons vu, est invoquée par les Otomi pour discréditer tous leurs curés. Il convient d'ajouter comme élément manifeste de la haine qu'éprouvent les Indiens envers le père Diana, une autre accusation qu'ils portent contre lui : ils déclarent en effet que le curé fait protéger sa personne par des enfants « qui dorment dans sa chambre » et que « personne ne s'en est plaint » : « [...] aun los niños que por pareserme aseguraba mi perssona con ellos dormían dentro de mi quarto, digan quien por yngrato que haia cido conmigo a salido desconsolado de mi cassa ». AGN, Criminal, vol. 305, exp. 5, f. 72r.

Notons ici qu'alors que tous les témoins s'entendent pour mettre en exergue la conduite (scandaleuse) des femmes qui « boivent » Francisco Andrés, aucun témoin ne se prononce sur ce chef d'accusation. Il ne fait aucun doute que ce comportement va à l'encontre de tous les traits de la culture otomi, imprégnée du principe masculin-féminin. On ne peut exclure que cette dénonciation ait eu d'autres finalités, comme celle d'une condamnation implicite de crime sexuel commis sur des enfants.

101. Jacques GALINIER, *La mitad del mundo*, op. cit., p. 581.

vieille et pourrie ». ¹⁰² L'eau, « enveloppe de la vie » (*tehe*) rappelle que le monde est entouré d'eau, grande eau (*tââthe*), ou « eau sacrée » (*kââthe*), à l'image du liquide amniotique qui enveloppe le fœtus. L'eau est le principe féminin, la mère (*sinana*), la source de vie, élément indispensable de l'existence et objet de désir ; elle est associée au bain rituel imprégné d'éléments magiques et symboliques. Comme l'a observé Jacques Galinier chez les Otomi contemporains, l'eau « lave le corps et l'âme à la fois », « la dissolution de l'impureté corporelle revitalise le souffle, l'air (*ntââhi*) ; le bain sert ainsi à illuminer celui qui s'y soumet, c'est un acte de purification du corps et de l'âme ¹⁰³ ».

La participation féminine dans les messes indigènes donne un sens au rituel ; la boisson sacralisée est semence, elle est la vie même. Ainsi, s'inscrivant dans un cycle vie-mort (ou eau-sperme), le rituel est avant tout en lien avec la fertilité. Le corps du Vieux Christ est une image onirique à laquelle prennent part les consommatrices de la semence divine. De cette manière la production d'images mentales (hallucinées) tisse des liens directs avec des images – corporités, récipients d'absorption et de démultiplication du divin. C'est ainsi que l'inconscient des vaincus prend ses revanches, le corps-image du Vieux Christ se révélant un des terrains privilégiés de ses victoires et le mélange sa stratégie la plus acerbe, car la plus inattendue. La construction de ces structures religieuses inversées offrait à la mentalité indigène une occasion de « compenser les inégalités » ¹⁰⁴.

Mysticisme et messianisme

Dans la Sierra de Puebla, le culte instauré par Juan Diego tient davantage du hasard (sa rencontre fortuite avec le guérisseur qui l'initie) que d'une trajectoire personnelle ; Francisco Andrés pour sa part consacre une grande partie de sa vie à perfectionner ses rituels et à aiguïser sa puissance divine. Les rituels de Juan Diego sont plus récents ; ils ne durent que quelques mois et s'effectuent sur les hauteurs, dans un lieu imprenable ; ce sont leur réputation, tout comme l'affluence (par les chemins qu'a fait ouvrir le prophète à travers la Sierra) de très nombreux pèlerins qui octroient au sanctuaire sa visibilité et donc sa vulnérabilité. Le contexte religieux dans lequel naît ce mouvement messianique est également d'une nature différente. Alors que les Otomi de la Sierra de Puebla ont indistinctement rejeté l'encadrement religieux comme celui des séculiers, dans la région otomi de Tutotepec et Pahuatlan, la sécularisation a été vécue comme un changement radical.

Parallèlement, des éléments jouent en faveur du succès du mouvement de Juan Diego. Le culte de la Vierge de Guadalupe, qui commence à se diffuser dans la Sierra de Puebla, fait de Juan Diego l'homme providentiel élu par la mère de Dieu pour affirmer sa prédilection pour les Indiens pauvres ; comme représentant de Dieu sur terre, il peut se faire honorer comme s'il était Dieu lui-même. María Isabel, *alias* « Notre Dame de Guadalupe », sa femme, accompagnée de quatre jeunes femmes « données par le village », était elle-même un objet de vénération ; on brûlait de l'encens à son passage, on se mettait à genoux devant elle et on lui baisait les pieds. Cette femme occupe une place singulière dans l'histoire de la religiosité otomi. En effet, les chamans contemporains du Nord de la Sierra de Puebla (Otomi, Nahua et Totonagues) considèrent qu'il existe un être suprême qui réside au plus haut des cieux. Ce Père Éternel, parfois confondu avec saint Joseph, a pris pour épouse la Vierge Marie ¹⁰⁵ et a eu

102. Alfredo LOPEZ AUSTIN, *Prefacio*, in Jacques GALINIER, *Ibid*, p. 8-9.

103. Jacques GALINIER, *La mitad del mundo*, *op. cit.*, p. 581-582.

104. Serge GRUZINSKI, *La guerre des images de Christophe Colomb à « Blade Runner » (1492-2019)*, Paris, Fayard, 1990, 389 p.

105. Notre Dame de Guadalupe qui forme un duo avec Juan Diego est probablement l'image de la Lune ; « à l'époque coloniale, elle se fonde sous les traits de la Guadalupe, figure maternelle et rassurante, et forme un

un fils avec elle, Jésus-Christ, qui a été crucifié puis élevé dans les cieux où il s'est transformé en soleil¹⁰⁶. Il a créé le monde et les hommes, puis les a punis en les faisant périr dans un déluge. Les déclarations de Juan Diego contribuent à ce système de pensée lorsqu'il déclare que Christ lui est apparu pour annoncer qu'il descendrait sur terre pour punir les hommes « dans un déluge ». Mais ces hommes devaient ressusciter dans un monde plus juste où les Espagnols, le roi, le vice-roi, les évêques et les prêtres disparaîtraient et se transformeraient en tributaires des Indiens. Cette prophétie a mis les Otomi dans un état d'exaltation –leur cosmogonie inclut des destructions successives du monde- qui a sérieusement préoccupé les colons.

Mais revenons à La Guadalupe. De la même manière que la vision apocalyptique qui imprègne les harangues de Juan Diego semble être puisée dans le registre sermonnaire, l'image de La Guadalupe indigène en est probablement issue. On sait en effet que dans le second XVIII^e siècle, tout d'abord à l'occasion du Bicentenaire de l'apparition, en 1731, puis en 1746 lors de la *Jura Nacional*, les sermons (prononcés par exemple par Bartolomé de Ita y Parra) soulignaient le caractère proprement indigène de la Vierge mexicaine, son apparition miraculeuse à l'Indien Juan Diego sur une montagne, puis sa prodigieuse peinture. Ita y Parra évoque les lumières de l'image comme un symbole de “*todos los siglos*” et la preuve de cette éternité réside dans l'incorruptibilité de l'*ayate* dans lequel elle a déposé son image. Notre-Dame de Guadalupe, *Señora de los Tiempos*, en prenant “*la manta de Juan Diego para coparse en ella*” a ainsi déclaré que “[*los indios eran*] capaces de transformarse en Dios por su gracia”¹⁰⁷. Il rapproche aussi la Guadalupe à la *Zarza de Moisés* “*que estaba firme en un lugar y allí es donde le dictó Dios a Moisés las lecciones con que libertaría a su Pueblo de la apretada esclavitud que padecía*”¹⁰⁸. La Vierge aurait donc su s'adapter aux Indiens, injustement qualifiés de “salvajes, brutales, incapaces de alcanzar la salvación” [...] “y si bien no conocían la escritura si sabían interpretar las pinturas y por ello se imprimió en un lienzo”¹⁰⁹.

Ajoutons enfin que les actes de commémoration de la confirmation du *Patronato* (confirmé par Benoît XIV le 15 mai 1754) se célébrèrent partout en Nouvelle-Espagne comme le démontrent les sermons prêchés, en outre à Querétaro, dont bien des exemplaires furent diffusés sous forme de feuilles volantes¹¹⁰.

Les « bons chrétiens » et les « idolâtres » : un détour vers les confréries

De « bons chrétiens » dépourvus de liberté d'action

Les menaces de privation de liberté (interdire aux Indiens de parler leur langue) ou d'intégrité d'une communauté (vendre une statue ou un autel) sont les causes les plus fréquentes des soulèvements. Leurs traits communs sont la résistance au changement imposé

couple avec son complément Jésus-Christ, le Soleil ». Voir Jacques GALINIER, *Une nuit d'épouvante, op. cit.*, p. 55.

106. Aujourd'hui, tous les Indiens de la Sierra nord de Puebla considèrent que le soleil est Dieu ; il est assimilé à Jésus-Christ, Dieu et fils de Dieu. Après être monté au ciel, il s'est transformé en soleil, qui dissipe les ténèbres de la nuit et il est adoré par les chrétiens. Le Soleil-Dieu est représenté par la custode radiante et dorée de la procession de la fête de *Corpus Christi*. Guy STRESSER-PEAN, *El Sol-Dios y Cristo, op. cit.*, p. 523-524.

107. Carmen José ALEJOS GRAU, “La contribución de los eclesiásticos novohispanos a la formación de la conciencia nacional mexicana (siglos XVII y XVIII)”, *Hispania Sacra*, Vol. 53, N° 107 (2001): 285-309; ici, p. 292-294.

108. *Ibid.*, p. 294-296.

109. *Ibid.*, p. 297.

110. *Ibid.*, p. 302-304.

par des gens du dehors (le changement se fait toujours au détriment des Indiens) et la conception de l'autonomie : chaque village se perçoit et se veut souverain, souhaite conduire ses propres destinées ; les solidarités ethniques ou régionales sont alors moindres. Ce n'est qu'au XIX^e siècle que la menace généralisée contre l'autonomie villageoise a conduit à une révolte régionale coordonnée, sous la forme de ligues.

Pour appréhender les caractères singuliers des mouvements de dissidence ou de révolte à caractère religieux, il est important d'évaluer la pratique religieuse indigène dans son cadre institutionnalisé. Lorsque l'on observe les livres de confréries religieuses qui nous sont parvenus, deux choses attirent d'emblée l'attention. Tout d'abord, le caractère très indigène des confréries ; elles sont créées par les Indiens qui les administrent et les Espagnols tentent d'y agréger leurs propres cultes, ou tout au moins de les intégrer comme membres à part entière. Dans la Sierra Gorda, dans les années 1754-1755, les Indiens n'ont apparemment aucune marge de manœuvre pour célébrer leurs propres cultes : tout est absolument contrôlé par le curé. Ainsi, la confrérie de la *Inclita Virgen Santa Catarina*, érigée dans l'église de San Juan Bautista Xichú en 1740¹¹¹, est-elle réglée par des articles (constitutions) extrêmement restrictifs : le droit de vote est réservé au « groupe des nobles¹¹² », assistés du « sieur juge ecclésiastique qui est ou serait de cette paroisse¹¹³ », qui préside aussi les élections (article 1). Le *mayordomo* (le plus important des confrères) doit être issu de la noblesse, avoir grâce aux yeux du curé, (article 2) et tenir les comptes de la confrérie, c'est-à-dire savoir lire, écrire et compter. Les articles suivants établissent la liste des sommes à remettre au curé : pour chanter les messes des vivants et des défunts, célébrer la fête des morts, faire dire des messes lors des enterrements, fêter la sainte éponyme (sainte Catherine), organiser la procession du Carême, une somme totale de trente pesos par an, auxquels il faut ajouter les frais d'enterrement (un peso par sépulture). La confrérie ne peut ni déplacer ni vendre son bétail et doit au contraire se préoccuper de le faire fructifier. En somme, cette confrérie permet de réguler la pratique religieuse orchestrée par le prêtre.

Les articles qui en règlent le fonctionnement ne font guère de doute sur l'origine de leur auteur ; tous mentionnent le patronage indispensable du bon curé (qui est alors don Joseph Mariano Rodríguez) dans les affaires de la confrérie, composée exclusivement d'Indiens, sans mixité ethnique aucune, administrée par un *mayordomo*, un *rector* et quelques *diputados* (députés). Dans ces constitutions très particulières, l'initiative des Indiens demeure quasi inexistante ; les confrères ont une marge de manœuvre très réduite et bien peu de liberté : le curé contrôle tout, y compris les élections et les biens agrégés aux confréries.

Malgré un manque de liberté et d'initiative en matière religieuse, dans les années 1740, les Indiens réussissent à créer des groupes d'entraide autour de leurs images ; ils sont alors majoritaires et les Espagnols n'exercent pas encore de pressions sur eux pour partager leurs espaces sacrés¹¹⁴. Ceci n'est plus vrai dans les années 1750 : la population non indienne augmente, des tensions surgissent ; après l'inspection de l'archevêque, en 1753, on procède à de nouvelles élections des représentants de la confrérie et le curé continue à tout contrôler. Les confrères vont-ils se réfugier dans des cultes secrets où le sentiment religieux pourrait s'exprimer plus ouvertement ? Les personnalités élues à la tête de la confrérie entre 1754 et

111. AGN, Indiferente Virreinal, vol. 1666, exp. 33.

112. «común de principales». *Ibid*, f. 4v.

113. «señor juez eclesiástico que es, ô fuere, del partido», *Ibid*, f. 4v.

114. On est toutefois frappé par le fait que les Espagnols tentent de prendre le contrôle des confréries en déclarant que les Indiens sont de mauvais gestionnaires.

1755 semblent n'avoir aucun lien de parenté avec les « insurgés » de 1768¹¹⁵. En revanche, on note l'existence, très intéressante, d'un groupe de femmes qui, au sein de la confrérie, disposent elles aussi, de leur propre hiérarchie : la *tenanchi mayor* et ses quatre « assistantes », chargées d'habiller, de porter, de soigner l'image de *Santa Catarina*. Le choix de Francisco Andrés - de s'entourer de ses *Chamorras* - emprunterait-il quelques particularités de son organisation à la confrérie de la *Ynclita Virgen Santa Catarina*, (ou celle de *Nuestra Señora de La Soledad*) tout en en proposant un contenu et une interprétation totalement divergents, comme s'il s'agissait de former une contre-religiosité à l'intérieur même du village, en tous les cas de donner la parole à un groupe qui n'acceptait aucun compromis, ni avec les Espagnols, ni avec les curés? Ou bien est-il membre de cette confrérie¹¹⁶? Quoi qu'il en soit, ce processus résulte de décennies d'interactions avec un christianisme intériorisé et re-fonctionnalisé par les sociétés indigènes.

Réfractaires ou « idolâtres » ?

Les mouvements anti-catholiques et anti-espagnols qui se développent en Nouvelle-Espagne dans les années 1765-1770 prouvent que les Indiens sont prêts à prendre leur revanche sur un système qui les a trop longtemps tenus à l'écart¹¹⁷. La question de la liberté dans l'expression religieuse, la rencontre fortuite entre des aspirations divergentes et des personnages-clé, dotés de pouvoirs surnaturels, est au cœur de ces mouvements¹¹⁸. Pour en comprendre la teneur, il faut saisir les enjeux de ces mouvements au sein de leurs propres communautés. Dans un livre récent, Thomas Calvo a bien montré que la grande crise qui marque la fin du XVII^e siècle (crises épidémiques et frumentaires) est aussi une crise religieuse face à laquelle les individus oscillent entre la résistance et la tradition, d'un côté, la collaboration et la défense du christianisme de l'autre¹¹⁹. Alors que les maîtres d'idolâtrie emprisonnés à Villa Alta (région zapotèque) au début du XVIII^e siècle, déclarent « n'avoir jamais cessé d'idolâtrer, parce qu'on ne leur a jamais expliqué la doctrine », à Tutotepec, Juan Diego déclare avoir « exécuté la volonté de Dieu, Seigneur du Ciel, qui lui est apparu sur la croix ». Dans les années 1768-1770, rares sont les régions laissées pour compte ; la création

115. Un sondage réalisé sur la confrérie de *Nuestra Señora de La Soledad*, en 1757, offre des résultats similaires. Le *mayordomo* élu est Antonio Xuárez et le *rector* Andrés Hernández. Juan de Dios, Antonio Xavier, Juan Marcelo, Matías, Baltasar Elías et Nicolás Pérez sont *diputados* ; enfin, la *tenanchi mayor* Francisca Teresa est assistée de deux *ayudantes* : María Clemencia et Maria Isabel. AGN, Bienes Nacionales, vol. 388, exp. 2, f. 13r, 23r, 64v, 42v, 47r, 64r, 28r, 19v, 65v et 68r.

116. Nous avons en vain cherché, tant à l'AGN que dans les archives paroissiales de Victoria (San Juan Bautista Xichú) des correspondances entre les listes des membres des confréries (années 1755-1760) et celles du mouvement anti-catholique (1766-1768). A San Juan Bautista Xichú, les membres de ces groupes sont assurément différents. En revanche, lorsqu'il fut arrêté, Jacinto Uc Canek, *leader* de la rébellion de Cisteil au Yucatán (en 1761), déclara qu'il était « *mayordomo de Jesús Nazareno* ». Voir Robert W. PATCH, « La rebelión de Jacinto Canek en Yucatán », art. cit., p. 50. Les correspondances entre les mouvements de rébellion religieuse et les confréries ne semblent donc pas devoir être écartées.

117. On peut ici mentionner le soulèvement général des Sérís, des Pimas et des Yaquis du Sonora, en 1766, qui s'étaient révoltés contre les mauvais traitements infligés par les missionnaires.

118. D'autres soulèvements indigènes ont marqué l'historiographie de la Nouvelle-Espagne au XVIII^e siècle. Voir Felipe CASTRO GUTIERREZ et Marcela TERRAZAS (dir.), *Disidencia y disidentes en la historia de México*, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2003, 352 p. ; Gustavo FAVERÓN PATRIAU, *Rebeldes : sublevaciones indígenas en Hispanoamérica en el siglo XVIII*, Madrid, Editorial Tecnos, 2006, 251 p. Pour les révoltes du Sonora, voir Luis NAVARRO GARCÍA, *La sublevación yaqui de 1740*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1965, 159 p.

119. Thomas CALVO, *Vencer la derrota. Vivir en la Sierra Zapoteca de México (1674-1707)*, El Colegio de Michoacán/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca, México, 2010, 298 p.

des missions franciscaines pour les Indiens Pames de la Sierra Gorda en est le meilleur exemple. Il existe toutefois des points communs entre les périodes : à la fin du XVII^e siècle, les communautés sont fragilisées de l'intérieur, souvent épuisées par les luttes entre clans, entre caciques et autorités municipales, disons par la confiscation du pouvoir par quelques-uns ; à la fin du XVIII^e siècle, sous d'autres latitudes, la fragilité provient aussi d'une confiscation de l'expression en matière religieuse. Dans les deux cas, la « révolution » est mise au service de la résistance.

Dans la Sierra Gorda, elle s'inscrit dans un contexte d'exclusion de la religiosité dictée par les curés successifs. Si elle est le fruit d'une lente adaptation au christianisme, elle n'en reste pas moins l'expression d'une dichotomie entre deux clans, celui des bons chrétiens installés par les curés à la tête des confréries, et celui d'un groupe « dissident », convaincu de la nécessité de conduire les destinées propres de leur foi et de leurs croyances ; quitte à en copier toutes les modalités, une foi qui réponde à l'aspiration plus générale de se démarquer de la religion des vainqueurs. C'est pour cette raison que l'alliance entre le Vieux Christ et Phelipe González est si importante aux yeux des autorités chargées de réprimer le mouvement ; en effet, alors que le Vieux Christ prépare une révolution cosmique, le gouverneur indigène fomenta la révolte et prépara une alliance avec les villages environnants.

Dans la Sierra de Puebla, le soulèvement otomi avait pour objectif premier de revendiquer un clergé indigène pour une religion indo-chrétienne. Du reste, les messages messianiques du prophète Juan Diego sont chrétiens : Dieu est conçu comme juste et tout puissant et il corrige les injustices. En quelque sorte, la révolution sociale est voulue par Dieu qui souhaiterait voir les Indiens libérés de l'emprise de la *medianía*¹²⁰ locale, créole ou métisse, de l'administration coloniale et d'un clergé cupide, autoritaire et incompréhensif. Beaucoup d'Indiens ont pensé que Dieu lui-même allait intervenir de manière directe pour le succès de leur cause.

Les visions apocalyptiques du prophète otomi étaient partiellement inspirées par les anciennes traditions indigènes, mais la doctrine principale était chrétienne ; les présages de Juan Diego se fondent sur une foi profonde en Dieu, un Dieu équitable, maître absolu de l'univers. Ce Dieu tout puissant allait corriger les injustices. Les autorités ecclésiastiques et civiles ne considéraient pas le messianisme de Juan Diego comme une révolte, mais comme un « odieux péché d'idolâtrie » ; ils désignaient le *Cerro Azul* sous le nom de *Cerro de la idolatría* et décrivaient les oratoires indigènes comme des *mesquitas*, terme qui s'était appliqué aux temples aztèques dès le début du XVI^e siècle. Bien sûr, les Espagnols ne pouvaient guère accepter la vision du déluge indigène et les châtiments qui allaient s'abattre sur eux : Juan Diego évoquait en effet leur « extermination ». S'agissait-il réellement d'Indiens idolâtres ? En fait, il n'y avait pas à proprement parler d'idoles dans les oratoires, hormis le masque de jadéite qui aurait pu être considéré comme tel.

Conclusion

Au total, ces deux soulèvements ont des caractères assez semblables : en premier lieu, ils proviennent de marges d'évangélisation où le message chrétien s'est enraciné sur un substrat mythique extrêmement élaboré, complexifié par les interactions entre groupes indigènes. Leurs principaux instigateurs, qui bénéficient de l'approbation de leurs

120. La *medianía* désigne les « moyens », « ceux du milieu ». Ce terme s'applique davantage au monde hispanique du XVIII^e siècle espagnol que celui de « bourgeoisie ».

communautés, s'opposent à la religion catholique telle qu'elle est transmise par les clercs, tout comme au régime colonial qui les exclut des charges ecclésiastiques et des rituels.

Leur succès repose sur la rapidité des prises de décision, sur la certitude aussi -et malgré tout- d'agir dans le cadre d'une praxis juste -dont la rectitude est conférée par le bien de l'action-, sur la mobilisation des participants aux rituels et avant tout sur la personnalité des chefs spirituels qui livrent une interprétation rassurante de la divinité du Christ. Qu'il se présente sous les traits du Vieux Christ visionnaire, amalgame entre la personne du Christ (qui est Dieu) et le Vieux Dieu des Otomi, ou de Juan Diego - Christ – 9 Vent ?-, messie et défenseur des pauvres, il incarne un renversement que les visions apocalyptiques et les hallucinations rattachent au pouvoir magique des hommes-dieux d'inverser le monde après l'avoir réinvesti de sa dimension surnaturelle.

Quelle fut la portée du succès des hommes-dieux? Leurs messages ont-ils trouvé une place dans les idéologies religieuses locales parce qu'ils reflétaient les aspirations des masses ? Dans la Sierra Nord de Puebla, l'un des chamanes qu'a rencontré Guy Stresser-Péan dans les années 1970 portait le nom de Juan Diego, en souvenir du prophète. Cela est-il suffisant pour que les visions du Vieux Christ et de Juan Diego réfléchissent véritablement l'environnement culturel ? De l'avis de l'ethnologue Jacques Galinier, la « doctrine du temps des origines, teintée d'évhémérisme », prônée par ces « clochards célestes » « n'a pas véritablement creusé de sillon dans les mentalités ¹²¹ ». Reconnaissons là les limites de nos sources. Ajoutons toutefois que les alliances politiques entre villages et entre groupes de même culture (comme c'est le cas pour les Otomi de la Sierra de Puebla) ou de cultures apparentées (dans le cas des Otomi et des Chichimèques de la Sierra Gorda) ont sans doute fonctionné pleinement. La participation des gouvernements indigènes est indéniable et apparaît indispensable ; pour renverser l'adversaire, il fallait également résister sur le plan fiscal, en refusant de verser les tributs, décision qui devait être prise en accord avec les gouverneurs indigènes. Ainsi, parmi les « tumultueux » de Xichú, Phelipe González pousse au soulèvement et prépare une alliance avec les villages environnants ; autrement dit, c'est dans sa dimension politique que le soulèvement acquiert de l'ampleur. Cette alliance aurait pu conduire à une révolte bien plus générale dont l'*alcalde mayor* de San Luis de la Paz était parfaitement conscient ; du reste, il adopte une attitude « bienveillante » à l'égard des rebelles, car il craint une révolte générale qui porterait atteinte aux vies des non Indiens. Cette attitude est un choix parfaitement politique.

Quelques années auparavant, face à la rébellion de Canek (1761-1762), les Maya des villages de Cisteil et ses environs avaient été littéralement massacrés¹²² et Jacinto Canek, chef spirituel de la révolte, *descuartizado en vivo* par le capitaine général qui rejetait la responsabilité de ses crimes sur l'indolence des Espagnols (les *encomenderos* et l'*alcalde mayor*) qui avaient laissé les Indiens célébrer leur culte idolâtre. A San Juan Bautista Xichú en revanche, l'esprit de relative conciliation montre que les Indiens ne constituaient pas une menace aux yeux des officiers du roi, que l'Espagne en somme était loin de les imaginer

121. Jacques Galinier, Compte-rendu du livre de Serge GRUZINSKI, *Les hommes-dieux du Mexique. Pouvoir indien et société coloniale (XVI^e-XVIII^e siècles)*, Paris, Editions des Archives Contemporaines, 1985, 221 p., *Journal de la Société des Américanistes*, tome 72, 1986, p. 258-261 ; ici p. 260-261.

122. Jacinto Uc Canek avait été torturé puis condamné à être « écorché vif » ; huit de ses partisans avaient été pendus, leurs têtes découpées et leurs restes dépecés envoyés dans tous les villages, 115 autres avaient été fouettés et mutilés (ablation d'une oreille) puis condamnés aux travaux forcés dans les chantiers navals de La Havane, six autres avaient été fouettés puis exilés pendant six ans à Bacalar, Voir Robert W. PATCH, "La rebelión de Jacinto Canek en Yucatán, art. cit., p. 55.

comme les précurseurs d'une révolution¹²³. Au demeurant, la plupart des soulèvements qui éclatèrent en divers points géographiques du royaume n'entraînèrent guère qu'une communauté ; le pillage et les destructions furent rares ; les révoltés s'en prenaient à un juge espagnol, à un prêtre, ou à un bâtiment public. Seulement 14% de ces soulèvements s'accompagnent d'assassinats (18 cas sur 128) ; ainsi en est-il de l'émeute contre le travail forcé dans les mines de Pachuca, survenue à Actopan en 1756, un jour de marché, où huit Espagnols furent tués ou blessés et les destructions de propriétés considérables¹²⁴. Les répressions s'achevaient sur l'arrestation des *leaders*, le pardon général accordé aux masses en colère et la réintroduction des forts militaires (*presidios*)¹²⁵.

Tant que le renversement du monde n'est que cosmique, que le déluge ne fait pas de victimes, les mesures de répression militaire ne semblent pas s'imposer. L'alliance entre les messies et les gouverneurs indigènes en revanche risquait d'ébranler la monarchie, même dans ses marges les plus retirées, comme le montre la révolte yucatèque de Canek. Les hommes-dieux sont parvenus à mobiliser les masses pour tenter de briser les aspects les plus ségrégationnistes du régime colonial en apportant une réponse appropriée dans la projection d'une « révolution cosmique ». Leurs impératifs –mais étaient-ils complètement partagés ?- se transféraient ainsi dans des forces capables de parachever le monde dans toute sa complétude.

Nadine BELIGAND

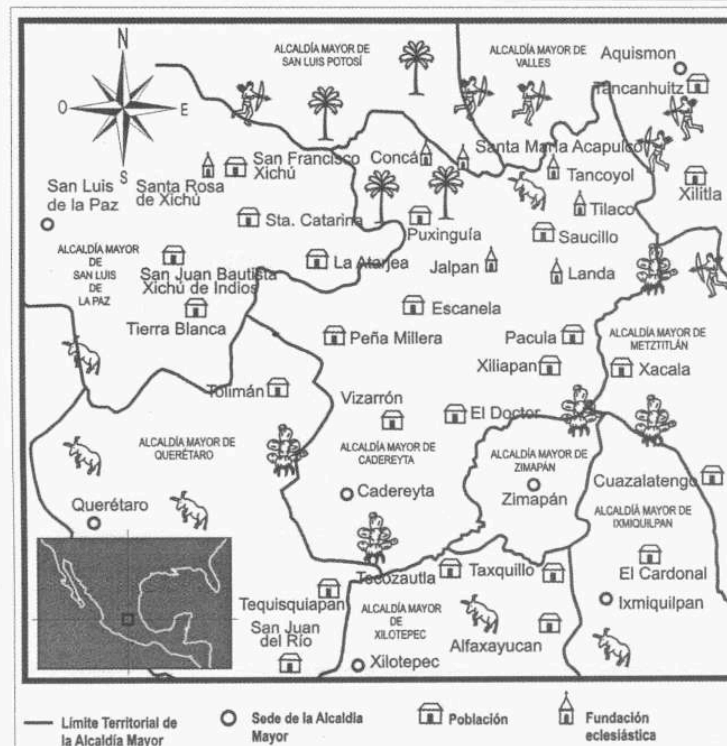
Université Lumière Lyon 2/UMR CNRS 5190-LARHRA/CEMCA (Mexico)

nadine.beligand@cemca.org.mx

123. Du reste, le vice-roi avait vivement désapprouvé la répression barbare lancée par le gouverneur du Yucatan. Sur les mouvements de révolte, voir Vicente COVARRUBIAS, *Las rebeliones indígenas en la Nueva España*, México, Secretaría de Obras y Servicios, Colección Metropolitana, 1975, 187 p.

124. William B. TAYLOR, "La Indiada. Peasant Uprising in Central Mexico and Oaxaca, 1700-1810", *Actes du XLII Congrès des Américanistes*, Paris, vol. III, 1978, p. 189-196.

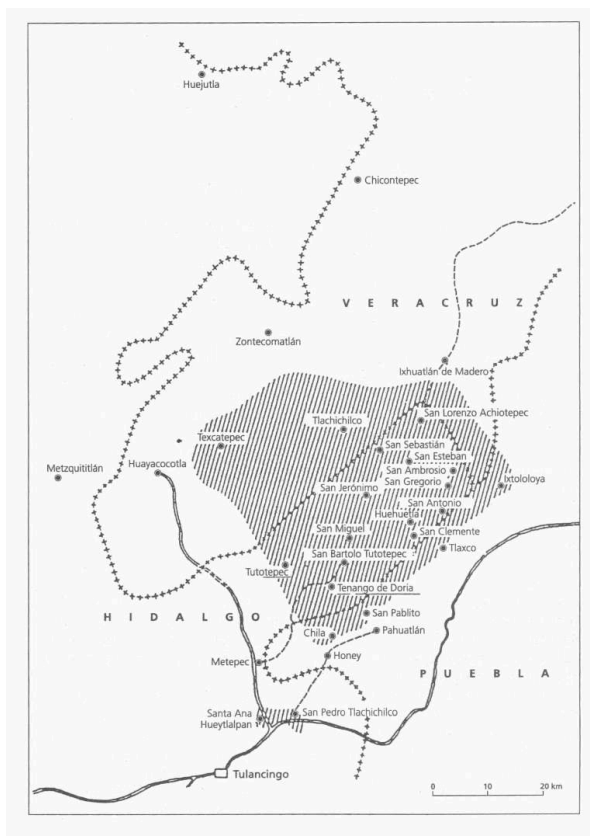
125. Les révoltes des Sérís (1725), des Yaquis (1736-1741) et des Pimas (1751) du Sonora ont conduit à la réintroduction des *presidios*.



Carte 1: Les juridictions politiques de la Sierra Gorda avant les réformes bourboniennes. D'après Gerardo LARA CISNEROS, *El cristianismo en el espejo indígena. Religiosidad en el Occidente de la Sierra Gorda (siglo XVIII)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México y Universidad Autónoma de Tamaulipas, 2^o ed., 2009, 239 ps., p. 84.



Carte 2 : La Sierra de Puebla et la Sierra Gorda, limitrophes de la Huasteca. D'après Guy STRESSER-PEAN, *El Sol-Dios y Cristo. La cristianización de los indios de México vista desde la Sierra de Puebla*, México, Fondo de Cultura Económica / Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos / Ambassade de France au Mexique, 2011, 614 ps., p. 48.



Carte 3 : La région otomi du Sud de la Huasteca. D'après Jacques Galinier, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, México, Centro de Estudios Centroamericanos / Instituto de Investigaciones Antropológica - Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto Nacional Indigenista, 1990, 746 ps., p. 109.

Résumé: Dans les années 1765-1770, une série de rébellions indiennes éclatent dans les territoires des marges du royaume de Nouvelle-Espagne. Les motivations en sont de nature religieuse – obtenir un clergé indigène qui encadre la pratique religieuse - mais aussi politique - l'aversion à l'égard des Espagnols. Les chefs de ces mouvements de résistance s'approprient des velléités collectives de revanche ; ils croient fermement en l'avènement d'un monde nouveau où les Indiens ne seraient plus vaincus mais vainqueurs, car Dieu en personne descendrait sur Terre pour établir la justice divine à leur profit. Les caractères de ces mouvements révèlent les contaminations entre tradition autochtone (chamanisme, absorption de plantes psychotropes, hallucinations, cultes autour des personnes magiques) et théologie chrétienne (messes, administration des sacrements, croyance en un seul Dieu, adoption des noms de Christ et de Juan Diego). Les visionnaires, figures les plus intimes de la subversion, se comportent tels des miroirs du christianisme indigène. Leur aventure mystique dévoile également une identité collective où la différence culturelle est à mi-chemin entre imitation de sainteté et indigénisation de la pratique catholique. Ainsi, le christianisme indigène, tel qu'il est pratiqué dans les territoires de frontière, a subi un ensemble de transformations structurelles dont le point d'aboutissement est la confiscation à des fins d'autonomie politique et religieuse.

Resumen :

En los años 1765-1770, una serie de rebeliones estallan en los territorios de los márgenes del reino de Nueva España. Las motivaciones son de naturaleza religiosa –obtener un clero indígena que se encargue de la práctica religiosa- y también política – la aversión respecto a los españoles. Los jefes de esos movimientos se apropian veleidades colectivas de revancha; creen firmemente en el advenimiento de un mundo nuevo donde los indios ya no serían vencidos sino vencedores, porque Dios en persona bajaría en la Tierra para establecer la justicia divina en provecho suyo. Los caracteres de esos movimientos revelan las influencias recíprocas entre tradición autóctona (chamanismo, absorción de plantas psicotrópicas, alucinaciones, cultos alrededor de las personas mágicas) y teología cristiana (misas, administración de los sacramentos, creencia en un solo Dios verdadero, adopción de los nombres de Cristo y de Juan Diego). Los visionarios, figuras más íntimas de la subversión, se comportan como espejos del cristianismo indígena. Su aventura mística revela también una identidad colectiva donde la diferencia cultural está a medio camino entre imitación de santidad e indigenización de la práctica católica. Así, el cristianismo indígena, tal como se practica en los territorios de frontera, sufrió un conjunto de transformaciones estructurales cuyo resultado es su confiscación con la finalidad de obtener la autonomía política y religiosa.