

Prologue

Images et sacré

Le thème est ambitieux, la démarche l'est aussi. Les modes de la *représentation*, on le sait, surtout lorsqu'ils participent de différentes cultures (les cultures méso-américaine et européenne ou encore andine et européenne) ne sont jamais simples à identifier et à définir. Quelques travaux en ont déjà souligné la complexité. L'approche retenue dans ce trop court florilège emprunte à la démarche pluridisciplinaire et à la méthode comparative puisque ce numéro réunit des anthropologues (Thérèse Bouysse-Cassagne, Virginie de Véricourt, Valérie Fagant-Posadas) et des historiens (Patrick Lesbre, Pierre Ragon), des spécialistes des Andes et d'autres du monde méso-américain. Pourquoi ces choix apparemment risqués dans un si petit volume?

C'est que les débats sur la nature de la représentation du sacré et, plus particulièrement, sur la signification de l'image chrétienne en Amérique hispanique, sont loin d'être clos. C'est aussi qu'ensemble la pluridisciplinarité et le comparatisme nous offrent sans doute le meilleur moyen d'éviter les pièges que tend un débat devenu familier mais toujours plein d'embûches.

L'historiographie de la question demeure dominée par un maître-mot et un concept-clé, celui de syncrétisme.

Cette notion s'est si bien imposée qu'il paraît aujourd'hui iconoclaste de la contester. Et pourtant... Rien n'est plus trompeur que la force de l'évidence et c'est bien de la remise en cause de ce mot qu'il s'agit

ici: définition trop rapide d'une réalité plus variée qu'il ne le dit, il semble aujourd'hui qu'il cache plus qu'il ne dévoile. Le syncrétisme se définit en effet comme la fusion de deux éléments. Qu'il y ait fusion et que deux éléments, c'est-à-dire deux ensembles relativement homogènes —et deux seulement— soient en présence, le christianisme et tel ou tel système de croyances et de rites préhispaniques, c'est précisément ce qui est admis sans discussion. À tort. L'historien du christianisme sait en effet que la religion chrétienne rassemble des croyances, se traduit par des attitudes et débouche sur des rites passablement variés. La fameuse distinction établie entre le christianisme "populaire" —ou encore "local"— et le christianisme romain ainsi que le long combat engagé par les autorités ecclésiastiques contre les expressions les plus originales du premier disent suffisamment l'hétérogénéité du christianisme. Quant aux religions préhispaniques, il est probable que leurs expressions publiques les plus spectaculaires, du moins lorsqu'elles se trouvent liées à de grandes structures étatiques, ne se confondent pas toujours avec d'autres formes, localement ou socialement différenciées.

Mais c'est parce qu'elle décrit la rencontre des religions comme une fusion, que la notion de syncrétisme nous paraît décidément mal adaptée à son objet. Ce que suggèrent ces cinq textes, c'est que les anciennes croyances et les nouvelles, les rituels préhispaniques et ceux du christianisme ne se fondent pas en un tout comme différents composés s'unissent au terme d'une réaction chimique dont il appartiendrait à tel ou tel de déchiffrer la mystérieuse formule. On est bien plutôt en présence d'une pluralité de conjonctions, parfois prévisibles, souvent surprenantes, mais qu'on aurait toujours tort de généraliser: des conjonctions presque toujours équivoques, bien loin de résulter de la fusion de deux systèmes qui disparaîtraient pour en engendrer un troisième. On est plutôt enclin à penser que ces rencontres définissent des lieux de sacralité polysémiques dont rien ne nous dit a priori qu'ils ne furent pas les objets permanents de lectures contradictoires. À tel point que l'on en vient à se demander si telle ne serait pas précisément la raison profonde de leur constitution...

Le premier texte, celui de Patrick Lesbre, aborde la question des stratégies indigènes. L'auteur s'interroge tout particulièrement sur la manière dont les élites réévaluent leur propre passé, une fois acquise leur intégration à l'ordre colonial. Il part du travail d'un *tlacuilo* apparemment lié à l'ancienne élite tezcocane, et plus précisément d'une de ses œuvres, la belle représentation du Grand Temple de Tezcoco, insérée dans le *Codex Ixtlilxóchitl*. Il souligne alors l'originalité du dessin du temple tezcocan, partiellement établi en fonction des règles de la perspective occidentale et dépouillé de tous ses aspects les plus choquants du point de vue des nouveaux maîtres. Ce temple à l'architecture soignée n'évoque en rien les sacrifices humains qui s'y déroulaient mais il proclame le bon goût des anciens Tezcocans et leur maîtrise des arts mécaniques. Occultation, réécriture, camouflage et réhabilitation tout à la fois, cette démarche parle d'elle-même et on devine là autant d'enjeux décisifs pour les élites locales. L'"occidentalisation du passé amérindien", au demeurant, n'est pas le propre des élites indigènes: un Las Casas et quelques autres écrivains de l'Ancien Monde s'y livrèrent aussi. Ainsi, une première modalité de convergence entre nouveaux colons et autochtones se trouve-elle établie et, du même coup, pour de longs siècles, Tezcoco se choisit son destin: ce fut Tezcoco la sage, la ville du prince philosophe Nezahualcóyotl, la capitale de la philosophie. C'est ainsi que la perçoivent les premiers missionnaires qui glosent la sagesse de ses lois; c'est encore ainsi que la décrit Carlos María Bustamante, toujours soucieux de doter le jeune Mexique indépendant d'un passé respectable. Ici, l'image a finalement évacué le sacré pour atteindre d'autres buts.

L'étude des manifestations religieuses contemporaines nous ramène alors au cœur de nos interrogations. Valérie Fagant-Posadas délivre ici une interprétation des pèlerinages au sanctuaire de Chalma, l'un des plus fréquentés du Mexique, le second peut-être en importance après celui de la Vierge de Guadalupe. À travers l'étude des rituels, et notamment des dépôts d'offrandes, l'auteur s'efforce de répondre à la question essentielle: qui est le Christ de Chalma, que représente-t-il pour les pèlerins? Elle choisit de s'aventurer sur le

terrain de l'histoire afin de mieux décrypter l'énigme, une puissante tradition faisant de ce Christ le vainqueur et le successeur d'une ou de plusieurs divinités préhispaniques qu'il aurait remplacées en ce lieu. Avouons que l'enquête est malaisée tant l'origine du sanctuaire est peu documentée. Mais en revenant sur le terrain de l'enquête anthropologique, l'auteur trouve peut-être l'indice le plus troublant. C'est un des témoins interrogés qui le lui fournit, une commerçante de Chalma, miraculeusement guérie par une apparition du Christ qui aurait apposé un miroir sur son corps souffrant et l'aurait guérie. Le miroir, clair attribut de Tezcatlipoca, l'une des divinités préhispaniques de la grotte selon la tradition, pourrait signaler une importante continuité alors même que, tout l'indique, l'Église n'est pas parvenue à opposer aux anciennes idoles l'image du rédempteur. Icône ou idole? Par les traitements dont il fait l'objet et par les rituels qu'il suscite, le Christ de Chalma ne semble pas vouloir choisir.

Virginie de Véricourt, en nous entraînant vers les Andes, nous renvoie à un constat analogue. Abordant de manière globale la question de la nature de l'image chrétienne dans les Andes boliviennes, l'auteur congédie les certitudes définitives et retient deux pistes suggestives. Ainsi renonce-t-elle à qualifier la nature d'une quelconque religion andine, et préfère-t-elle définir quelques-uns des lieux de convergence où, à l'intérieur des pratiques chrétiennes, cristallisent d'anciennes conceptions du monde et s'insinuent d'antiques rituels. Et de nous montrer alors un christianisme qui s'ouvre —ou se rend— aux thèmes très andins de la foudre et de la gémellité. Pareillement, l'habillage des statues chrétiennes, une vieille pratique occidentale, se charge-t-il de toute la saveur des paquets de tissus préhispaniques.

Mais le danger ne surgit pas toujours d'où on l'attend car Satan, le maître du mensonge et de l'illusion, a plus d'un tour dans son sac. L'iconographie satanique, abondamment exploitée par les évangélistes qui mirent beaucoup d'espoir dans le déploiement d'une pastorale de la peur, fut partiellement subvertie par les néophytes: en Bolivie —et probablement en bien d'autres endroits— les Indiens furent tentés d'attribuer au Malin un contre-pouvoir qu'ils entreprirent aussitôt

de mobiliser à leur profit. La stratégie des missionnaires, qui consistait à brandir l'image horrible des tourments infernaux et à présenter comme condamnés aux peines éternelles tous les ancêtres morts avant la conquête espagnole, trouvait ainsi ses limites: indéfectiblement attachés à l'ancestralité, les Indiens des Andes purent adresser leurs suffrages aux damnés —on les y encourageait!— et à leurs diaboliques bourreaux qu'exhibaient les murs des églises. Mais Thérèse Bouysse-Cassagne indique aussi combien ces formes sont ambiguës et souligne comment, au cours de l'histoire, leur signification put varier. On aurait donc tort, avertit-elle, de leur donner tel ou tel sens ancien ou contemporain, en l'absence de preuves documentaires ou de témoignages ethnographiques précis.

La dernière étape de ce parcours nous amène à renouer avec une approche micro-historique. Dans le dernier texte, Pierre Ragon entreprend de rendre compte d'un épisode spectaculaire de la lutte du clergé des Lumières contre la religion populaire: la dénonciation par le curé d'Azoyú, un village de la Costa Chica de Guerrero, de l'un de ses paroissiens accusé de rendre un culte à une idole inconnue. L'affaire pourrait être d'ampleur: elle ne l'est pas. La mystérieuse idole, à l'examen, se révèle être une statuette d'Enfant Jésus! Le dossier instruit par l'Inquisition permet cependant d'entrevoir une pratique populaire de dévotion, celle de l'accusé, et de suivre la circulation d'une image au plus profond de la société, deux choses qui ne sont pas si fréquentes. On découvre alors l'incroyable souplesse de l'image et sa grande mobilité. Le Santo Niño d'Azoyú est en effet originaire des Philippines et se trouve, à ses origines, lié au culte de l'Enfant Jésus de Cébou. Au terme de la réécriture de sa légende d'origine, il se trouve adopté par un mulâtre de la côte pacifique du Mexique. Le plus surprenant, c'est que cette image religieuse, placée au carrefour de l'Asie, de l'Amérique noire et du christianisme —et possible vecteur de tous les syncrétismes—, ne nous dépayse pas. Pour susciter une dévotion populaire devenue étrangère au clergé du XVIII^e siècle, elle est tout à fait représentative des tendances profondes de la religion chrétienne.

Il n'est pas possible, on le voit, d'écrire l'histoire du christianisme américain au moyen de catégories simples. L'Amérique n'est pas le continent du syncrétisme; à une autre échelle, le Mexique non plus. À ce qu'il semble, l'énorme entreprise des évangélistes a bien davantage débouché sur une large gamme de situations diverses. Parmi les nouveaux convertis, entre les deux extrêmes de l'adhésion et du refus, s'enclenchent une multitude de dynamiques déterminées par la variété des rapports de force, la nature des cultures préhispaniques et les choix des acteurs. Tour à tour considérée comme laboratoire et comme creuset, l'Amérique ne serait-elle pas, plus simplement, l'atelier privilégié de gigantesques formes de "bricolage"? *

Pierre Ragon
Historien, C e m c a



Prólogo

Imágenes y sacralidad

El tema es ambicioso, como lo es su análisis. Es sabido que las formas de *representación* —sobre todo cuando nos referimos a diferentes culturas, como son en este caso la mesoamericana y la europea, la andina y la europea— no son nunca fáciles de identificar o definir. Ciertos trabajos nos han demostrado ya su complejidad. Para el muy corto florilegio que aquí presentamos, hemos utilizado tanto el enfoque pluridisciplinario como el método comparativo: escriben antropólogas como Thérèse Bouysse-Casagne, Virginie de Véricourt y Valérie Fagant-Posadas, e historiadores como Patrick Lesbre y Pierre Ragon; algunos son especialistas del mundo andino; los demás lo son de otras zonas del mundo mesoamericano. ¿Cuál sería el motivo de haber aceptado un reto así, cuando se trata de un volumen pequeño en extensión?

Tenemos que responder que todavía hoy no podemos dar por terminado el debate sobre la naturaleza de la representación de lo sagrado —sobre todo si nos referimos al significado de la imagen cristiana en Iberoamérica. Y que además, tenemos la certeza de que juntos, pluridisciplinaridad y comparatismo, nos ofrecen la mejor vía para evitar las trampas de un debate, hoy familiar, pero lleno de obstáculos.

La historiografía de la pregunta está empapada por una palabra mayor, un concepto clave, que se llama sincretismo. Esta noción ha logrado imponerse con tal fuerza que sería hoy iconoclasta rechazarla. Y

sin embargo... Nada engaña más que la fuerza de lo evidente, por lo que los textos que siguen van a tratar precisamente de eso, de volver sobre ese concepto: pensamos que define en forma excesivamente sucinta una realidad de hecho más compleja; pensamos que esconde más de lo que enseña. Por ejemplo, el sincretismo se define como la fusión de dos elementos. Que existe fusión y que se trata de dos elementos, más bien de dos conjuntos relativamente homogéneos, sólo dos, cristianismo y cualquier otro sistema de creencias y ritos prehispánicos, es precisamente lo que se admite sin discusión. Lo cual es un error. El historiador especialista en cristianismo sabe que la religión cristiana reúne creencias, se traduce por ciertas actitudes y desemboca en ritos en cierto modo diversos. La conocida distinción entre el cristianismo "popular", a veces llamado "local", y el cristianismo romano, así como el largo combate de las autoridades eclesiásticas contra las expresiones más originales del primero, dan muestras suficientes de la heterogeneidad del propio cristianismo. Por su parte, en lo que respecta a las religiones prehispánicas, es probable que sus expresiones públicas más espectaculares, al menos cuando se vinculan con poderosas estructuras estatales, no se confundan a menudo con otras formas, local o socialmente diferenciadas.

Precisamente porque describe el encuentro de las religiones como una fusión, a nosotros nos parece que la noción del sincretismo es poco apta para dibujarnos el objeto de su tema. Los cinco artículos que presentamos nos sugieren que las antiguas creencias y las nuevas, los ritos prehispánicos y los cristianos, no se fusionan en un todo, como lo hacen los distintos componentes de una reacción química, obligando al investigador a descubrir su fórmula misteriosa. Más bien, en nuestro caso existe una pluralidad de conjunciones, previsibles a veces, a menudo sorprendentes, pero que en ningún caso podrán ser motivo de generalización: conjunciones casi siempre ambiguas, que nada tienen que ver con esos sistemas que al fusionarse lo que hacen es desaparecer para dar nacimiento a otros distintos. Nos inclinamos a pensar que estos encuentros definen lugares de sacralidad polisémicos de los que nada nos dice a priori que no habrían sido los objetos permanentes de

lecturas contradictorias. A tal punto que terminamos por preguntarnos si ésa no sería la razón profunda de su constitución...

El primer texto, el de Patrick Lesbre, aborda la cuestión de las estrategias indígenas. El autor se interroga muy especialmente sobre la forma como las élites revalúan su propio pasado, una vez realizada su integración al orden colonial; Lesbre parte del trabajo de un *tlacuilo*, aparentemente vinculado con la antigua élite de Tezcoco; más precisamente, parte de una de sus obras, la bella representación del Templo Mayor de Tezcoco que aparece en el *Códice Ixtlilxóchitl*. Hace hincapié en la originalidad del dibujo del templo, parcialmente realizado en función de las reglas de la perspectiva occidental y despojado de sus aspectos más chocantes desde el punto de vista de los nuevos señores. Este templo de arquitectura cuidada en nada evoca los sacrificios humanos que en él se realizaban, pero proclama el buen gusto de los antiguos tezcocanos y su maestría en las artes mecánicas. Ocultamiento, reescritura, simulación y rehabilitación, todo a la vez..., esta operación habla por sí misma y nos deja adivinar tantas cosas importantes que se juegan las élites locales. Esa "occidentalización del pasado americano" no sólo es exclusiva de las élites indígenas: Las Casas y algunos otros escritores del Antiguo Continente se rindieron también a ella. Resultado, se establece una primera modalidad de convergencia entre nuevos colonos y poblaciones autóctonas y a la vez, para unos cuantos largos siglos, Tezcoco se elige su destino: el de la ciudad de la sabiduría, la del príncipe filósofo Nezahualcóyotl, la capital de la filosofía. Así la perciben los primeros misioneros que glosan la sabiduría de sus leyes; así la describe Carlos María Bustamante, siempre preocupado por dotar al joven México independiente de un pasado honorable. En este caso, la imagen ha terminado por empujar a lo sagrado para alcanzar otras metas.

El estudio de las manifestaciones religiosas contemporáneas nos conduce entonces al centro de nuestras preguntas. V. Fagant-Posadas entrega un trabajo sobre el significado de las peregrinaciones a Chalma, uno de los santuarios más frecuentado en México, quizás el segun-

do en importancia después del de Guadalupe. Con el examen de los ritos, en especial con el de las ofrendas, la autora trata de encontrar respuestas al tema central: ¿Quién es en verdad el Cristo de Chalma y qué representa para los peregrinos? Para descifrar el enigma, opta por encaminarse en el terreno de la historia; una tradición bien implantada lo pinta como el vencedor y sucesor de una o de varias divinidades prehispánicas, reemplazadas por él, en este lugar. Debemos reconocer que su encuesta es poco afortunada pues el origen del santuario está muy escasamente documentado. Aunque en la de tipo antropológico esta autora encuentra quizás el indicio más llamativo. Se lo proporciona uno de los personajes interrogados por ella, una comerciante de Chalma, "curada milagrosamente" por una aparición de Cristo colocando un espejo sobre su cuerpo enfermo. El espejo, claro atributo de Tezcatlipoca, una de las divinidades prehispánicas de la gruta, según la tradición, podría señalar una importante continuidad, pues todo indicaría que la Iglesia no habría podido destituir a los antiguos ídolos con la imagen del Redentor. Entonces, ¿icono o ídolo? Dado el trato que recibe y los rituales que allí se llevan a cabo, el Cristo de Chalma no parece haber tomado una decisión clara.

Virginie de Véricourt, al conducirnos hasta los Andes, nos remite a una constatación parecida. Al abordar, en forma global, la naturaleza de la imagen cristiana en los Andes bolivianos, esta autora se deshace de certezas ya consolidadas y se queda sólo con dos sugestivas pistas. De este modo, renuncia a calificar la naturaleza de una determinada religión andina y prefiere definir algunos lugares de convergencia donde, en el seno de ciertas prácticas cristianas, cristalizan antiguas concepciones del mundo y se insinúan viejos rituales; entonces decide mostrarnos un cristianismo que se abre —más bien se rinde— ante temas muy andinos, como el del rayo o los gemelos. Simultáneamente, el vestido de las estatuas cristianas, una antigua práctica occidental, cobra todo el colorido de los textiles prehispánicos.

Sin embargo el peligro no siempre surge de donde lo esperamos: Satanás, el maestro de la mentira y de la ilusión, tiene más de un dado en su saco. La iconografía satánica, bien explotada por los evangeliza-

dores, quienes depositaron su esperanza en el despliegue de una pastoral del miedo, fue parcialmente subvertida por los neófitos: en Bolivia, y probablemente en no pocos otros lugares, los indios cayeron en la tentación de atribuir al Maligno un contra-poder que de inmediato trataron de recuperar para sí. La estrategia de los misioneros, que consistía en blandir la horrible imagen de los tormentos del infierno y en presentar como condenados a las penas eternas a todos los ancestros muertos antes de la conquista española, encontraba así sus límites: indefectiblemente apegados a sus ancestros, los Indios de los Andes ofrecían sus plegarias a los condenados —puesto que además ¡eran incitados a hacerlo!— y a sus diabólicos verdugos expuestos en las paredes de las iglesias. Sin embargo Thérèse Bouysson-Cassagne indica también cuán ambiguas son esas formas y destaca cómo, con el transcurso de la historia, ha podido variar su significado. No tendríamos razón, advierte, de acordarles tal sentido o tal otro, antiguo o contemporáneo, en la ausencia de pruebas documentarias o de testimonios etnográficos precisos.

La etapa final de este recorrido nos conduce a reanudar un enfoque micro-histórico. En el último texto, P. Ragon trata de resumir un episodio espectacular de la lucha del clero de las Luces contra la religión popular: la denuncia que efectúa el cura de Azoyú, pueblo de la Costa Chica de Guerrero, contra uno de sus parroquianos al que acusa de rendir culto a un ídolo desconocido. El asunto podría ser grave: no lo es. El misterioso ídolo, una vez examinado, resulta ser una estatuita ¡del Niño Jesús! Sin embargo, el expediente que realiza la Inquisición permite entrever una práctica popular de devoción, la del acusado, y seguir el viaje de una imagen en medio popular, dos oportunidades no tan frecuentes. En estas circunstancias descubrimos la increíble flexibilidad de la imagen y su gran movilidad. El Santo Niño de Azoyú es en efecto originario de las Filipinas y se encuentra, al principio, vinculado al culto del Niño Jesús de Cebú. Al final de la reescritura de su leyenda original, se encuentra adoptado por un mulato de la costa pacífica de México. Lo más sorprendente es que esta imagen religiosa, situada en el centro de la encrucijada de Asia, América negra y el cristianismo, y posible vector de todos los sincretismos, no nos es aje-

na. Por generar una devoción popular, extraña a las autoridades eclesiásticas del XVIII, es totalmente representativa de las tendencias profundas de la religión cristiana.

Como vamos viendo, no es posible escribir la historia del cristianismo americano utilizando sólo puras categorías simples. América no es el continente del sincretismo; a otra escala, tampoco lo es México. Al parecer, el enorme esfuerzo de los evangelizadores desembocó en una larga gama de situaciones diversas. En los nuevos conversos, entre los dos extremos de adhesión y de rechazo, se engarzan un sinfín de dinámicas determinadas por la variedad de relaciones de fuerza, la naturaleza de las culturas prehispánicas y las decisiones de los actores. Unas veces considerada como laboratorio y otras como crisol, ¿América no sería, más llanamente, el privilegiado taller donde se producen “reparaciones” muy vastas y muy necesarias, porque se trata de alguna manera de la confrontación de dos mundos? *

Pierre Ragon
Historiador, C e m c a

