

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

UNE RELECTURE DE L'ŒUVRE MISSIONNAIRE DANS LE ROYAUME DU
GUATEMALA : LES FRANCISCAINS ET LEUR CONSTRUCTION DE
L'AMÉRIQUE COMME « ESPACE CHRÉTIEN » DE 1564 À 1700

THÈSE PRÉSENTÉE

COMME EXIGÉANCE PARTIELLE

DU DOCTORAT EN SCIENCES DES RELIGIONS

PAR

ESTEBAN SÁNCHEZ SOLANO

NOVEMBRE 2020

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de cette thèse se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.10-2015). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

La réalisation de cette thèse de doctorat est le résultat d'un long parcours, au cours duquel j'ai bénéficié de nombreux soutiens.

Je remercie l'Université du Costa Rica qui m'a aidé financièrement pour mon séjour au Québec. Cette aide a été complétée par les bourses obtenues à l'UQÀM – Bourse Lucier-Arpin – et à la Casa de Velázquez, qui m'ont permis de bien profiter de mes séjours à Séville, à Rome, à Guatemala et à San Cristóbal de Las Casas pour me consacrer à la révision du corpus documentaire nécessaire afin de réaliser cette recherche. Je remercie aussi les Départements de Sciences des Religions de l'UQÀM et d'Études Générales de l'Université du Costa Rica, pour me permettre d'entreprendre une nouvelle étape de mon cheminement académique et personnel dans le cadre de ma carrière professionnelle.

Je remercie toutes les personnes qui m'ont soutenu intellectuellement. En premier lieu ma directrice de thèse, Catherine Foisy, pour sa confiance, sa disponibilité, sa patience et son travail précis de relecture, ses conseils pertinents et ses indéfectibles encouragements. Je remercie aussi monsieur Pierre Lucier pour son intérêt et son encouragement depuis le début de mon arrivée au Québec au sujet de ma recherche, ainsi que mesdames Chiara Letizia et Eve Paquette, dont les observations et les recommandations m'ont permis de préciser le sujet de la recherche. Je remercie aussi aux évaluateurs externes au département de Sciences des Religions pour leurs pertinentes observations et recommandations afin d'améliorer la recherche.

Depuis mon arrivée au Québec, j'ai eu la chance de rencontrer des personnes de qui j'ai amplement profité des échanges et de la compagnie à Montréal : Mark Weisfelner, Jonathan Quesnel, Marie Fonds, Justine Manuel, Marie Mélotte, Mark-Antoine Fournelle, Laurence Normand et François Julien Côté-Rémy. J'ai maintenu le contact avec mes collègues et amis du Costa Rica qui, malgré la distance, m'ont donné l'encouragement et des recommandations pour poursuivre l'aventure doctorale à l'UQÀM : Ricardo Martínez Esquivel, Esteban Rodríguez Dobles, Manuel López Brenes, monsieur Roberto Marín Guzmán – ma référence comme historien –, José Antonio Fernández Molina, Miguel Guzmán-Stein, José Aurelio Sandí Morales, Eduardo Madrigal Muñoz, Jorge Montoya Alvarado, Érika Gólcher Barguil et Sindy Mora Solano. De plus, lors de mon séjour à Séville, j'ai eu la joie de connaître trois collègues historiens mexicains qui sont devenus aussi des ami.e.s. : Yolanda Guzmán, Isabel Juárez et Carlos León. Le travail de rédaction est aussi un travail épuisant physiquement, mais en même temps gratifiant. Je remercie profondément madame Chantal Gamache du Bureau de service à la vie étudiante avec qui j'ai eu l'opportunité de réviser ensemble la langue française pour entreprendre la rédaction d'abord du projet de recherche et ultérieurement de la rédaction des chapitres de la thèse. Les échanges avec elle m'ont enrichi sur le plan académique aussi bien que personnel.

Merci à toute ma famille au Costa Rica, mes parents, mes sœurs et ma nièce, pour faire partie de ma vie. Ils m'encouragent toujours à continuer mes aventures professionnelles. Je remercie aussi mon cousin Gastón Solano Jiménez et sa famille, son épouse Paula Monge Vargas, ses trois enfants Sebastián, Daniel et Lucía, pour avoir partagé leur temps et leur maison avec moi pendant mon aventure québécoise. Finalement, je remercie Marlon Solís Fosado, Mónica Rodríguez et madame Carmen Carballal pour leur amitié depuis mon arrivée à Montréal. Leur soutien a été fondamental pour mon adaptation à la dynamique sociale à Montréal.

DÉDICACE

À mes parents, Guido et Lorena, ceux qui ont été,
en toutes circonstances, à mes côtés.

À mes sœurs Paula et Raquel, mon frère Mariano
et ma nièce Juliana.

TABLE DE MATIÈRES

LISTE DE FIGURES	11
LISTE DE TABLEAUX	12
LISTE DE CARTES	13
LISTE DE SIGLES	14
RÉSUMÉ	15
INTRODUCTION	17
PROBLÉMATIQUE	17
ÉTAT DE LA QUESTION	31
HYPOTHÈSE	68
APPROCHE THÉORIQUE : ÉVANGÉLISER SUR LA BASE DE L'ALTÉRITÉ	68
MÉTHODOLOGIE	82
LE CORPUS DOCUMENTAIRE DE LA THÈSE	86
PLAN DE CHAPITRES	91
CHAPITRE I LES MISSIONS AU BAS MOYEN-ÂGE JUSQU'À L'AUBE DE L'ÈRE MODERNE : LES FRANCISCAINS AU SEIN DU PROJET ÉVANGÉLISTEUR	94
1.1 Les missions dans le franciscanisme médiéval sous l'égide de la pauvreté évangélique	95
1.2 L'expérience missionnaire franciscaine dans la péninsule ibérique : entre la croisade et la Reconquête (XIII ^e -XV ^e siècles)	111
1.3 Les Franciscains et la « découverte » du Nouveau Monde :	

la mise en place de la <i>societas christiana</i> sur l'île d'Hispaniola	124
CHAPITRE II L'ÉVANGÉLISATION DANS LE NOUVEAU MONDE ET LE VIRAGE POLITICO-RELIGIEUX :	
LES MISSIONS MODERNES COMMENCENT	
À POINDRE	142
2.1 L'évangélisation comme tournant conceptuel : de l'expérience à Hispaniola vers les nouveaux territoires à conquérir	144
2.2 L'enjeu missionnaire « moderne » : une « archéologie » du concept « mission »	149
2.3 L'évangélisation et ses nouveaux chemins en <i>Tierra Firme</i> : l'esprit apostolique vis-à-vis la guerre juste	156
2.4 La racine des missions modernes : les Jésuites comme tournant missionnaire en plein cœur du colonialisme	173
CHAPITRE III LE PATRONAGE ROYAL ESPAGNOL COMME ENJEU POLITICO-RELIGIEUX :	
LES TRACES HISTORIQUES	
3.1 Le Patronage royal : ses origines politico-religieuses	189
3.2 Le patronage royal et l'Église romaine sont parvenus ensemble : le cas de la péninsule ibérique	205
3.3 Le Patronage royal et les missions lointaines : la dynamique du binôme pouvoir temporel-pouvoir spirituel en Amérique espagnole	215

CHAPITRE IV LES FRANCISCAINS SE TOURNENT VERS L'ISTHME : LA FONDATION DES PROVINCES FRANCISCAINES DANS LE ROYAUME DU GUATEMALA ET LA MISE EN PLACE DES MISSIONS	232
4.1 Les missions en Amérique centrale au cours de l'établissement des institutions coloniales naissantes : les conditions politico-religieuses	234
4.2 La concurrence pour les âmes entre les ordres religieux et la dynamique missionnaire en Amérique centrale	249
4.3 Des missions pour découvrir vers les missions pour s'installer : l'établissement des provinces franciscaines dans le Royaume du Guatemala	265
CHAPITRE V LES MISSIONS FRANCISCAINES DANS LE ROYAUME DU GUATEMALA : DÉPLOIEMENT DU RÉSEAU MISSIONNAIRE ET SON PARCOURS MATÉRIEL-SPIRITUEL	303
5.1 L'établissement des missions franciscaines dans le Royaume du Guatemala : le binôme couvent-doctrine sous la logique du Patronage royal (XVI ^e -XVII ^e siècles)	305
5.2 La province du <i>Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala</i> et son réseau missionnaire	312
5.3 La province franciscaine de <i>San Jorge de Nicaragua</i> y <i>Costa Rica</i> : le réseau missionnaire au sud de l'Audience du Guatemala	349
5.4 Les « frontières internes » dans l'Audience du Guatemala : les missions dans les espaces frontaliers au cours du XVII ^e siècle	361

CHAPITRE VI LA « GRILLE » MISSIONNAIRE FRANCISCANE :	
LES IDÉAUX MISSIONNAIRES FRANCISCAINS DANS	
LE ROYAUME DU GUATEMALA	411
6.1 <i>Vivir en policía</i> : le cœur du projet missionnaire franciscain...	412
6.2 Le monde matériel et l'évangélisation : le regard des missionnaires Franciscains sur l'économie du système colonial	436
6.3 La « religion » des <i>indios</i> . Le regard franciscain sur les pratiques religieuses des Autochtones : l'« idolâtrie » à travers le prisme colonial	464
CONCLUSION	486
DES SOURCES IMPRIMÉES	500
DES SOURCES INÉDITES	503
BIBLIOGRAPHIE	507

LISTE DE FIGURES

Figure		Page
1	Le Patronage royal et les composantes pour soutenir l'évangélisation	192
2	Des types de Patronage à la fin du XV ^e siècle	214
3	Le fonctionnement du Patronage royal espagnol dans les « Indes »	229

LISTE DE TABLEAUX

Tableau	Page
1 Franciscaïns chargés de l'organisation des réductions dans l'audience du Guatemala, années 1550-1570	273
2 Couvents fondés dans l'évêché du Guatemala, années 1540	275
3 Des couvents franciscains jusqu'en 1581 signalés dans la carte no. 1.....	315
4 Des couvents franciscains jusqu'à la fin du XVII ^e siècle signalés dans la carte 2.....	338
5 Des couvents franciscains jusqu'à la fin du XVII ^e siècle signalés dans la carte 3.....	351

LISTE DE CARTES

Carte		Page
1	Carte du Royaume du Guatemala, milieu du XVI ^e siècle- à la fin du XVIII ^e siècle.....	94
2	Couvents franciscains de la province du <i>Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala</i> (années 1574-1581).....	314
3	Couvents franciscains de la province du <i>Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala</i> (vers la fin du XVII ^e siècle).....	337
4	Couvents franciscains de la province de <i>San Jorge de Nicaragua y Costa Rica</i> (XVI ^e -XVII ^e siècle).....	350

LISTE DE SIGLES

AGI	Archivo General de Indias
AGS	Archivo General de Simancas
AGCA	Archivo General de Centroamérica
AHAG	Archivo Histórico Arquidiocesano de Guatemala « Francisco de Paula García Peláez »
AHDSC	Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal de las Casas
AHN	Archivo Histórico Nacional
AAV	Archivo Apostolico Vaticano
ASPF	Archivo Storico de Propaganda Fide
ASOFM	Archivo Storico Ordum Fratrum Minorum

RÉSUMÉ

La thèse suivante a pour objet l'étude des missions franciscaines dans le Royaume du Guatemala entre 1564 et 1700. Les frères mineurs faisaient partie du groupe d'ordres religieux qui entreprirent la tâche évangélisatrice dans les territoires espagnols en Amérique. Dans le cas du Royaume du Guatemala, ils étaient présents dans toutes les provinces de cette juridiction coloniale, comprenant les provinces du Chiapas, du Guatemala – cette dernière y compris l'État actuel du Salvador –, du Honduras, du Nicaragua et du Costa Rica. Les Franciscains étaient les membres du seul ordre religieux qui furent présents dans toutes les provinces du Royaume du Guatemala.

Tout au long des chapitres, nous analysons le voyage historique des missions en tant que projet politico-religieux du christianisme médiéval où les frères mineurs tinrent un rôle central. Puis, nous examinons la mise en pratique du projet missionnaire après les entreprises de conquête colombines dans le Nouveau Monde, débutant à la fin du XV^e siècle. En ce sens, cette recherche reconstruit historiquement la formation de la dynamique missionnaire franciscaine dès son arrivée en Amérique au tournant de XVI^e siècle, à partir de l'analyse des missions mises en œuvre par les frères mineurs partout dans le Royaume du Guatemala entre 1564 et 1700, les franciscains jouant un rôle clé dans l'établissement du système colonial à partir de la « conquête spirituelle » qu'ils développèrent.

Pour faire l'analyse de ce phénomène des missions franciscaines dans le Royaume du Guatemala, la thèse est divisée en une introduction et six chapitres. L'introduction développe la problématique qui donne l'origine du projet de thèse, ainsi que la révision

de la littérature concernant le rôle central des missions religieuses dans le cadre du processus d'expansion vécu par les sociétés européennes depuis le Moyen-Âge et le rôle assumé par les Franciscains dans le processus d'évangélisation en Amérique. Ensuite, nous proposons l'approche théorique qui a pour but d'établir la façon dont le processus de conquête de l'Amérique développa une conception anthropologique justifiant la « conquête spirituelle » des Autochtones.

Concernant les chapitres, ceux-ci commencent par un voyage historico-religieux du franciscanisme en tant que mouvement religieux et le rôle central que la conversion religieuse joua dans sa dynamique en tant qu'ordre mendiant. Puis, la thèse se concentre sur l'origine du projet missionnaire moderne dont l'impulsion fut donnée au milieu du processus de conquête et de colonisation de l'Amérique, approfondissant dans son parcours historique et conceptuel dont le grand tournant fut entrepris par les Jésuites au cours du XVI^e siècle. Ensuite, nous examinons le cadre socio-politique qui soutint le projet missionnaire en Amérique, sous l'égide du Patronage royal, nous concentrant notamment sur la façon dont le projet missionnaire franciscain se développa partout dans le Royaume du Guatemala avec les expéditions missionnaires, la fondation des couvents et le lien très étroit que les frères mineurs entretenirent avec la couronne espagnole afin d'entreprendre leur œuvre missionnaire.

INTRODUCTION

« *The one duty we owe to history is to rewrite it.* »
Oscar Wilde, *The critic as artist* (1895)

PROBLÉMATIQUE

Les conditions historiques du phénomène à analyser

Depuis l'arrivée des Européens aux Indes¹ en 1492 – premier nom utilisé pour nommer ce qui deviendra le continent américain –, l'interaction entre ces derniers et les Autochtones fut marquée, entre autres, par la religion et sa fonction idéologique² dans le système colonial implanté ultérieurement. En effet, les Européens vécurent une transition relativement vite au moment de commencer leurs expéditions vers le Nouveau Monde. Ils eurent d'abord un intérêt centré particulièrement sur les possibilités mercantiles dans ces territoires récemment « découverts ». Toutefois, en raison de la présence de religieux dans ces expéditions, les Européens se penchèrent aussi sur la compréhension du milieu géographique et des mœurs des peuples autochtones, y compris leurs croyances religieuses. Dans ces circonstances, le fait de

¹ Des « Indes » devient le mot le plus utilisé par les Européens au moment de faire référence aux territoires du continent américain. Plus tard, en raison de l'expansion européenne au cours du XVI^e siècle partout dans le monde, ils commencèrent à utiliser les termes « Indes occidentales » pour le territoire américain et « Indes Orientales » pour les territoires conquis en Asie. Nous utiliserons ici « Indes », car, souvent, dans la documentation coloniale, les autorités espagnoles en Amérique l'utilisaient sans ajouter l'adjectif « occidentales », mais dans le contexte du corpus documentaire, il est clair que les auteurs visaient les territoires espagnols en Amérique.

² Nous comprenons idéologie comme une façon de voir le monde (rendre compte d'un événement avant les autres et l'interpréter de manière concrète), de préférer un monde (vouloir ou valoriser certains États ou fonctions avant d'autres) et d'agir dans le monde (prendre des décisions d'action ou d'omission), qui découle de la relation entre deux niveaux : l'un étant macro ou contextuel et l'autre étant micro ou psychologique. Pour mieux comprendre le développement du concept, qui était d'abord défini comme l'étude des idées, puis, ultérieurement, comme les idées elles-mêmes qui soutiennent les actions des groupes sociaux, voir Macherey, 2008; Manzano Arrondo, 2017, p. 1-15.

profiter du territoire et de ses richesses sur le plan économique s'accompagna d'un intérêt explicite à mettre en place la conversion religieuse des peuples du Nouveau Monde.

Ce processus fut animé par un acteur central qui portait l'étendard du prosélytisme religieux : les curés *doctrineros*³. Ces personnages faisaient partie des ordres réguliers⁴ qui, après divers changements significatifs suscités au cours du Moyen-Âge central, c'est-à-dire entre les X^e et XIII^e siècles, acquirent un rôle prépondérant dans la chrétienté en tant qu'agents clés pour mettre en place, d'une part, une rechristianisation des sociétés européennes guidée par la doctrine pontificale et, d'autre part, des projets évangélistes au-delà du vieux continent (Châtillon, 1992; Tolan, 2016).

En revanche, leur tâche sur le continent américain fut confrontée à un panorama tout à fait différent. En raison des transformations qui se produisaient en Europe – la centralisation du pouvoir politique autour des monarchies⁵ et les postures réformistes au sein du christianisme européen à l'égard du rôle de l'Église romaine sous l'égide des pontifes romains (O'Malley, 2000, p. 16-45; O'Malley, 2013, p. 23-48) –, la mise en place des institutions religieuses au-delà de l'Europe se vit directement influencée par les événements suscités dans le vieux continent.

³ Les prêtres qui firent partie des premières expéditions espagnoles à la suite des voyages de Christophe Colomb (ca. 1451-1506) furent désignés, dans la langue castillane du début du XVI^e siècle, comme des *doctrineros* – doctrinaires. Ce concept dérive de *doctrina*, territoire qui était sous l'administration d'un religieux – séculier ou régulier – où habitaient des Autochtones à être évangélisés (Altamira y Crevea, 1951, p. 116). Altamira y Crevea extrait de différents dictionnaires du castillan antérieurs au XIX^e siècle, pour élaborer l'édition qu'il a publiée en 1951.

⁴ Le clergé régulier vit selon une règle définie par l'ordre auquel il appartient. En plus, il accepte, de façon autonome, les vœux de chasteté, de pauvreté et d'obéissance établis par l'ordre. Le clergé séculier ou diocésain, par ailleurs, peut être défini comme réunissant les membres de l'Église catholique qui vivent dans le monde sans suivre une règle religieuse.

⁵ La littérature concernant le processus de la transformation du pouvoir des monarchies à l'aube de l'ère moderne est vaste. Pour une mise en contexte historiographique, notamment centrée sur les XVI^e-XVII^e siècles, voir *Guillamón Álvarez*, 2010, pp. XI-XV.

Pour cette raison, au moment d'entreprendre l'évangélisation en Amérique, les institutions religieuses se trouvaient au milieu d'un processus d'adaptation. L'avènement, en 1517, de la Réforme religieuse issue de la « rébellion » de l'Augustinien Martin Luther (1483-1546) eut pour conséquence que la lutte politique en Europe présenta désormais une teinte religieuse beaucoup plus prononcée. En effet, les monarchies, qui avaient entamé un processus de centralisation, commencèrent à « étendre » leur pouvoir sur le rôle de la religion dans la mise en place de toutes les institutions des royaumes.

Ce processus produisit deux effets. D'une part, la géopolitique en Europe mêla constamment les langages politique et religieux afin de défendre la légitimité du pouvoir monarchique à l'égard des destins de leurs territoires et de leurs sujets⁶. D'autre part, les pontifes se lancèrent à la recherche de leur propre espace dans ce contexte effervescent. Ainsi, l'Église chercha à établir un point de rencontre entre le pouvoir séculier – marqué par de nouveaux groupes sociaux à la recherche d'un champ dans leur reproduction idéologique et bureaucratique – et le pouvoir religieux, à partir duquel les papes pourraient contrôler l'interprétation de la doctrine et articuler leur relation avec le pouvoir civil.

⁶ La couronne espagnole avait déjà commencé à étendre son pouvoir en raison du processus de la Reconquête lancée depuis le Moyen-Âge central. Pourtant, à la fin du XV^e siècle, cet esprit connut une résurgence trépidante à cause du projet de l'expulsion des Juifs d'Espagne qui eut finalement lieu en 1492. Toutefois, affirme Joseph Pérez, l'expulsion des Juifs eut une connotation, aux yeux de la couronne espagnole récemment unifiée, plus politique que religieuse. Il faut souligner que cette décision d'expulser les Juifs provoqua un mélange des langages politique et religieux. Pour approfondir ce sujet, voir Pérez, 1993. Miguel Ángel Ladero (2016, p. 28) y ajoute que le problème politique à résoudre, aux yeux des rois espagnols, fut d'éliminer les soupçons sur les convertis accusés encore de pratiquer le judaïsme à titre privé – ils étaient nommés *judaizantes*. Ensuite, la couronne portugaise suivit cette posture et expulsa les Juifs en 1497 (Foa, 2004, p. 301-302). Ce sont les principaux antécédents de l'« idéologisation » du religieux au sein de la politique vécue en Europe au cours du XVI^e siècle.

La conséquence immédiate fut la convocation d'un Concile qui eut finalement lieu à Trente (1543-1564). Même si le défi luthérien provoqua une discussion théologique majeure, le résultat fut plus politique que doctrinal. Ce Concile était plus préoccupé par la dynamique de la politique européenne que par la transformation de l'Église elle-même. Cependant, cela permit, parallèlement, l'unification du catholicisme qui, bien qu'il ait été très diversifié d'un point de vue social et culturel, vit un renforcement de la prédication comme devoir par excellence de l'Église (O'Malley, 2013, p. 257) et un « changement d'état d'esprit » (Tallon, 2000, p. 95) relatif à la relation entre les acteurs séculiers et les religieux, par rapport à la mise en œuvre des institutions temporelles et spirituelles. Ainsi, à partir de cette condition, cet environnement politico-religieux du vieux continent influença la mise en place de l'évangélisation au-delà de l'Europe.

En effet, l'existence des sociétés dans le Nouveau Monde, qui fonctionnaient selon d'autres cadres sociaux complètement différents de ceux des Européens, n'avait que peu de rapport avec l'histoire du christianisme. Toutefois, à partir de la prétention colonisatrice européenne – attitude, bien entendu évidente dès l'instant de leur arrivée en Amérique – les destins des deux mondes ne firent que se lier. Quand les ordres religieux arrivèrent en Amérique (au cours des années 1520)⁷, les premières structures ecclésiastiques étaient à peine en train de s'établir. C'est pourquoi les ordres mendiants – particulièrement les Franciscains et, quelques années plus tard, les Dominicains, les Augustiniens et les Mercédaires⁸ –, jouèrent un rôle central dans les débuts de l'évangélisation dans le Nouveau Monde.

⁷ Nous considérons ici la mise en place d'un réseau institutionnel, car il y eut des membres d'ordres religieux qui arrivèrent depuis le début des expéditions entreprises par Christophe Colomb.

⁸ Les Jésuites arrivèrent au cours des années 1550 dans les territoires portugais d'Amérique et, dans la décennie suivante, dans les territoires espagnols. Nous verrons ultérieurement l'arrivée d'autres ordres – masculins et féminins – partout sur le continent américain.

Ce contexte s'inscrivait également dans un cadre défini par un type d'interactions entre les ordres religieux et les institutions coloniales – des Vice-royautés, des Capitaineries générales, des Audiencias et des *Corregimientos*⁹ –, pour ne mentionner que les plus importantes qui, comme les institutions religieuses, étaient à peine en train de s'établir¹⁰. De cette manière, toutes ces institutions dans le Nouveau Monde s'implantaient dans un contexte où les limites entre les pouvoirs temporel et spirituel n'étaient pas complètement définies¹¹. Par conséquent, les conflits entre les ordres religieux et le pouvoir civil affectaient directement le développement d'une action de conversion des Autochtones. D'une part, les ordres religieux commençaient à peine leur tâche évangélisatrice en Amérique, avec comme base idéologique la bulle émise par le pontife Alexandre VI (1492-1503) en 1493. Cette bulle leur donna la légitimité

⁹ Le *corregimiento* était la plus petite unité administrative du système colonial espagnol en Amérique, administrée par le *corregidor*. Ses fonctions principales étaient l'administration de la justice, la surveillance des Autochtones et la collection des tributs royaux, surtout en espèce. L'autre institution coloniale semblable au *corregimiento* dans le niveau local était l'*alcaldía mayor*, laquelle avait sous son administration des *pueblos de indios* (Velázquez Bonilla, 2005, p. 6). L'*alcalde mayor* avait le pouvoir pour administrer seulement la justice. La littérature concernant les *corregimientos* en Amérique espagnole est vaste, mais il y a des régions où son étude n'a pas été jugée centrale par l'historiographie, comme dans le cas du Royaume du Guatemala. Pour l'établissement et la décadence de cette institution dans le Royaume du Guatemala, voir Avendaño Rojas, 2019, p. 47-53. La littérature autour du fonctionnement des *Alcaldías mayores* en Amérique espagnole est considérable. Pour le cas du Royaume du Guatemala la production est encore limitée. Pour approfondir les cas des *Alcaldías mayores* de Soconusco et du Chiapas, voir Tous, 2011, p. 513-537 et Díaz Cruz, 1999, p. 81-101 respectivement.

¹⁰ Dans le cas du Royaume du Guatemala, il y eut quatre Diocèses érigés pendant le système colonial espagnol : León (y compris le Nicaragua et le Costa Rica), fondé en 1531, Santiago du Guatemala (y compris les États actuels du Guatemala et du Salvador), fondé en 1534, Comayagua (dont la juridiction était presque l'actuel territoire du Honduras) et Chiapas, ces deux derniers établis en 1539. Le diocèse de la Verapaz (aujourd'hui faisant partie du Guatemala) fut établi en 1559, mais supprimé en 1608.

¹¹ Concernant l'incorporation des territoires sous le contrôle des monarchies, la couronne espagnole (de Castille, particulièrement) oscilla entre l'agrégation et l'intégration. Les territoires d'outre-mer, comme ceux de l'Amérique, font, selon Oscar Mazín et José Javier Ruiz, partie de la logique de l'intégration qui se fonda sur la conquête des territoires dont la justification reposa sur l'argument de la guerre juste. Ce dernier donna simultanément la possibilité de justifier l'évangélisation. En ce sens, la conversion fut d'emblée un recours idéologique dans la conquête de l'Amérique et cette conversion devint une action légitime envisagée par la couronne dans un contexte social d'« idolâtres » ou d'« hérétiques » où les Espagnols arrivèrent. Chronologiquement, nous retrouvons cette façon d'agir, d'abord, au cours de la conquête du royaume musulman de Grenade dans la péninsule ibérique (finalement accomplie en 1492) et, ultérieurement, en Amérique. Pour avoir une vision d'ensemble de ce processus historique et prendre connaissance de la discussion historiographique, voir Mazín Gómez et Ruiz Ibáñez, 2012, p. 7-40.

d'évangéliser les nouveaux territoires « découverts ». D'autre part, le pouvoir politique faisait face à la résistance des *encomenderos*¹² en raison de la prétention de la couronne espagnole de mettre en œuvre des institutions liées directement à la monarchie.

Comme nous pouvons le constater, l'œuvre des ordres mendiants se déroulait dans une période historique houleuse. Ces ordres devaient adapter leur tâche évangélisatrice aux conditions que l'Amérique présentait, tout en considérant principalement la manière dont les stratégies d'évangélisation devaient être mises en place et, parallèlement, réarticuler leur structure administrative dans le Nouveau Monde. En outre, il leur fallait aussi définir la façon dont ils négocieraient avec le pouvoir politique colonial l'établissement des institutions qui, conformément à leur projet, devaient réaliser la « transformation spirituelle » des Autochtones.

Ainsi, au moment de réarticuler leur tâche missionnaire, la nomenclature évangélisatrice avait déjà vécu une transformation, notamment à propos de la mise en œuvre des missions au-delà de la région de la Méditerranée. Ainsi, après les voyages de Christophe Colomb, les expéditions en Amérique représentèrent la première expérience de grande ampleur à cet égard.

¹² Le système d'*encomiendas* en Amérique visait deux objectifs. D'un point de vue économique, les Autochtones devaient travailler dans les mines et les champs, sous la direction d'un Espagnol et sans aucune rétribution. La couronne donnait ce privilège aux conquistadors et à leurs descendants. D'un point de vue religieux, les *encomenderos* avaient l'obligation de mettre en place l'évangélisation des Autochtones. Quand les ordres religieux sont arrivés en Amérique, les conflits entre eux et les *encomenderos* commencèrent autant sur le plan économique que religieux. En même temps, ils firent des alliances en fonction du contexte auquel chacun d'eux faisaient face. Concernant la naissance et la mise en place du système d'*encomiendas* en Amérique, voir l'ouvrage complet de Quirós Vargas, 1990 et Maldavsky, 2011a, p. 75-87.

Les nouvelles conditions des missions religieuses au-delà de l'Europe : les missions lointaines

L'arrivée de Christophe Colomb dans le Nouveau Monde marqua un nouveau tournant pour le christianisme. Il apporta un esprit de conquête face à la nature et aux peuples, dans le cadre de la religion chrétienne¹³, même si son but fut d'emblée d'exploiter les Autochtones. Désormais, ceux qui s'aventuraient à traverser l'Atlantique partageaient cette vision. En effet, la première étape de la conquête de l'Amérique, après les voyages colombins, reposa sur un patrimoine idéologique dominé par l'esprit conquérant de la croisade médiévale (Marín Guzmán, 1997). Ce patrimoine était partagé aussi bien par les conquistadors et leur entourage que par les premiers évangélisateurs. Ainsi, la rencontre avec les Autochtones devint une espèce de nouvelle étape dans la lutte contre les cosmovisions qui ne correspondaient pas à celle des chrétiens.

Toutefois, les premiers évangélisateurs, qui seront identifiés ultérieurement comme des « missionnaires », nuancèrent leurs interprétations des religions rencontrées en Amérique. En effet, les membres des ordres mendiants, responsables de la transformation spirituelle dans le Nouveau Monde, entreprirent l'évangélisation avec une certaine ambiguïté concernant les religions des Autochtones. Ces missionnaires, membres des ordres mendiants, apportaient avec eux deux éléments qui marquèrent les débuts de leur tâche évangélistrice.

¹³ Il existe un débat centré sur l'origine de la pensée messianique de l'amiral Christophe Colomb. Il est proposé qu'il y eut des connexions entre Colomb et la pensée messianique des Franciscains en Castille, à partir du contact entre l'amiral et les Frères mineurs dans le couvent de *La Rábida*, à Palos de la Frontera, en 1485, quand il était en train de trouver des partisans pour son entreprise. Colomb entretint une relation proche, dans l'ensemble, avec les ordres religieux. Pour approfondir ce sujet, voir Milhou, 2007, p. 37-51.

Premièrement, ils avaient déjà développé une sorte de « curiosité anthropologique » à l'égard d'autres religions à partir des expériences missionnaires, au cours du bas Moyen-Âge, dans des sociétés où le monothéisme n'existait pas ou, du moins, où il y avait désormais peu de traces de sa présence¹⁴. À partir de cette première interaction, les missionnaires, membres des ordres dominicain et franciscain principalement, commencèrent à se poser des questions sur les bases de ces religions « païennes ». Ils écrivirent des ouvrages qui circulèrent en Europe depuis le XIII^e siècle, dans lesquels ils « décrivent » leurs fondements et encouragèrent ultérieurement une espèce de « débat » autour de leurs origines (Gadrat, 2013, p. 73-83). Cette même attitude put s'observer aussi au début de leur rencontre culturelle avec les Autochtones dans le Nouveau Monde. Ils cherchèrent à « connaître » les religions des « Indiens » et à trouver une « explication » à leurs fondements. Cela aurait été le point de repère pour la mise en place du projet évangélisteur¹⁵.

Deuxièmement, ces missionnaires étaient imprégnés d'un zèle religieux pour un exclusivisme monothéiste, difficile à comprendre pour les Autochtones, qui virent d'abord les figures présentées par les missionnaires – les membres de la trinité, par exemple – comme de nouvelles divinités qui pouvaient être introduites dans leur « panthéon » (Lafaye, 1997, p. 59). Les expériences vécues par les missionnaires, au cours du XVI^e siècle, s'encadra entre ces deux composantes. Leurs résultats furent loin d'être satisfaisants à leurs propres yeux et à ceux de la couronne espagnole dans l'ensemble.

¹⁴ Ces expériences se passèrent notamment en Inde, dans les steppes mongoliennes et en Chine à partir de la deuxième moitié du XIII^e siècle.

¹⁵ Soulignons que cette posture était presque exclusive aux missionnaires, car les voyageurs ou les aventuriers qui arrivèrent dans le Nouveau Monde ne montrèrent pas d'intérêt, au cours de leurs contacts avec les Autochtones, à se poser des questions de ce genre (Blanckaert, 1985, p. 12). Les intérêts de ces voyageurs ou de ces aventuriers allaient dans une toute autre direction, liés à l'exploitation de la main-d'œuvre et des ressources partout dans le continent.

Effectivement, la mise en œuvre des missions fit face à des phénomènes difficilement prévus par les entreprises missionnaires. Les institutions religieuses commencèrent à présenter une gamme plus vaste de pratiques et d'approches missionnaires. Bien que la vision d'un Dieu et d'une religion uniques, tel que mentionné ci-dessus, n'ait pas disparu chez les missionnaires, il y eut de nombreuses confrontations avec d'autres perspectives des membres des ordres religieux et du clergé séculier au sujet de l'approche missionnaire à adopter.

Parallèlement, la résistance des Autochtones prit plusieurs formes. Ces derniers maintinrent une partie considérable de leurs pratiques culturelles, soit au sein de leur structure religieuse, qui put résister encore à l'acculturation, soit à l'intérieur des institutions religieuses mises en place par les Européens, en suscitant un syncrétisme toujours jugé comme suspect par les autorités religieuses et politiques. En raison de ces conditions, la cosmovision des membres des ordres religieux fut marquée par des changements dans la trajectoire esquissée ici. Les Franciscains vécurent ce processus intensément.

En effet, les Frères mineurs¹⁶, après les premières rencontres avec les Autochtones, estimèrent que ces derniers devaient faire une espèce de « table rase » de leurs croyances afin d'accueillir le message évangélique. Cependant, la résistance autochtone, signalée précédemment, et la dynamique conflictuelle entre les pouvoirs politique et ecclésiastique à l'égard de la mise en place des institutions coloniales, poussèrent les Franciscains à mettre en œuvre diverses stratégies afin d'accomplir leur tâche évangélisatrice. Parallèlement, les Frères mineurs faisaient face à un contexte, à l'intérieur même de leur ordre, où l'émergence de mouvements réformistes mettait en

¹⁶ Il convient de rappeler que le nom officiel des Franciscains est l'ordre des Frères mineurs. Nous utiliserons, dans cette thèse, les expressions « Franciscains » et « Frères mineurs » comme des synonymes.

péril leur unité. Ces mouvements réformistes voulaient, d'un côté, une reconnaissance en tant que courants franciscains légitimes et, de l'autre côté, une transformation radicale de la façon dont les Franciscains devaient porter le message évangélique en considérant les fondements fixés par le fondateur François d'Assise (1181/1182-1226)¹⁷.

Dans ce contexte, l'ordre des Frères mineurs arriva au Royaume du Guatemala¹⁸ au moment où il faisait face à deux processus simultanés. D'une part, le territoire présente la particularité d'être le lieu du début de l'essor du système colonial espagnol après les années 1540. Le nord de l'isthme centraméricain était le centre politique, économique et démographique le plus important du Royaume. D'autre part, les missionnaires devinrent le fer de lance afin d'établir les premiers liens avec les Autochtones et, de cette manière, adopter la « vraie religion » et mener le mode de vie « civilisé »¹⁹ des

¹⁷ Ces deux éléments ont été, au cours de l'histoire du franciscanisme, le cœur des conflits et des volontés de renouvellement qui, paradoxalement, ont permis sa longévité. Concernant la dynamique vécue par les Franciscains, en tant qu'ordre, au cours du XVI^e siècle, afin de comprendre leurs conflits internes, voir Iriarte, 2004, particulièrement les chapitres 1, 2 et 3 de la deuxième partie de l'ouvrage.

¹⁸ Le Royaume du Guatemala englobait les pays actuels de l'Amérique centrale – sauf le Panama – et le Chiapas, ce dernier étant aujourd'hui un État membre du Mexique. L'autre nom utilisé pour dénommer cette division administrative espagnole en Amérique fut la « Capitainerie générale du Guatemala », désignant directement le caractère militaire de l'institution administrative. Un autre nom utilisé pour faire référence à cette division politico-administrative est « Audience », qui se situa à Santiago du Guatemala et elle était la seule audience dans tout le Royaume. Nous les utiliserons au cours de la recherche comme des synonymes.

¹⁹ Civilisé est compris ici comme les coordonnées sociales, culturelles, économiques, entre autres, qui soutiennent la reproduction d'un groupe de peuples. Les Européens en discutaient amplement, partant du débat si les Autochtones étaient déjà arrivés à une organisation qui puisse être considérée apte pour la vie en commun selon les paramètres de la pensée héritée du monde médiéval européen issu de l'aristotélisme. Le contraire du monde « civilisé », aux yeux des Européens récemment arrivés en Amérique, était le monde « sauvage », signifiant que les Autochtones se reproduisaient encore dans une étape « précédant » l'état des peuples « civilisés ». Pour approfondir cette interprétation, voir Hartog, 2005, p. 41-51. De cette manière, la pensée européenne issue de la rencontre culturelle en Amérique commença à faire une différenciation entre le stade de la « sauvagerie » et celui de la « barbarie » afin d'identifier la « nature » des Autochtones. La mise en pratique d'une organisation politique partant de l'idée aristotélicienne d'animal politique, étant absente au sein du premier stade et présente à l'intérieur du deuxième, permettrait, d'après les Européens, de mieux comprendre les peuples autochtones (Pandolfi, 2007, p. 102). L'un des premiers qui utilisa le concept « sauvage », en référence aux Autochtones, fut le Jésuite José de Acosta (1540-1600), quand il voulut expliquer le lien entre la

Européens parallèlement aux expéditions militaires dans les différentes régions²⁰ non encore conquises par les Espagnols.

Pourtant, plusieurs éléments n'ont pas été considérés dans les recherches déjà réalisées sur le cas du Royaume du Guatemala, notamment sur les Franciscains. Effectivement, l'historiographie centraméricaniste a accordé peu d'attention aux actions des ordres mendiants dans la Capitainerie générale du Guatemala²¹. De plus, les études en histoire des idées n'ont pas permis de revisiter leur conception de l'Amérique comme espace religieux chrétien au cours de l'instauration du système colonial (*grosso modo*, entre 1500 et 1570).

Compte tenu de ces éléments, notre recherche vise à approfondir la façon dont les Franciscains établirent leur réseau missionnaire sur le territoire du Royaume du Guatemala. En raison de sa condition isthmique, l'Amérique centrale s'est caractérisée comme une zone de passage dans le processus de la conquête espagnole. Simultanément, des institutions coloniales, laïques et religieuses commencèrent à s'établir au milieu d'un conflit au sein du groupe de conquistadors. De cette façon, les responsables de l'évangélisation s'insérèrent dans un scénario où l'institutionnalisation coloniale, au XVI^e siècle, n'était guère établie, avec une frontière ouverte à cause de la

condition « sauvage » des peuples américains et la sorte de « religion » qu'ils professaient (Imbruglia, 2014, p. 31).

²⁰ Dans le cas du Royaume du Guatemala, il y eut des territoires qui connurent les premières incursions des conquistadors européens au cours des années 1550. Par exemple, l'actuelle région centrale du Costa Rica, Bocas del Toro (aujourd'hui appartenant au Panama), ou La Mosquitia (au Nicaragua), entre autres.

²¹ Le clergé (régulier et diocésain) a été principalement étudié pour la période finale du Royaume du Guatemala, mais sans arriver à une discussion plus profonde des expressions spirituelles de celui-ci. Pour voir quelques textes qui sont des exceptions à ce propos, nous recommandons Belaubre, 2001 et 2012. Pour approfondir l'analyse des missions en Amérique, voir la section de l'état de la question ci-après.

mobilité que le processus de conquête présentait encore, même tout au long du XVII^e siècle.

En ce qui concerne les Franciscains, bien que ces derniers aient été le seul ordre à mener des missions dans tout ce Royaume, l'historiographie centraméricaniste n'est pas arrivée à établir une vision d'ensemble rendant compte de la complexité de leur tâche évangélisatrice dans ce territoire. De même, les Franciscains fondèrent leur première province au Royaume du Guatemala en 1565 et la nommèrent *Santísimo Nombre de Jesús*, ce qui signifiait une toute nouvelle étape pour cet ordre mendiant dans la région, car la dynamique missionnaire allait désormais avoir un centre à partir duquel devait être coordonné tout ce qui concerne les missions. En 1575, en essayant de bien établir les missions dans le Royaume, les Franciscains fondèrent une nouvelle province nommée *San Jorge de Nicaragua* qui devait couvrir les territoires des provinces de Nicaragua et de Costa Rica.

De plus, les changements idéologiques contenus dans les textes d'endoctrinement des ordres et dans leurs récits circulant entre eux ou publiés ultérieurement n'ont pas été analysés spécifiquement dans le cadre des études sur les missions en Amérique centrale. La littérature scientifique n'a pas suffisamment tenu compte de la transformation des stratégies d'évangélisation à partir de ces changements conceptuels, du chemin emprunté par les postulats admis et par leur adaptation aux nouvelles conditions historiques ou aux nouvelles conceptions théologiques, principalement attachées à l'évangélisation des Autochtones.

Les études centrées sur les missions, particulièrement celles développées par le monde catholique depuis le XVI^e siècle, ont mis l'accent sur la nécessité de susciter une réflexion plus profonde sur la façon dont l'action missionnaire a créé un cadre de reproduction enraciné dans la rencontre, conflictuelle ou non, entre les intérêts des

pouvoirs temporel et spirituel²². Cette relation s'exprimait dans un processus où, d'une part, les monarchies établissaient un cadre institutionnel plus précis de leurs compétences administratives et où, d'autre part, le monde chrétien européen vivait une transformation spirituelle à l'aube de l'ère moderne. En ce sens, les ordres religieux mendiants, qui faisaient partie de ces deux champs, à mesure que cette logique politico-spirituelle s'affirma, même au-delà de la Méditerranée, devinrent un acteur essentiel dans sa reproduction.

Ainsi, l'ordre des Frères mineurs, objet de notre étude, nous permet d'aborder ce processus dans le cas du Royaume du Guatemala. Le prétexte de transformer de nouveaux sujets de la « vraie religion » est rapidement devenu, dans le contexte de la conquête de l'Amérique, une condition *sine qua non* de la tâche des religieux. Ainsi, poussés par les processus de colonisation espagnole en Amérique centrale, nous pouvons analyser le « laboratoire missionnaire » des Franciscains qui s'y déroula en deux phases, d'abord dans le processus de conquête et de colonisation développé depuis le début du XVI^e siècle jusqu'aux années 1540 environ²³, et puis dans le processus de la mise en place d'un cadre institutionnel colonial plus stable dans tout le Royaume à partir des années 1550²⁴.

À partir des deux phases mentionnées ci-dessus, nous ambitionnons d'approfondir, sur le plan diachronique, l'évolution que l'entreprise missionnaire franciscaine connut dans le Royaume du Guatemala au cours de la période d'étude proposée. Le Patronage

²² Voir notamment les ouvrages collectifs dirigés par Pierre-Antoine Fabre et Bernard Vincent (2007), Elisabetta Corsi (2008), Charlotte De Castelneau-L'Estoile et al. (2011), Guillermo Wilde (2011) et Sergio Botta (2013), qui sont analysés plus loin dans l'état de la question de la présente introduction.

²³ La chronologie de ce processus change en considérant de divers espaces géographiques de l'isthme centraméricain. Nous donnerons une synthèse de ces différentes chronologies dans le quatrième chapitre.

²⁴ Il faut prendre en compte que le territoire centraméricain fut une région avec une frontière ouverte pour la conquête tout au long le XVII^e siècle, les Franciscains jouant un rôle clé dans ce processus, comme nous le montrons dans l'analyse contenue dans le cinquième chapitre.

royal fut le cadre dans lequel ce processus se déroula, générant une relation intrinsèque entre les pouvoirs temporel et spirituel. De cette façon, il est possible de se plonger dans les conditions dans lesquelles les Franciscains mirent en pratique la tâche évangélisatrice auprès des peuples autochtones.

De plus, nous proposons une relecture de l'œuvre missionnaire franciscaine à partir de la dynamique politico-religieuse des deux provinces fondées par les Frères mineurs au sein de l'établissement et de la reproduction du système colonial dans le Royaume du Guatemala. Il y a relecture dans la mesure où la littérature concernant la tâche évangélisatrice franciscaine dans l'Audience du Guatemala n'avait pas considéré l'analyse des deux provinces à l'intérieur de l'ensemble colonial alors que le processus d'installation de l'ordre dans l'isthme est directement imbriqué dans la logique de la conquête et de la colonisation du territoire centraméricaine. Autrement dit, elles parcoururent un chemin dans lequel leurs juridictions se construisirent en fonction de la mise en place de l'architecture institutionnelle coloniale et, par conséquent, leurs expéditions missionnaires se virent conditionnées par ce contexte.

Les éléments détaillés dans cette section nous amènent à poser cette question :

Comment les Franciscains ont-ils élaboré l'idée de l'Amérique comme un espace chrétien, en tenant compte de leurs interactions avec les Autochtones, de leur conception de l'évangélisation alors que s'établissaient les institutions coloniales dans le Royaume du Guatemala entre 1564 et 1700 ?

En considérant la question précédente, cette recherche a pour but d'approfondir les conditions dans lesquelles les missions franciscaines se sont déroulées au Royaume du Guatemala entre 1564 et 1700. Plus spécifiquement, voici les objectifs poursuivis :

- 1) Comprendre la mise en place du concept de mission développé par les Franciscains au Royaume du Guatemala, à la lumière de leur interaction avec celle émanant du Concile de Trente.
- 2) Identifier les stratégies proposées par les Franciscains au moment de mettre en œuvre les missions partout dans le Royaume du Guatemala, en tenant compte de la nouvelle étape institutionnelle en cours au sein du système colonial espagnol naissant en Amérique.
- 3) Analyser l'interaction et les échanges entre les missionnaires Franciscains et les Autochtones à l'intérieur des missions et interpréter leurs effets sur le concept de mission chez les Franciscains.

ÉTAT DE LA QUESTION

L'analyse des missions religieuses a suscité une abondante littérature. Cela s'explique par le rôle central que le projet évangélicisateur, inscrit au cœur de l'œuvre missionnaire du monde chrétien, notamment latin, a joué dans l'expansion européenne issue des entreprises colombines qui commencèrent en 1492, dans le Port de Palos, en Espagne. En outre, la centralisation du pouvoir politique qui se développait en Europe, surtout au cours du bas Moyen Âge, donna lieu à une « nécessité » politique, au sein des monarchies européennes qui ancrèrent la religion comme pilier idéologique de ce processus de centralisation.

Pour cette raison, au moment de lancer, à la fin du XV^e siècle et au début du XVI^e siècle, les expéditions au nom des monarques au-delà de la Méditerranée, la tâche

évangélisatrice joua un rôle clé dans le déroulement de la conquête et de la colonisation de l'Amérique. Il faut aussi noter qu'à ce moment-là, les couronnes espagnole²⁵ et portugaise encouragèrent particulièrement les entreprises à se joindre à ce projet.

Afin d'analyser le rôle des missions religieuses en Amérique à l'intérieur du processus décrit précédemment, nous organiserons l'état de la question en trois sections. La première section se centrera sur les recherches qui ont étudié les missions religieuses dans le cadre de l'approche de l'histoire mondiale. La deuxième section portera sur les ouvrages qui ont examiné l'articulation des missions et de la naissance des sociétés coloniales dans le Nouveau Monde. La troisième section analysera les travaux dont le sujet central est le développement des missions entreprises par les franciscains en Amérique. Dans sa dernière partie, cette troisième section se consacrera à la révision des recherches qui traitent de la tâche missionnaire des Frères mineurs dans le Royaume du Guatemala. L'objectif principal de cette revue de la littérature est de mettre en lumière la manière dont les missions firent partie du projet colonisateur issu de l'expansion européenne et de quelle manière les Frères mineurs s'y insérèrent afin de mieux comprendre les diverses facettes des expériences d'évangélisation qu'ils menèrent auprès des Autochtones.

Les missions et la mondialisation : une relation « naturelle »

Les analyses des missions religieuses ont connu un développement vertigineux au sein des mondes académique et ecclésiastique depuis les années 1980. Leur point de départ fut la réinterprétation historique, à partir des ouvrages de Fernand Braudel (1966, 1979), de la configuration du monde moderne et du rôle des missions dans ce processus.

²⁵ Nous parlons de la couronne espagnole à partir de l'unification des Royaumes de Castille et d'Aragon avec le mariage de Ferdinand d'Aragon (1452-1516) et d'Isabelle de Castille (1451-1504), en 1469.

Cet auteur forgea le concept d'« économie-monde » pour expliquer l'organisation d'un système qui développe, à long terme, une certaine unité, permettant un ensemble d'*échanges* économiques, politiques ainsi que sociaux et culturels.

En effet, Braudel a considéré que la naissance de l'économie-monde moderne se passa, au cours du XVI^e siècle, dans les eaux de la mer Méditerranée avec l'expansion européenne, dont l'étape suivante fut le déploiement de la couronne espagnole vers l'Atlantique. De cette façon, le caractère dynamique de cette économie-monde ne fit que s'étendre jusqu'à une échelle mondiale dans les siècles suivants. Un autre auteur qui a permis de faire un saut conceptuel, concernant la dynamique mondiale issue de l'expansion européenne, est John E. Elliot (1970), par son étude comparative des empires coloniaux anglais et espagnol. Son analyse a montré qu'il existe une relation directe entre les composantes idéologique et institutionnelle pour comprendre le « succès » d'une entreprise coloniale comme celle des Européens à la fin du XV^e et au début du XVI^e siècle. De plus, le lien entre ces deux composantes, suivant l'argument d'Elliot, donna la possibilité de construire un cadre de relations – d'échanges, d'après la nomenclature braudélienne – dont le point de départ était l'Europe.

Se fondant sur cette approche historiographique, Serge Gruzinski (2013 [1991]) (1999) (2004), Thomas Benjamin (2009) ainsi que Kenneth Mills (2013), ont élargi l'horizon d'étude, afin de mieux comprendre la fondation des nouvelles sociétés issues de l'expansion européenne au-delà de la Méditerranée. Ils ont pris l'Atlantique comme leur point de départ analytique de la première mondialisation vécue par l'humanité, mais en donnant un autre rôle au religieux dans ce processus, en comparaison avec les approches de Braudel et d'Elliot. De cette manière, Gruzinski, Benjamin, ainsi que Mills, explorent autrement les échanges suscités par l'évangélisation menée par les agents sociaux qui la portaient dans cette expansion.

Gruzinski fait appel au concept de *connexion*, utilisé par Sanjay Subrahmanyam (1997) pour analyser la traversée de Vasco da Gama, afin d'expliquer la dynamique du projet civilisationnel – incluant l'évangélisation – des Européens. Les pionniers de ce processus, affirme l'auteur, furent les monarchies ibériques²⁶. Ces dernières fondèrent une architecture institutionnelle qui lia, à long terme, les élites coloniales à un appareil bureaucratique en constante expansion et en transformation, au sein duquel les institutions religieuses jouèrent toujours un rôle central (Gruzinski, 2004, p. 277-278). Thomas Benjamin (2009, p. 273), pour sa part, renforce l'argument de Gruzinski en soulignant que le lien direct entre les entreprises colonisatrices et l'évangélisation, relative au XVI^e siècle, n'était présent que dans le cas de l'expansion coloniale espagnole, à laquelle s'est ajoutée, à la fin de ce siècle, la couronne portugaise avec son arrivée au Brésil et le renforcement de sa position stratégique en Inde²⁷.

En contrepartie, Kenneth Mills propose une nuance à cet égard. Le projet évangélisateur est traité dans le cadre d'un processus plus large. Il considère que l'évangélisation n'est qu'une facette du changement religieux provoqué par l'échange culturel (2013, p. 447) qui émergea avec l'expansion européenne, l'Atlantique étant le moyen géographique qui le permit²⁸. A contrario, Gruzinski et Benjamin considèrent l'évangélisation comme un élément central déterminant et valable en lui-même.

²⁶ Subrahmanyam a amplement étudié le rôle joué par le Portugal dans la naissance du monde moderne. Gruzinski a repris surtout son ouvrage sur Vasco da Gama dans lequel il a proposé le concept de *connexion* mentionné ci-dessus. Toutefois, il faut souligner que Gruzinski est le principal défenseur de la thèse qui soutient que les monarchies ibériques, c'est-à-dire celles de l'Espagne et du Portugal, sont les moteurs de la mondialisation, en raison du lien entre les expéditions et le déploiement des institutions coloniales.

²⁷ La naissance de cette relation étroite, entre la colonisation et l'évangélisation chez les Portugais, commença durant le règne de Jean III (1521-1557), surtout au cours des années 1540 (Hoornaert, 1984, p. 542-543).

²⁸ Il faut souligner que Mills considère cette dynamique au cœur de l'expansion des empires coloniaux. De cette façon, leur approche partage, avec celles de Gruzinski et de Benjamin, la conception mondiale de ce processus.

Cela permit de forger une nouvelle dynamique au sein du christianisme, soit le catholicisme romain²⁹. De cette manière, les couronnes espagnole et portugaise, aux côtés de la papauté³⁰, créèrent un nouveau cheminement, idéologique, théologique et institutionnel, pour la tâche évangélisatrice dans les sociétés chrétiennes en Europe. Nous pouvons même voir la répercussion de ce processus à l'intérieur des courants religieux issus de la Réforme protestante, dans lesquels le projet évangélisateur devint aussi un facteur central de leur projet civilisationnel, bien que leur déploiement extra européen se soit passé très tardivement en comparaison avec le monde catholique. Cela eut alors pour conséquence l'installation de la christianisation des peuples comme un des piliers de la mondialisation de la chrétienté européenne.

De cette façon, la mise en pratique de l'évangélisation, amorcée par les ordres mendiants, vécut son essor au cours du XVI^e siècle. C'est à travers cette relation entre la tâche missionnaire et la mondialisation comme phénomène historique que les missions commencèrent à être analysées sous un angle différent au cours des années 1980. En outre, la célébration, en 1992, du cinquième centenaire de l'arrivée de Christophe Colomb sur les terres américaines, ramena le débat, aussi bien académique que social, sur le projet conquérant et colonisateur européen et ses conséquences ainsi que sur le rôle qu'y joua l'évangélisation.

En effet, les analyses centrées sur les ordres mendiants ont suscité de nombreux débats autour de la dynamique de l'évangélisation, non seulement dans l'expérience vécue dans le Nouveau Monde, mais également sur le plan mondial. Partant de cela, l'historiographie qui étudie les missions à l'aube du monde moderne propose

²⁹ Cela est l'argument central de John O'Malley (2000).

³⁰ Le rapport entre ces trois acteurs – la couronne française deviendra un autre acteur important dans ce processus, au cours du XVII^e siècle – fut conflictuelle sur le plan pratique de l'entreprise évangélisatrice. Toutefois, ces acteurs étaient d'accord du point de vue idéologique, soit à l'égard de la tâche civilisationnelle portée par l'évangélisation.

d'analyser le rôle central des ordres religieux au sein de ce processus historique. Les ouvrages examinent, d'une part, le fonctionnement interne des ordres et le développement de leur conception de la tâche missionnaire au sein des systèmes issus de l'expansion européenne au cours du XVI^e siècle. Il faut noter que le lien entre les deux pouvoirs de ces systèmes coloniaux, c'est-à-dire le pouvoir séculier et le pouvoir spirituel, était conflictuel. D'autre part, on a étudié la façon dont les entreprises missionnaires cherchèrent à jouer un rôle civilisationnel à l'intérieur de sociétés dans lesquelles il n'existait aucune institution sociale d'origine européenne.

Cette historiographie, en plus de proposer un tournant conceptuel à partir d'une approche mondiale, renouvelle l'étude des missions religieuses sur la base d'une révision documentaire approfondie des archives nationales, des archives archidiocésaines, ainsi que des archives du Vatican – principalement celles de la *Propaganda fide* – et des ordres religieux. Ce faisant, la triangulation de cette documentation – très nombreuse, mais assez diffuse – a permis d'explorer autrement la tâche évangélisatrice des ordres religieux. Il existe, à ce jour, six ouvrages qui ont inscrit leur objectif analytique dans cette perspective mondiale. Cinq d'entre eux ont la particularité d'avoir émergé de colloques et de congrès académiques ciblés sur les missions religieuses, permettant, à long terme, de positionner cet agenda historiographique au sein du monde académique³¹. Ces ouvrages sont ceux de Dominique Deslandres (2003), Pierre-Antoine Fabre et Bernard Vincent (2007), Elisabetta Corsi (2008), Charlotte De Castelnau-L'Estoile et al. (2011), Guillermo Wilde (2011) et Sergio Botta (2013).

³¹ Il faut remarquer qu'il existe aussi une rénovation dans les études des missions qui se centrent sur l'expérience missionnaire au cours des XIX^e et XX^e siècles. Ces études analysent aussi les expériences missionnaires sous un angle mondial. Toutefois, l'état de la question que nous proposons dans ces pages se centre sur les ouvrages qui ont pour but d'examiner le rôle des missions dans la naissance du projet de la mondialisation déployée au cours des XVI^e et XVII^e siècles.

Ces ouvrages encadrent historiquement l'œuvre des ordres religieux au sein du catholicisme qui, selon les auteurs de ces livres, joua un rôle essentiel dans l'émergence de la mondialisation. Cette dernière eut d'emblée une prétention civilisatrice qui, parallèlement, devint à long terme, un espace d'échanges sur les plans économique, culturel, social et symbolique, des peuples qui firent partie de ce processus. Notons que les auteurs des ouvrages mentionnés précédemment examinent les missions comme partie constitutive du déploiement de la mondialisation, à partir de deux niveaux analytiques.

Dans le premier niveau analytique, sur le plan politico-idéologique, ces auteurs étudient la manière dont les monarchies catholiques, à côté des pontifes à Rome, articulèrent les missions à partir de l'axe *centralisation politique-expansion coloniale*. En effet, l'unification du religieux et du politique était un sujet clé dans le monde chrétien européen en pleine effervescence religieuse au cours d'un XVI^e siècle, marqué par la « rébellion luthérienne ». Ainsi, au moment de commencer l'expansion coloniale européenne, le religieux devint un outil idéologique d'une portée considérable pour les monarchies catholiques. Ce lien du pouvoir spirituel et du pouvoir politique se renforça, affirme Dominique Deslandres (2003, p. 51-56), grâce à l'articulation de la défense de la religion et du pouvoir politique, avec cette « nuance catholique » prônée désormais par les monarchies qui ont pris cet étendard³², articulation qui eut lieu dans les sessions du Concile de Trente³³. Ainsi, le principe universaliste, sur lequel repose

³² David Brading (1991, p. 225-226) a expliqué ce processus à partir d'un changement conceptuel de la figure du roi dans les couronnes « catholiques ». La monarchie espagnole, après l'unification des couronnes de Castille et d'Aragon, fut un tournant dans lequel la nature du roi changea radicalement. Cela fut un cas paradigmatique de ce changement. Le roi, qui n'était considéré que comme la tête du royaume – ce dernier défini comme un « corps mystique » – dans les monarchies du bas Moyen Âge, devint, après le XVI^e siècle, l'âme de ce « corps mystique ». De cette façon, le rôle politico-idéologique du roi, au moment d'entreprendre les expéditions desquelles surgiront les empires coloniaux, sera central comme agent détenteur de la légitimité d'établir des institutions au-delà de ses terres et de celle de civiliser les peuples.

³³ L'interaction déjà existant entre les Européen chrétiens et d'autres cultures au sein de la dynamique de la conquête en Amérique ou durant les premières rencontres ailleurs ne fut pas considérée par les

le lien entre le religieux et le politique dans cette conception qui considérait le catholicisme dans une perspective planétaire (Castelnau-L'Estoile et. al., 2011, p. 7)³⁴, commença à faire partie du cadre politico-idéologique des entreprises coloniales.

Dans le deuxième niveau analytique, sur le plan de la construction des « savoirs », les auteurs analysent la production de connaissances par les missions catholiques. En effet, dans leur souci d'entreprendre l'évangélisation, les missionnaires furent confrontés à la nécessité de développer un cadre interprétatif qui leur permettrait de se rapprocher des sociétés dans lesquelles ils se plongèrent pour accomplir leur tâche évangélistrice. Ainsi, les « données empiriques », issues du déploiement des missions partout dans le monde, furent insérées et développées à l'intérieur des « savoirs » qui devinrent essentiels dans la naissance du monde moderne. Ces savoirs étaient très divers, citant, entre autres, la théologie, la rhétorique, l'histoire, la cartographie ou la mathématique. Ils jouèrent un rôle clé, comme l'affirme Guillermo Wilde (2011, p. 15), dans la transformation spirituelle et sociale que les missionnaires cherchaient à accomplir sur ces peuples qui ne connaissaient pas le christianisme.

Cela suscita une « curiosité anthropologique » qui devint de plus en plus une « approche anthropologique » à partir de laquelle, affirme Aliocha Maldavsky (2011, p. 41-57), les ordres religieux établirent leurs bases conceptuelles pour accomplir leur

participants du Concile de Trente. Toutefois, les décrets du Concile eurent un premier espace hors du continent européen dans le Nouveau Monde, qui sera expliqué au cours de la thèse.

³⁴ Nous pouvons argumenter, d'un point de vue de l'histoire des idées, que la base théorique de la conception universaliste de la monarchie espagnole émergea des penseurs dits de l'École de Salamanque qui a développé une explication de la relation entre la loi éternelle et la loi naturelle dans la reproduction des sociétés chrétiennes. Même si les penseurs principaux de cette école considéraient que les deux pouvoirs, c'est-à-dire le spirituel et le temporel, préconisaient des domaines différents, les deux avaient la même source : la raison divine (Scattola, 2008, p. 89-93). Selon Miguel Anxo Pena González (2009, p. 41), le Dominicain Francisco de Vitoria, mena plus loin sa pensée, car il fut l'un des premiers penseurs du XVI^e siècle qui réfléchit à la tâche de la théologie, définie comme savoir, au service de l'Église, en tant qu'institution, et d'une monarchie – l'espagnole – qui prendra la défense de l'universalisme du catholicisme.

œuvre missionnaire. Ainsi, les « données empiriques », produites dans la rencontre culturelle suscitée par les missions, servirent à interpréter le cœur des cultures que les missionnaires voulaient, en fin de compte, transformer. Ce faisant, les connaissances issues de l'action missionnaire, à côté d'une sorte de « réflexion conceptuelle » à la suite des premières expériences missionnaires en Amérique et, quelques années plus tard, en Chine et au Japon – les trois premières expériences missionnaires catholiques –, servirent de point de départ pour trouver les outils conceptuels et pratiques qui permettraient le développement de l'œuvre missionnaire sur le terrain.

Cette posture herméneutique parvint au point le plus haut avec la méthode de l'*accomodatio* (adaptation) développée par les Jésuites, durant la deuxième moitié du XVI^e siècle et au début du XVII^e siècle, comme le soulèvent Elisabetta Corsi (Corsi, 2008, p. 34-48) et Pierre-Antoine Fabre (2011, p. 445-447). En effet, la résistance à l'évangélisation ou la nécessité d'adapter l'univers culturel et symbolique catholique aux conditions sociopolitiques, économiques, culturelles, entre autres, des peuples à évangéliser, montrèrent la complexité de la tâche évangélisatrice et, en même temps, les limites auxquelles se trouvaient confrontés les missionnaires dans leur pratique. C'est là que la méthode de l'*accomodatio*, formulée par les Jésuites, proposa un tournant conceptuel et méthodologique pour accomplir l'évangélisation qui, parallèlement, poussa les autres ordres religieux engagés dans les missions, à agir face au défi de la transformation spirituelle des peuples au christianisme.

Ce faisant, comme l'affirme Sergio Botta (Botta, 2013, p. 2-3), les espaces missionnaires, c'est-à-dire les missions en tant que lieu où s'établit l'interaction entre les missionnaires et les peuples à convertir, furent obligés de réadapter constamment cette herméneutique afin d'entamer l'évangélisation. En outre, cela donna la possibilité de construire des scénarios de négociation – d'un point de vue culturel, symbolique ou

sociopolitique, pour ne mentionner que certains des plus importants – entre les sujets impliqués dans ce processus au sein de l’espace missionnaire lui-même.

L’analyse des savoirs mentionnés ci-dessus, qui se lièrent, en plus, au déploiement des missions, a permis d’établir comment un sentier commun fut élaboré à travers la mise en place de la tâche évangélisatrice. Toutefois, il faut remarquer que cette piste fut intégrée autant par les peuples qui faisaient l’objet de l’évangélisation, que par les évangélisateurs qui intégrèrent les savoirs de ces peuples dans une dynamique d’échanges permanents, tout cela fonctionnant dans le cadre du monde colonial. Ce processus présentait deux types de scénarios : le premier, le cadre colonial physique; autrement dit, les systèmes coloniaux; le deuxième, le cadre colonial idéologique, qui était, pour l’essentiel, la mentalité coloniale au moment d’interagir avec des peuples qui ne faisaient pas partie des systèmes coloniaux.

Les missions et la naissance des sociétés coloniales en Amérique

Les études centrées, au sens strict, sur les expériences missionnaires en Amérique ont eu pour but d’approfondir le parcours particulier de ces dernières à travers tout le continent. Il existe, entre les auteurs qui les analysent, des différences significatives concernant les régions analysées – ancrées à l’intérieur des unités politico-administratives qui conditionnèrent leur déploiement –, les approches proposées, ainsi que les méthodologies utilisées. La présence d’un certain nombre d’ordres religieux, après les années 1530, suscita une concurrence entre eux, qui s’inscrivit au sein du processus d’établissement des institutions coloniales. Ainsi, les systèmes coloniaux devaient faire face à ce défi, en raison du rôle central que ces systèmes donnèrent aux missions au moment d’entreprendre les projets coloniaux dans le Nouveau Monde.

Sur la base de ce qui précède, nous pouvons argumenter que ces ouvrages proposent une analyse de la tâche évangélisatrice menée par des individus, les missionnaires, qui jouèrent un double rôle à cette époque. D'une part, ils étaient des personnages errants en raison de leur œuvre missionnaire. D'autre part, ils devaient éventuellement prendre en charge l'administration des âmes dans les paroisses et les missions fondées sur le continent. Cette situation engendra un grand dilemme aussi bien pour les missionnaires que pour les systèmes coloniaux. En effet, ces derniers avaient pour but d'établir un cadre institutionnel qui permettrait, à long terme, d'installer des mécanismes de contrôle sur les territoires et leurs habitants, dans une perspective juridique. Il faut noter que ce contrôle s'exerçait aussi sur l'exploitation des ressources naturelles, premier intérêt des expéditions européennes au-delà de la Méditerranée. Pourtant, la nature errante des missions était difficile à encadrer rapidement. En outre, les mondes social, culturel et symbolique qui se développaient au sein de l'espace juridique colonial déjà en place possédaient une dynamique d'échanges d'une toute autre nature, qui fut un élément central des systèmes coloniaux et de leur architecture institutionnelle.

Cette dynamique, expliquée précédemment, a amplement été analysée par l'historiographie, l'anthropologie, l'archéologie coloniale, ainsi que les études littéraires qui s'intéressent au rapport entre le projet évangélisateur et la construction du monde colonial dans le Nouveau Monde. Nous pouvons affirmer qu'il existe deux grands courants d'analyse à cet égard. Le premier courant centre son intérêt sur la façon dont l'héritage missionnaire du bas Moyen Âge, notamment dans la péninsule ibérique, se connecta au binôme *projet évangélisateur-projet colonisateur* en Amérique. Le deuxième courant aborde le phénomène à partir des expériences missionnaires dans les contours frontaliers des systèmes coloniaux. Ce courant fait appel aux études comparatives afin d'expliquer le rôle des missions dans l'établissement des limites géographiques et culturelles du monde « civilisé » vis-à-vis du monde « sauvage ».

Le premier courant d'analyse fut développé et encouragé par une historiographie dont l'intérêt principal était la compréhension du monde colonial ibérique en Amérique. En effet, les historiographies espagnole et française, dans la perspective des études hispanistes, entreprirent un projet historiographique qui gagna de plus en plus de terrain au sein du monde académique européen. Les recherches développées par Marcel Bataillon (1895-1977) et Robert Ricard (1900-1980), à partir des années 1930³⁵, ont suscité une discussion en profondeur sur la construction des sociétés ibériques et sur celle des sociétés issues des entreprises coloniales ibériques.

Ainsi, l'évangélisation et, par conséquent, les entreprises missionnaires devinrent l'un des axes thématiques centraux de cette historiographie hispaniste. Ces recherches, dont certaines d'entre elles résultent de projets de thèses ou de cours donnés par ces hispanistes dans les universités aussi bien en Europe qu'en Amérique, mirent un accent particulier sur le projet civilisateur des Européens dans le Nouveau Monde à partir du projet de transformation spirituelle des Autochtones. Ainsi, Bataillon et Ricard nous offrent une analyse de cette relation intrinsèque unissant la recherche spirituelle des évangélistes en Amérique à la dynamique de la conquête qui était complètement attachée à la volonté d'insérer le cours de l'histoire de l'humanité comme faisant partie d'un même parcours, intégrée à partir des actions perpétrées par la conquête du Nouveau Monde. Autrement dit, dans la mise en place de ces nouvelles sociétés issues de la conquête-colonisation du Nouveau Monde, les peuples appartiennent, aux yeux des conquistadors et des missionnaires, au même cadre historico-spirituel issu du monde chrétien européen occidental. De cette manière, les Européens voulaient trouver

³⁵ Nous considérons particulièrement les études centrées sur les phénomènes religieux. Dans le cas de Marcel Bataillon, il faut réviser ([1937] 1998) (1967) (2009). Par rapport aux ouvrages de Robert Ricard, nous considérons notamment ([1933] 1986) (1956) et (1958). Nous recommandons les courtes biographies faites par Bénassy-Berling (1996) et Jacques Lafaye (1997) sur le cheminement académique de Robert Ricard et Marcel Bataillon respectivement.

une manière de raconter l’histoire de l’humanité en essayant d’insérer les Autochtones dans leur récit, ce qui, en fin de compte, justifiait leur conversion³⁶.

Nous pouvons affirmer que Pierre Duviols (1971), Jacques Lafaye (1997)³⁷ (2014 [1974]) et Juan Carlos Entensoro Fuchs (2003) ont été les auteurs qui ont poursuivi et développé l’œuvre commencée par Bataillon et Ricard. Duviols fit une analyse d’une grande ampleur autour du projet évangéliste dans la Vice-royauté du Pérou. Effectivement, cet auteur a proposé que l’« extirpation de l’idolâtrie »³⁸ devint le point de départ du processus de la transformation sociale et spirituelle des autochtones, prétendue par les Européens, afin que les premiers puissent « abandonner » la « sauvagerie ».

Cette « nécessité » d’extirper les croyances religieuses des autochtones poussa les missionnaires, affirme Duviols, à proposer un type d’« approche ethnographique » très embryonnaire qui leur permettrait de « disséquer » les cultures autochtones et, de cette manière, de concevoir des stratégies qui donneraient la possibilité de réussir l’adhésion

³⁶ Cette manière de raconter l’histoire de l’humanité, à partir des yeux chrétiens, s’était déjà développée auparavant. Au cours du Moyen-Âge, par exemple, le monde chrétien européen occidental essaya d’insérer les juifs dans l’Histoire à partir de la relation étroite, mais conflictuelle bien entendu, entre le judaïsme et le christianisme. Les Franciscains contribuèrent beaucoup à établir ces récits, car ils discutaient de la validité, voire de la pertinence de considérer la conversion des juifs partant de l’identification de leurs pratiques « idolâtres ». Pour voire cette dynamique entre les juifs et les chrétiens, particulièrement autour du rôle des Franciscains, nous recommandons l’ouvrage collectif édité par Steven McMichael et Susan E. Myers, 2004.

³⁷ Cet ouvrage intitulé *Mesías, cruzadas, utopías: el judeo-cristianismo en las sociedades iberoamericanas* contient un certain nombre de publications réalisées par Lafaye depuis les années 1960.

³⁸ Ce concept fut utilisé par les évangélistes et les colonisateurs du XVI^e siècle comme sentier épistémologique et idéologique. Il se nourrit de la pensée d’Aristote et de Thomas d’Aquin, afin d’expliquer l’origine historique et les valeurs contenues dans les croyances religieuses des Autochtones. Le premier acteur qui développa une explication de la nature des religions autochtones fut le Dominicain Bartolomé de Las Casas (1484-1566). Duviols met en lumière l’importance du concept d’idolâtrie dans le parcours de l’œuvre évangéliste en Amérique. Pourtant, c’est l’ouvrage de Carmen Bernand et Serge Gruzinski (1988), qui analyse en profondeur la trace épistémologique de ce concept depuis le XVI^e siècle.

spirituelle des autochtones (Duviols, 1971, p. 339). Cet auteur souligne que les postulats du Concile de Trente, à travers la réalisation des conciles provinciaux, devinrent finalement le cadre doctrinal sur lequel cette logique d'extirpation et de dissection, adoptée par les évangélisateurs, s'appuya. C'est pourquoi l'Église fut plus active à réaliser des Conciles provinciaux³⁹ qui fortifièrent la relation entre l'évangélisation et la doctrine issue du pontificat. L'arrivée des Jésuites dans les territoires espagnols, à la fin des années 1560, renforça cette perspective.

Ce point, c'est-à-dire le rôle clé des conciles provinciaux, est défendu aussi par Andrés Lira et. al. (2013) dans leur analyse du Concile provincial de la Nouvelle-Espagne, célébré en 1585. Ce dernier fut essentiel pour mettre en pratique les principes doctrinaux de Trente. Selon les auteurs de cet ouvrage, la nature des conciles provinciaux allait plus loin que de reproduire d'une façon mécanique les postulats de Trente. Il existait vraiment un effort d'adaptation des principes de Trente, notamment en ce qui concerne le contrôle des autorités diocésaines sur les membres chargés de l'administration des âmes et de la mise en place des sacrements à la réalité du christianisme américain, aussi bien au moment d'établir l'architecture institutionnelle ecclésiastique elle-même que d'installer le cadre qui devait préciser clairement le type de relation de soutien entre le pouvoir temporel et le pouvoir spirituel.

Pour sa part, Jacques Lafaye, a centré une partie considérable de sa production historiographique sur l'analyse du lien entre la mentalité de la Reconquête chrétienne de la péninsule ibérique et le projet de construction d'une nouvelle société chrétienne dans le Nouveau Monde. Effectivement, Lafaye souligne que l'esprit croisé développé au cours de la Reconquête – dont les hérétiques à convertir ou à persécuter étaient les « maures » et les juifs – incita à une conception agressive, de nature millénariste, du

³⁹ Duviols, en plus, analyse le rôle des Conciles provinciaux célébrés au Pérou dans la deuxième moitié du XVI^e siècle (1551-1552, 1567-1568, 1582-1583 et 1591).

déploiement de l'évangélisation des autochtones en Amérique (1997, p. 47-56) au cours du XVI^e siècle. D'autres auteurs ont amplement suivi cette approche (Barnadas, 1984; Marín Guzmán, 1997, 2006; Morin, 1997), afin d'expliquer le lien idéologique et le résultat sur le terrain de l'esprit de la Reconquête dans le processus de la conquête, de la colonisation et de l'évangélisation en Amérique⁴⁰.

Estenssoro Fuchs, analysant le cas du Pérou, s'interroge sur le processus d'évangélisation entrepris par le catholicisme depuis l'Espagne. Cet auteur souligne non seulement comment les peuples autochtones sont poussés dans un nouveau cadre de reproduction socioreligieuse, mais il essaie d'entrevoir comment ils participèrent activement à ce processus (Estenssoro Fuchs, 2003, p. 10). En d'autres termes, les peuples autochtones cherchèrent à être reconnus dans les nouveaux paramètres de reproduction du système colonial qui commencèrent progressivement à s'établir après l'arrivée des Espagnols au cœur de l'Empire Inca, à la suite de l'effondrement subi par les centres de pouvoir autochtones au Pérou. En ce sens, Estenssoro propose une ligne de recherche directement liée à ce qui a été développé d'abord par Pierre Duviols. Ainsi, l'auteur met l'accent sur le caractère de divers substrats qui sont mis en place dans le Pérou colonial entre les logiques de la puissance coloniale et la survie des structures sociales indigènes (Estenssoro Fuchs, 2003, p. 14). Cela a clairement montré, selon Estenssoro Fuchs, la relation indissoluble entre la conquête et la conversion des « Indiens » comme des composantes d'un même processus. De cette façon, le travail de la hiérarchie ecclésiastique et des ordres religieux devint essentiel dans la mise en œuvre du système colonial.

⁴⁰ L'historiographie plus critique de cette approche propose que l'esprit de la Reconquête fût éphémère comme recours idéologique des conquistadors et de leurs descendants. En revanche, les autres groupes sociaux issus du déploiement des systèmes coloniaux l'utilisèrent amplement pour vilipender d'autres peuples. Pour réviser cette posture historiographique, voir Taboada, 2004.

En dépit de cet esprit évangéliste initial très agressif en Amérique, le déploiement de la tâche missionnaire dû faire face à des défis complexes et d'une grande ampleur. L'interaction, d'une part, entre les institutions politiques et religieuses et, d'autre part, entre ces deux dernières et les Autochtones, présentait une dynamique vraiment conflictuelle. L'un des points principaux qui provoqua ce conflit dès le début, fut de trouver la meilleure méthode pour transmettre la doctrine chrétienne dans les langues autochtones. Cet aspect n'était pas qu'un problème de traduction. Ce défi comprenait d'autres éléments. Quand les évangélistes entreprirent ce processus de « traduction » de la doctrine chrétienne, les peuples autochtones commencèrent parallèlement à résister à l'évangélisation, aussi bien sur le plan matériel que symbolique. Cela eut pour résultat, affirme Éric Roulet (2008, p. 39-45), l'émergence d'une dispute autour de la tâche missionnaire à deux égards. D'un côté, il y a la pertinence de mener des baptêmes massifs chez les Autochtones; de l'autre côté, la possibilité de considérer les « Indiens » comme de possibles candidats à la prêtrise afin qu'ils puissent transmettre la doctrine à leur peuple, ainsi qu'administrer les sacrements.

En raison de la difficulté d'insérer les Autochtones dans le monde chrétien, la dynamique du monde religieux présenta de nouvelles pistes afin d'établir le christianisme dans le Nouveau Monde. C'est là où l'encouragement de cultes autour de figures emblématiques du monde chrétien, telles les différentes dévotions à la Vierge, au Sacré-Cœur et aux saints, commença à jouer un rôle central dans le déploiement des sociétés coloniales. Lafaye analysa amplement ce phénomène, se basant sur le culte à la *Virgen de Guadalupe* en Nouvelle-Espagne, en tant qu'apothéose de la construction d'un cadre politico-spirituel en Amérique. Ces

dévotions et leur culte furent des espaces où convergèrent les luttes matérielles et symboliques entre les groupes sociaux qui faisaient partie des systèmes coloniaux⁴¹.

De cette façon, nous pouvons affirmer, comme le souligne Lafaye (2014 [1974], p. 49), que les Autochtones étaient loin de jouer un rôle secondaire, même d'avoir une attitude passive dans ce processus. Pourtant, les élites européennes et créoles réussirent à établir parallèlement une hiérarchie sociale en se fondant sur la base ethnique, élément qui eut un impact direct sur le monde missionnaire⁴², car l'origine ethnique fut prise en compte, au sein des systèmes coloniaux, au moment de considérer la capacité morale de porter le message évangélique⁴³.

L'ouvrage historiographique de l'Espagnol Pedro Borges Morán (1977) (1992) est considéré comme un important jalon en ce qui concerne les études missionnaires. Ses publications ont donné un tournant significatif à cet égard. Bien qu'il ait commencé ses recherches sur l'œuvre des missionnaires en Amérique dès les années 1950, ce n'était qu'au cours de la décennie de 1970 que ses propositions analytiques ont été amplement acceptées par les chercheurs au-delà de son pays natal. Borges Morán proposa d'examiner le projet missionnaire d'une façon alors très novatrice. Cet auteur,

⁴¹ Cet argument est fortement prôné aussi par Gruzinski, mais en mettant l'accent sur le métissage, plus culturel qu'ethnique, dont la dynamique se développa à partir de résistances, d'échanges, de succès et d'échecs chez les acteurs impliqués. Ainsi, « [...] les métissages [selon Gruzinski] ne sont jamais une panacée, ils expriment des combats jamais gagnés et toujours recommencés » (Gruzinski, 1999, p. 316).

⁴² En considérant le monde colonial espagnol, Bernard Lavallé (2014, p. 157-187) affirme que ce processus encouragea la naissance de l'affirmation identitaire (argument aussi présent chez Lafaye par rapport à l'utilisation des dévotions à cet égard) comme un élément clé de la consolidation des systèmes coloniaux. Concernant le monde missionnaire, Lavallé souligne que ce processus permit au clergé *criollo* de construire la distance sociale et identitaire devant le clergé péninsulaire, aussi bien régulier que diocésain.

⁴³ Allan Greer (2009, p. 131-148) fait une excellente analyse à cet égard, en comparant le cas de la Nouvelle-France avec celui de la Nouvelle-Espagne à propos de la publication, dans cette dernière, en 1724, du récit de l'Iroquoise Catherine Tekakwitha (1656-1680) sous le titre « *La gracia triunfante en la vida de Catharina Tegakovita, india iroquesa* ».

influencé fortement par l'École des Annales française, notamment par le courant d'études centrées sur les mentalités – en vogue à cette époque en France –, avait pour but d'approfondir la transformation spirituelle que les missions provoquèrent aussi bien chez les conquistadors que chez les missionnaires. Cela engendra la nécessité, souligne Borges Morán dans ses ouvrages, de dépasser la logique linéaire et dichotomique *colonisateur-colonisé* pour faire face à l'analyse de l'expérience religieuse au sein du projet évangélisteur et, par conséquent, civilisateur en Amérique, à cause de l'imbrication des deux projets.

Ainsi, ces entreprises missionnaires deviendront un espace d'expérimentation sur les plans politique, social, ainsi qu'économique, en ayant différents branchements, dans lesquels la prétention d'imposer la doctrine catholique joua un rôle central⁴⁴. C'est en cela que les analyses, en ce qui concerne les missions, commencèrent à proposer des approches un peu plus près de l'anthropologie. De cette manière, les chercheurs centrés sur les missions tentèrent d'utiliser cette approche anthropologique pour examiner la conception anthropologique qui était derrière le projet missionnaire⁴⁵, non seulement dans le cas de l'expérience missionnaire en Amérique, mais aussi ailleurs dans le monde.

En effet, les missions devinrent un « laboratoire ethnologique » qui toucha tous les domaines de la reproduction des sociétés issues de l'expansion européenne, notamment

⁴⁴ Nous pouvons aussi trouver ce type d'analyse dans l'ouvrage dirigé par Bernard Grunberg (2007). Ainsi, l'expérimentation institutionnelle européenne – politique et religieuse parallèlement – en Amérique chercha des points de conversion afin de trouver des mécanismes institutionnels et symboliques qui permettraient de mettre ensemble les groupes sociaux dans la hiérarchie construite par les systèmes coloniaux.

⁴⁵ Les chercheurs voulaient éviter de séparer explicitement l'analyse du projet évangélisteur de la conception civilisationnelle que comportait la colonisation européenne. Cette posture était toujours dans les atmosphères sociale et intellectuelle, en raison de la séparation que l'Église catholique faisait constamment entre la « conquête militaire » et la « conquête spirituelle » après les entreprises colombrines.

en Amérique. En ce sens, la dynamique aussi bien collective que subjective développée au sein du projet évangéliste, commença à être analysée différemment. Le défi de comprendre la nature de cet « autre non chrétien », fut considéré par les chercheurs comme le point de départ analytique. Simultanément, ce défi de la compréhension de l'autre fut aussi pris en considération à l'égard des peuples autochtones qui entrèrent dans ce processus non comme acteurs passifs, mais actifs de la dynamique du processus. De cette manière, l'approche anthropologique ou, nous pouvons le soutenir, le rapprochement entre l'historiographie et l'anthropologie a permis d'examiner ce « laboratoire ethnologique » à partir de deux scénarios : 1) La résistance culturelle autochtone vis-à-vis l'acculturation prétendue par les Européens; 2) L'adaptation, voire la négociation symbolique, des uns et des autres face aux nouvelles circonstances historiques.

Ainsi, les ouvrages de Tzvetan Todorov (1982), James Axtell (1985) (1988) et Marshall Sahlins (1985) ouvrirent de nouvelles pistes analytiques pour ce genre d'études. Le point de départ de ce type d'ouvrages fut, comme l'affirme Todorov, « [...] la découverte que le *je* [celui de la modernité] fait de l'*autre* [celui des Autochtones en tant que « sauvages »] » (1982, p. 11). De cette façon, l'altérité devint la catégorie anthropologique par excellence dans la construction de ces nouvelles sociétés dans le Nouveau Monde, dont l'élément central, en faisant appel à l'argument d'Axtell dans son analyse de la tâche évangéliste accomplie par les Jésuites et les Récollets en Amérique du Nord, fut de se poser la question de la validité, d'un point de vue anthropologique, de mener à bien la transformation sociale et spirituelle des Autochtones, afin que ces derniers puissent « sortir » de la « sauvagerie » (Axtell, 1985, p. 53-59). Cet auteur a notamment encouragé l'ethnohistoire comme approche pour analyser la dynamique sociale qui produit de nouvelles sociétés à partir de la rencontre culturelle, particulièrement en Amérique.

Cette nouvelle perspective historico-anthropologique est loin d'avoir été la seule approche au moment d'examiner ce phénomène historique. Simultanément, les études centrées sur les missions ont gagné de l'importance en raison de la célébration du cinquième centenaire de la « découverte de l'Amérique » et de la « rencontre des cultures » dans le Nouveau Monde, qui eut lieu en 1992. Ainsi, les différentes approches proposées dans ce contexte ne firent qu'encourager la discussion autour du rôle des missionnaires dans la conquête, la dynamique entre les Européens et les Autochtones, parmi d'autres thèmes⁴⁶.

Cependant, pour des raisons strictement analytiques, nous proposons que ces ouvrages – certains d'entre eux étant le résultat de colloques ou d'autres types d'activités académiques organisées notamment sous l'égide de programmes de recherche touchant la tâche missionnaire – ont apporté deux aspects fondamentaux pour étudier le projet évangéliste dans le Nouveau Monde. D'une part, les auteurs qui font partie de ces ouvrages ont analysé, sous différents angles, la pratique civilisationnelle des Européens, y compris, bien entendu, la tâche missionnaire. Les auteurs y ont exploré la façon dont les codes culturels furent construits et déployés dans l'interaction avec les Autochtones, ces derniers cherchant des espaces aussi bien symboliques que sociaux qui leur permettraient de faire face au projet civilisationnel européen – aussi bien celui du monde catholique que protestant. D'autre part, il y eut explicitement une volonté de réfléchir au-delà des centres de pouvoirs des systèmes coloniaux, en se plongeant dans les espaces frontaliers de ces systèmes afin de bien établir les endroits où les institutions coloniales devaient fonctionner très différemment.

⁴⁶ La discussion autour des 500 ans de l'arrivée de Christophe Colomb en Amérique donna lieu à des publications qui discutaient les effets sociaux, politiques, économiques, culturels, entre autres, de cette traversée. Pour mieux connaître la sorte de réflexion suscitée à cet égard à ce moment-là, voir Beltrán Moya et. al., 1992, p. 11-37; Dussel, 1992 [1967]; Quesada Camacho, 1993.

Ainsi, les études relatives à la Nouvelle-France (Blackburn, 2000; Greer, 2009; Lemaitre, 2009), au Brésil (De Castelnau-L'Estoile, 2000; 2007), aux expériences missionnaires en général dans des régions marginales des empires coloniaux, y compris dans le monde caribéen (Blanckaert, 1985), ainsi que des analyses qui triangulent l'explication historique avec des approches anthropologiques et archéologiques, particulièrement dans le monde académique anglophone (Gutiérrez, 1991; Clendinnen, 2003; Muldoon, 2004; Galgano, 2005; Lightfoot, 2005; Cushner, 2006; Panich et Schneider, 2014; Jackson, 2015), ont notamment généré trois pistes analytiques de la dynamique du projet évangéliste dans le Nouveau Monde.

Premièrement, ces ouvrages donnent une toute nouvelle perspective pour approfondir les marges des empires coloniaux en Amérique et le rôle central du projet missionnaire. En effet, les études des frontières ont permis de comprendre la mobilité aussi bien physique que culturelle des missions religieuses dans les marges des empires, en devenant notamment comme des pivots de la relation entre les systèmes coloniaux et les Autochtones⁴⁷. Ainsi, ces ouvrages ont mis en lumière que les missions et par conséquent, les missionnaires, jouèrent un rôle paradoxal.

D'une part, les missions façonnèrent le lien institutionnel et idéologique de l'architecture institutionnelle coloniale dans des régions où cette dernière était peu présente encore. En ce sens, les missionnaires, en tant qu'administrateurs exclusifs des missions, avaient deux fonctions. La première était d'évangéliser et éventuellement, d'administrer les âmes; la deuxième était de devenir l'acteur légitimant par excellence le pouvoir colonial. D'autre part, bien que les missions aient prétendu d'emblée que

⁴⁷ Cette approche est soutenue par Panich et Schneider (2014, p. 21) de la manière suivante : « *Missions, in our view, cannot be understood without reference to the broader indigenous landscape and outlying places that surrounded, contextualized, and constantly shaped them* ». (Traduction libre : « Les missions, à notre avis, ne peuvent pas être comprises sans faire la référence au paysage autochtone plus large et aux lieux périphériques qui les entouraient, contextualisaient et les façonnaient constamment »).

l'évangélisation était l'un des axes principaux qui donnaient la possibilité aux Autochtones d'arriver à la « civilité », la faiblesse institutionnelle du pouvoir colonial ne permettait aux missionnaires qu'un contrôle limité des peuples autochtones. Pour cette raison, les missionnaires se considèrent, eux-mêmes, comme « protecteurs », voire « gardiens » de la dynamique culturelle autochtone au sein des missions. Ainsi, les Autochtones purent y « défendre » leurs pratiques culturelles en développant un processus simultané d'adaptation et d'adoption⁴⁸ au milieu de l'acculturation entreprise par les systèmes coloniaux.

Deuxièmement, la triangulation entre l'histoire, l'anthropologie et l'archéologie pour analyser la dynamique du monde missionnaire en Amérique a connu un saut qualitatif quant à l'étude des missions dans les régions frontalières des empires. Les auteurs ont proposé une approche fondée sur une analyse *synchronique-diachronique* du phénomène. Cela a permis de voir que l'établissement des sociétés en Amérique issues de l'interaction entre les Européens, les Autochtones, les métis et les Africains provoqua des tournants d'une grande ampleur dans la dynamique interne du projet missionnaire, car les missions devinrent parallèlement des espaces d'expérimentation sociale, dans la perspective coloniale – par exemple, chez les esclaves dans les Îles Vierges danoises (Blanckaert, 1985, p. 125-173) –, et de conservation culturelle, du point de vue des peuples autochtones, particulièrement dans les marges de l'empire espagnol (Panich et Schneider, 2014, notamment les chapitres deux, trois et quatre).

C'est pourquoi l'analyse des espaces géographiques où les missions s'installèrent et leur transformation à travers le temps, a donné la possibilité de reconstruire la dynamique socioculturelle à l'intérieur des missions⁴⁹. Ainsi, on a pu constater que le

⁴⁸ La posture de l'adaptation et de l'adoption des Autochtones à la suite de l'arrivée des Européens est proposée par Axtell (1988, p. 48-57).

⁴⁹ Un élément à souligner de ces recherches à l'égard des marges des empires, est que le défi de la sédentarisation des Autochtones devint un souci central des institutions coloniales. Ainsi, les

projet évangéliste reproduit au sein des missions joua, sans le vouloir au départ, un rôle médiateur entre le déploiement des institutions coloniales et la reproduction de scénarios socioculturels dans lesquels les cultures autochtones, africaines et métisses purent se reproduire ou se renouveler.

Finalement, la triade analytique *colonialisme-missions-peuples autochtones* a renforcé, notamment dans le monde académique anglo-saxon, l'usage de l'approche ethnohistorique afin de comprendre les diverses nuances que la tâche missionnaire eut en tant que partie prenante du processus civilisationnel entrepris par les systèmes coloniaux dans le Nouveau Monde. En ce sens, ces études, à partir d'un usage systématique du concept d'agentivité⁵⁰, soulèvent que les acteurs impliqués dans le projet *évangéliste-civilisateur* engendrèrent des cadres de conflit et de négociation sur divers plans – politique, social, symbolique, même économique – dans lesquels se développèrent des espaces d'échanges matériels, symboliques et religieux.

Ainsi, les missions, même si elles ne perdirent jamais leur caractère premier, celui d'accomplir l'acculturation des Autochtones, devinrent un scénario permanent de reproduction – dans un contexte de lutte matérielle et symbolique des cultures autochtones. Selon Estenssoro Fuchs, cette dynamique se développait dans un contexte où le cadre institutionnel colonial, qui définissait en dernière instance d'où venait l'autorité, aussi bien temporelle que spirituelle, était le cœur de la lutte entre les

missionnaires devaient insérer ce dilemme comme partie prenante de leur tâche. Pour approfondir cet aspect, voir notamment Galgano, 2005, p. 1-10 et Lightfoot, 2005, p. 1-29. Concernant les transformations autour de la sédentarisation des Autochtones à partir de la dynamique démographique, y compris notamment les conséquences des maladies menées par les Européens, voir Jackson, 2015, p. 1-10, Gutiérrez, 1991, chapitres un et deux.

⁵⁰ Panich et Schneider définissent l'« agentivité autochtone » – ils utilisent le concept « *native agency* » – comme des actions intéressées faites par des individus et des groupes sociaux issues de leurs valeurs culturelles médiatisées par les changements constants, qui deviennent des opportunités pour maintenir ou s'adapter aux nouveaux cadres sociaux (Panich et Schneider, 2014, p. 7).

différents acteurs qui fonctionnaient dans cette nouvelle société dans le Nouveau Monde (Estenssoro Fuchs, 2003, p. 97). Estenssoro Fuchs signale, en plus, que la logique de la reproduction du système arrivait finalement à établir qui devait soutenir, sur le plan économique, les institutions. De cette manière, souligne-t-il, le lien entre le processus de la conversion et le soutien économique pour le faire, pouvait se justifier. Il considère le cas de la mise en place de la mita, un système de travail obligatoire, d'origine autochtone, utilisé par les Espagnols dans la région andine, pour insérer les « Indiens » dans la logique d'exploitation prétendue par les conquistadors en échange de l'évangélisation que ces derniers devaient soutenir économiquement. Dans le Royaume du Guatemala, nous l'expliquerons à partir du quatrième chapitre, l'*encomienda* fut le système d'exploitation économique le plus utilisé à cet égard.

Le franciscanisme et les missions en Amérique : l'« expérimentation missionnaire » franciscaine au sein du monde colonial

Les Franciscains jouèrent un rôle clé au cours du processus évangélisateur dans le Nouveau Monde. Avec les Dominicains, ils partagent la particularité d'y avoir vécu deux périodes vraiment différentes du déroulement de l'évangélisation. La première période fut le début lui-même de la tâche évangélisatrice massive entreprise au nom de l'Église et de la couronne espagnole – les Dominicains étant ceux qui la commencèrent dans l'île Hispaniola en 1510, et les Franciscains en Nouvelle-Espagne en 1524 – au cours de la première étape de la conquête. La deuxième période fut, après les querelles entre les conquistadors et la couronne, en plus des défis auxquels les missionnaires firent face en raison des résultats dissemblables des conversions massives menées, le tournant de la logique institutionnelle de la couronne à la suite de la mise en place du Patronage royal développé par le roi Philippe II. Cette dernière action était accompagnée de la prétention d'imposer les principes du Concile de Trente, ainsi que l'arrivée de la Compagnie de Jésus dans les territoires espagnols dans le Nouveau

Monde – celle-ci ayant une forte incidence par rapport à la mise en place des missions –, au cours des années 1560. En considérant ce qui précède, comment la tâche missionnaire franciscaine en Amérique a-t-elle été analysée ?

Au moment d'arriver dans le Nouveau Monde, les Frères mineurs apportaient une dynamique interne qui reposait sur deux composantes. D'un côté, la défense de la pauvreté comme la plus grande valeur pratiquée par l'ordre franciscain – avec toutes les répercussions que cela impliquait à l'égard de la relation entre les mondes spirituel et terrestre⁵¹ – et de l'autre, la prétention d'accomplir la transformation spirituelle des Autochtones. Ces deux composantes furent toujours sous tension constante dans l'expérience missionnaire franciscaine en Amérique.

En outre, le rôle central des Franciscains dans l'évangélisation en Amérique a commencé à susciter l'intérêt des chercheurs centrés sur la transformation religieuse envisagée par le christianisme partout dans le continent américain. En effet, en raison de la présence des Frères mineurs presque dans l'ensemble des juridictions des systèmes coloniaux espagnol et portugais et, à un degré moindre, français, les études ont proposé, sous différents angles analytiques, une analyse en profondeur autour des actions amorcées par les Franciscains et les autres ordres religieux impliqués dans le processus d'évangélisation.

En effet, l'analyse des entreprises missionnaires dans le Nouveau Monde, entre les XVI^e et XVIII^e siècles, a mis un accent particulier sur l'expérience du système espagnol. Toutefois, depuis les années 1980, résultant de la rénovation vécue par les études missionnaires, les analyses des missions déployées par les Frères mineurs, dans

⁵¹ Pour approfondir les enjeux entourant le changement subi par l'ordre de Frères mineurs à l'égard de la conception de la pauvreté, notamment sur les plans institutionnel et économique, à partir du cas des Franciscains en France entre les XVI^e et XVIII^e siècles, voir Henryot 2012.

leurs différents courants, ont transcendé les espaces centraux du système espagnol, atteignant d'autres régions géographiques en Amérique qui faisaient partie des territoires des couronnes espagnole, portugaise et française. Ce faisant, pour des raisons strictement analytiques, nous examinons la littérature qui étudie les missions franciscaines dans le Nouveau Monde en la regroupant selon deux critères. Le premier sera le type d'analyse qui a été réalisée du concept missionnaire franciscain en Amérique. Le deuxième sera la manière dont cette littérature, centrée sur les Frères mineurs, a examiné la dynamique de la triade *missions franciscaines-peuples autochtones-pouvoir temporel*.

Concernant le concept de mission chez les Franciscains, l'historiographie a soulevé que les Frères mineurs ont eu, au moment d'entreprendre la tâche évangélisatrice au cours du XVI^e siècle, le défi de rendre compatible leur concept de pauvreté, issu de la pensée et de la pratique chrétienne de François d'Assise, avec la transformation morale de l'humanité qui, dans le Nouveau Monde, présentait une nouvelle opportunité de s'accomplir. En effet, il existait, chez les Franciscains, une expectative théologique et eschatologique qui marqua profondément la façon dont ils essayèrent de mener leur action missionnaire en Amérique.

C'est l'un des phénomènes que l'historiographie a analysés en profondeur, notamment partant de la recherche de John L. Phelan (1970 [1956]), dans laquelle il aborde l'œuvre missionnaire franciscaine dans le Nouveau Monde⁵². Cet auteur a reconstruit le parcours du projet évangélisateur franciscain au cours du XVI^e siècle. Il affirme que ce projet avait un fort accent médiéval, à partir de l'expérience vécue en Europe par les Franciscains et particulièrement dans la péninsule ibérique, au moment d'entamer la

⁵² Il étudia amplement l'hispanisation, en tant que transformation sociale et culturelle, déployée par la couronne espagnole dans ses territoires d'outre-mer. Nous recommandons l'ouvrage centré sur les Franciscains, notamment (2010 [1959]) (1967).

transformation spirituelle des juifs et des musulmans. Ainsi, les Frères mineurs déploieront leur mission sur le continent américain dans une perspective millénariste fondée sur « [...] *the Apocalypse and the sanctification of poverty* »⁵³ (Phelan, 1970 [1956], p. 1).

Ce faisant, l'œuvre missionnaire, notamment celle des Franciscains, entra dans un contexte dans lequel la mise en place d'une société chrétienne était considérée comme le cœur de la tâche évangélisatrice en Amérique. Selon cette posture, cela permettrait le renouvellement de l'Église, cette dernière étant considérée comme la plus haute expression des ordres spirituel et terrestre. Ainsi, les missionnaires seraient une espèce d'agents de la « vraie religion », c'est-à-dire celle des chrétiens, par lesquels l'humanité pourrait se sauver, l'évangélisation des autochtones étant la première action pour arriver à ce renouvellement⁵⁴. Phelan souligne que les Franciscains avaient d'emblée, en raison de cet esprit millénariste, une certaine attitude ambiguë à l'égard du pouvoir colonial – espagnol – qui commençait à s'établir dans le Nouveau Monde.

Ce pouvoir colonial, même s'il faisait partie des institutions qui soutenaient les missions sur les plans économique et idéologique, était simultanément vu comme une source matérielle pour les Frères mineurs au moment de mener la transformation spirituelle des autochtones dès le règne de Philippe II (1556-1598). Cela fut évident, affirme Phelan, quand la couronne voulut installer le système du *repartimiento*⁵⁵, ce

⁵³ Traduction libre : « [...] L'apocalypse et la sanctification de la pauvreté ».

⁵⁴ Cet argument est aussi présent chez Lafaye (2014 [1974]) (1997) au moment d'analyser les Franciscains.

⁵⁵ Il s'agit de la « partition » ou de la « distribution » des Autochtones qui devaient travailler pour les Espagnols et les autorités séculières – pour des travaux publics – en échange d'une petite rémunération, bien que ce système se basa sur la modalité du travail forcé. Les Autochtones travaillaient mensuellement pour une durée déterminée dans les champs ou dans les mines appartenant aux Espagnols. Pour une explication du *repartimiento* dans l'ensemble du système de travail déployé par la couronne espagnole, à partir du cas des hautes-terres du Guatemala, on recommande Lovell, 2005 [1985], p. 104-107. Il ne faut pas confondre ce système avec celui de l'*encomienda*, ce dernier l'ayant précédé historiquement.

dernier étant fortement critiqué, entre autres, par le Franciscain Jerónimo de Mendieta (1525-1604) dans son ouvrage *Historia Eclesiástica Indiana* (1597), puisqu'il le considérait comme « [...] *un-Christian, unjust and unnecessary* »⁵⁶ (Phelan, 1970 [1956], p. 98).

Cette attitude ambiguë des Franciscains face au système colonial fut un élément considéré de plus en plus nécessaire à approfondir par l'historiographie qui se centra sur l'œuvre missionnaire franciscaine en Amérique. Même s'il existait une publication qui précédait celle de Phelan, publiée par l'historien Howard Cline (1954), laquelle allait déjà sur cette voie analytique – en examinant particulièrement les missions franciscaines au Chili –, ce ne serait qu'après la diffusion de l'ouvrage de Phelan⁵⁷ que l'historiographie hispaniste se plongerait dans l'analyse des missions franciscaines et du pouvoir colonial. Cette historiographie mettra en lumière la façon dont la relation entre les deux provoqua à la fois un renouvellement et un défi à la mise en pratique de l'idéal franciscain au sein de leur tâche missionnaire. Nous pouvons voir cette analyse, notamment, dans les ouvrages de José María Kobayashi (1985 [1974]), Louis Necker (1979), Inga Clendinnen (1982), Joseph H. Green (1998), Steven Turley (2009), Alejandro Enríquez (2010) et Sergio Botta (2011).

Cette littérature permet de souligner que les Franciscains en Amérique, les courants des observants⁵⁸, des Capucins et des Récollets étant responsables de la tâche missionnaire

Les deux systèmes continuèrent à fonctionner au sein du système colonial espagnol au cours des XVII^e et XVIII^e siècles. Les *encomiendas* furent supprimées en 1791 et les *repartimientos* au cours du XIX^e siècle. Pour une définition du système d'*encomiendas*, voir la note no. 12.

⁵⁶ Traduction libre : « [...] non chrétien, injuste et non nécessaire ».

⁵⁷ La première traduction du livre de Phelan en espagnol fut réalisée au Mexique, en 1972.

⁵⁸ Le courant Conventuel franciscain n'eut pas un rôle central au cours de la conquête de l'Amérique. Même, celui-ci fut supprimé du Royaume d'Espagne en 1567, pendant le règne de Philippe II (1556-1598). Les Conventuels étaient partisans du maintien des prérogatives – les « *fueros* » – des corporations et des royaumes appartenant à la monarchie. Les Observants, en revanche, étaient clairement favorables à la centralisation prétendue par les Castillans qui entourait la monarchie Habsbourg, notamment durant

chez les Frères mineurs, entrèrent dans un processus dans lequel ils devaient implanter les idéaux franciscains à travers les entreprises évangélisatrices. Effectivement, l'impact de la rencontre culturelle avec les « Indiens » les poussa à penser à la « nécessité » d'établir un cadre qui donnerait les fondements aussi bien sociaux que spirituels, afin d'incorporer les peuples américains au monde civilisé. Ainsi, les Autochtones étaient dans des conditions morales « appropriées » pour acquérir les principes essentiels pour cohabiter au sein de la hiérarchie sociale ce qui, finalement, leur permettait de rechercher le salut. José María Kobayashi (1985 [1974], p. 188) souligne précisément que cette logique de penser l'acculturation des autochtones faisait partie de la conception de l'éducation chez les Franciscains dans les premières décennies en Nouvelle-Espagne, cette dernière étant le premier « laboratoire missionnaire » des Frères mineurs en Amérique.

Toutefois, la résistance autochtone suscita, selon Alejandro Enríquez (2010, p. 9), surtout depuis la deuxième partie du XVI^e siècle, ce que les études postcoloniales nommèrent l'« anxiété coloniale » chez les missionnaires⁵⁹. En effet, les Franciscains avaient la prétention de « négocier » avec le pouvoir colonial afin d'accomplir leur tâche évangélisatrice. Mais, en même temps, ils cherchèrent à établir une certaine limite aux institutions coloniales au cours du déploiement des entreprises missionnaires. Ainsi, la dynamique des missions franciscaines se trouva toujours dans le dilemme de résoudre la relation entre ces trois acteurs, en provoquant de plus en plus d'actions chez

le règne de Philippe II. Pour approfondir le processus de la suppression des Conventuels en Espagne, nous recommandons Fernández-Gallardo Jiménez, 2005, p. 459-479.

⁵⁹ Enríquez définit l'« anxiété coloniale » comme celle qui est « [...] *produced by the perception that the Other constitutes a threat to one's self-both to one's physical well-being and to the truths upon which one asserts one's authority* ». Traduction libre : « [...] produite par la perception que l'autre constitue une menace envers notre bienfait physique et les vérités à partir desquelles nous soutenons l'autorité ». Enríquez soutient son analyse à partir des approches issues des recherches de Walter Mignolo, d'Aníbal Quijano et d'Edward Said, en y ajoutant aussi celle de Michel Foucault. L'anxiété coloniale n'est pas exclusive aux missionnaires, mais Enríquez fait appel à celle-ci pour analyser les récits franciscains à l'égard de la conquête du Yucatán, où ils jouèrent un rôle central dans l'évangélisation des Mayas.

les Franciscains, ce qui les menait à une tension interne au moment de mettre en place leur projet évangéliste, car le regard millénariste avec lequel ils arrivèrent en Amérique marquait abondamment l'esprit missionnaire franciscain à ce moment-là⁶⁰.

C'est pourquoi les Frères mineurs, comme le met en relief Louis Necker dans son analyse des réductions franciscaines au Paraguay (1979, p. 154-158), essayèrent de trouver des solutions plus pratiques aux défis que les missions provoquaient à leurs idéaux franciscains. Ainsi, au cours des premières réductions fondées chez les Guaranis – *grosso modo* au cours des années 1580-1610 –, les Franciscains cherchèrent à établir une logique socio-économique qui aboutit à lier la logique de l'ordre franciscain à la dynamique sociale des autochtones. De cette manière, les réductions, avec l'aide du système colonial, éviteraient la dispersion et l'exploitation des peuples autochtones en dehors des réductions, en déployant à l'intérieur de celles-ci une logique communautaire que suivra presque à la lettre, affirme Necker (1979, p. 193-194), le cœur de la pratique de la pauvreté chez les Franciscains⁶¹.

Dans le Royaume du Guatemala, ce phénomène s'est articulé selon d'autres dynamiques. Dans la province du Guatemala, signale Joseph H. Green, les Frères mineurs devaient faire face à la concurrence missionnaire, surtout avec les

⁶⁰ Steven Turley analyse ce phénomène à partir de l'impact du déploiement des missions en Amérique et de la relation conflictuelle des Franciscains au pouvoir colonial en Nouvelle-Espagne. En raison du relâchement moral de plusieurs Frères mineurs, ces derniers commencèrent à proposer une espèce de réforme afin d'éviter ce problème. La relaxation morale se produisait, selon les autorités franciscaines en Nouvelle-Espagne, particulièrement à cause de la difficulté de concilier leur tâche évangéliste et la pression d'administrer les paroisses, ces dernières étant un défi moral, ainsi qu'économique et politique (Turley, 2009, p. 248-263).

⁶¹ Pourtant, cela permettra aux Franciscains, souligne Necker, d'utiliser d'une manière discrétionnaire la production développée au sein des réductions. Cet auteur voit la même attitude chez les Jésuites. Selon lui, la différence entre les deux ordres fut que les membres de la Compagnie de Jésus voulaient éviter tout type d'ingérence, voire même d'interférence du pouvoir colonial. Pour une analyse en profondeur des réductions jésuites en Amérique du Sud, notamment au Pérou, en Bolivie –le Haut-Pérou colonial – et au Paraguay, nous recommandons Cushner, 2006, p. 79-127; Coello de la Rosa, 2007.

Dominicains. À partir de ce contexte, les Franciscains cherchèrent, du moins au cours du XVI^e siècle, une alliance avec les *encomenderos*, et non avec les autorités séculières, car ces dernières avaient une alliance avec les Dominicains, au moment de déployer le réseau missionnaire (Green, 1998, p. 52-53). Les Franciscains considéraient toujours nécessaire, peu importe le contexte, d'établir un type de lien avec quelque autorité en dehors de leur hiérarchie. Cet argument avait déjà été proposé par Adrian van Oss (1984) qui, lorsqu'il compare les paroisses administrées par les ordres mendiants et le clergé séculier – il analyse le diocèse du Guatemala au cours de la période coloniale – signale que les ordres religieux jouèrent leur rôle évangéliste avec trois sources possibles de soutien : 1) les prérogatives données par le Patronage royal, 2) des alliances avec le pouvoir séculier ou les *encomenderos* et 3) l'appropriation du travail des Autochtones. Selon lui, cette dernière source fut le principal soutien des ordres mendiants (van Oss, 1984, p. 100).

Cette manière d'étudier les missions des franciscains dans le Nouveau Monde ouvrit des nouvelles pistes analytiques concernant le déploiement de leur réseau missionnaire, ayant comme axe explicatif la triade *peuples autochtones-missions franciscaines-systèmes coloniaux*. En outre, la position des missions franciscaines au centre de cette triade n'est en rien d'arbitraire. Au contraire, la nécessité de chercher, pour le projet évangéliste, le soutien sur le plan matériel – y compris la logistique, le militaire et l'économique –, poussa de plus en plus les Frères mineurs à être liés au pouvoir politique colonial et à sa prétention à justifier les missions comme projet civilisateur issu des monarchies.

En considérant ce qui précède, nous pouvons affirmer que les missions franciscaines devinrent l'un des espaces aussi bien physique qu'idéologique par excellence où les peuples autochtones et l'architecture institutionnelle coloniale essayèrent de négocier et de se confronter entre eux. À partir de cette condition, les auteurs centrés sur la

recherche de la logique des missions franciscaines en Amérique ont explicitement évité de séparer l'analyse des missions des Frères mineurs de la dynamique interne des empires coloniaux. En ce sens, ces auteurs, se fondant sur diverses approches et sur l'analyse de différentes régions des empires coloniaux – catholiques, bien entendu –, ont pris la triade mentionnée précédemment comme leur point de départ analytique de la tâche évangélisatrice franciscaine. Pour mieux comprendre cette tâche évangélisatrice, deux éléments ont été considérés comme des clés.

Le premier élément a été la manière dont les missions s'ancrèrent dans le projet civilisateur et leur « efficacité » à l'égard de la transformation, aussi bien sociale que spirituelle, des Autochtones. Le deuxième élément est, en tenant compte du lien entre le pouvoir colonial et le pouvoir ecclésiastique, de tracer la transformation dans les optiques politique et théologique au sein du franciscanisme à partir de leur interaction avec les Autochtones tout au long du continent américain. Ce faisant, nous proposons que les *Actas del III Congreso sobre los franciscanos en el Nuevo Mundo (siglo XVII)* (1991)⁶², ainsi que les ouvrages d'Antolín Abad Pérez (1992), de Franklin Alvarado (1996), d'Andrea Daher (2002), de James A. Sandos (2004), de Maria F. Wade (2008), de Michael Gueno (2010), de David Rex Galindo (2010), de Caroline Galland (2012), d'Adriana Álvarez Sánchez (2014), de Juan Carlos Solórzano Fonseca (1997; 2014), de Zulmira C. Santos (2016) et de Federico Palomo (2016), ont approfondi l'étude des missions franciscaines en prenant en considération les deux éléments signalés ci-dessus.

En effet, ces ouvrages ont remarqué qu'il existe un paradoxe dans le déploiement des missions franciscaines partout sur le continent américain. Le zèle religieux entraînait

⁶² L'ordre franciscain organisa quelques congrès au cours des années 1980 afin d'analyser l'œuvre missionnaire des Frères mineurs en Amérique. Nous avons pu accéder au troisième Congrès célébré, en 1989, au couvent de *La Rábida*, à Palos de la Frontera. Malheureusement, il a été impossible d'avoir accès aux publications des deux premiers congrès organisés par l'ordre.

une obsession chez les Franciscains pour rendre compatible leur tâche centrale, la transformation spirituelle des Autochtones, avec la transformation des mœurs de ces derniers.

Ainsi, quand les Frères mineurs purent pénétrer dans les noyaux des peuples autochtones, atteignant une espèce de *modus vivendi* conflictuel avec eux, cela eut pour résultat, à long terme, de rendre possible l'introduction de la doctrine catholique auprès des Autochtones, grâce à l'existence d'un cadre social précédant l'arrivée des ordres religieux. Cependant, parallèlement, cela fit en sorte que les Franciscains recoururent aux composantes sociopolitiques des peuples autochtones qui fonctionnaient à l'intérieur des missions. En ce sens, les missionnaires, sans jamais « diluer » leur autorité, durent faire appel aux éléments qui ne faisaient pas partie de la doctrine catholique ou de la logique sociopolitique que les institutions coloniales – séculières et ecclésiastiques – cherchaient à y implanter. Ce phénomène se produisit constamment dans les expériences missionnaires en dehors du cœur des systèmes coloniaux, particulièrement en Californie (Sandos, 2004, p. 154-184) et au Nouveau-Mexique (Gueno, 2010, particulièrement chapitre quatre).

Cela est dû au fait que les Frères mineurs cherchèrent à prendre une position de médiateurs, sans être neutres, bien entendu, en raison de leur intérêt d'insérer les Autochtones au mode de vie « civilisé ». Ainsi, au moment de construire les premiers liens avec les peuples autochtones qui étaient particulièrement loin des centres de pouvoirs coloniaux, comme l'analyse Maria F. Wade dans les missions franciscaines au Texas, la tâche missionnaire vivait une espèce de va-et-vient, puisque les missionnaires étaient conscients du besoin de trouver un élément « hors de la dynamique missionnaire » : les routes de commerce, les centres de commerces eux-

mêmes, les alliances politiques, entre autres, pour commencer à établir les premières « bases » missionnaires⁶³.

Parallèlement, les Franciscains, devant la diversité ethnique résultant de l'implantation des systèmes coloniaux en Amérique, particulièrement ceux des Espagnols et des Portugais, cherchèrent à trouver des manières d'introduire tous les groupes sociaux au sein de la pratique missionnaire franciscaine. De cette façon, les esclaves (Azopardo, *Actas del III^{er} Congreso Internacional sobre los Franciscanos en el Nuevo Mundo: siglo XVII*, 1991, p. 593-617), par exemple, devinrent une des populations à considérer par les Frères mineurs pour mettre en œuvre l'évangélisation, ajoutant la nécessité de les mener au mode de vie « civilisé ». En ce sens, les Franciscains, comme le démontre Abad Pérez (1992, p. 29-30), arrivèrent en Amérique avec un « [...] *espíritu renovado y observante, su sentido fraterno y un ideal: ganarlos para Cristo* »⁶⁴.

Dans ces conditions, les Franciscains adoptèrent diverses stratégies afin que le pouvoir colonial, soit sur les plans politique, économique ou militaire, puisse contrôler les Autochtones. Par conséquent, les Frères mineurs mirent en œuvre leur projet missionnaire. En ce sens, si le lien entre les Franciscains et le pouvoir colonial était plus étroit, les possibilités de soutenir les entreprises missionnaires, au-delà des centres de pouvoir coloniaux, s'accroissaient. Cependant, cela eut pour conséquence que les empires coloniaux en Amérique, en raison du renforcement du contrôle des territoires,

⁶³ Wade observe cette dynamique chez les Franciscains au Texas. Ils essayèrent d'y réduire quelques peuples qui étaient principalement chasseurs-cueilleurs au début de leur présence. Donc, quand ils purent finalement introduire quelques-uns à l'intérieur des villages protégés par des murs, ils encouragèrent le système colonial à y insérer une défense militaire. Dans le cas du Texas, la « défense » fut organisée afin d'éviter les raids des Apaches, en devenant toutes les missions des villages fortifiés (Wade, 2008, p. 115 et 127). Après cette entrée dans la dynamique régionale du Texas, les missions commencèrent à être un élément permanent du tissu social ainsi qu'une partie constante du paysage géographique.

⁶⁴ Traduction libre : « [...] esprit renouvelé et observant, leur sentiment fraternel [celui des franciscains] et un idéal : les gagner pour Christ ».

considèrent les missions à la fois comme un premier pas pour l'expansion territoriale et comme une source potentielle de conflits avec d'autres systèmes coloniaux.

Ainsi, les missions religieuses faisaient partie d'un scénario toujours instable qui avait des effets directs sur le déploiement du projet évangélisateur. Les Capucins français au Brésil, au début du XVII^e siècle, comme l'analyse Andrea Daher, constituent un exemple de ce phénomène. Le projet français, qui cherchait à lier leur colonie de Maragnan avec le peuple Tupinamba⁶⁵, recourut à une entente avec ces derniers afin d'exploiter le commerce du bois. Dans ce contexte, les missions capucines furent considérées essentielles pour arriver à cette entente, en évitant une confrontation militaire avec les Tupinambas.

Toutefois, les Portugais, afin de défendre leur territoire colonial, entreprirent une stratégie militaire vraiment agressive, toujours appuyée par les Jésuites⁶⁶, ces derniers alliés clés de la couronne portugaise dans toutes les colonies portugaises, fit échouer le projet colonisateur-évangélisateur des Français. Ainsi, les Français ne purent protéger leur commerce de bois et les Capucins leurs missions au Brésil (Daher, 2002, p. 128-145 et 282-297)⁶⁷.

⁶⁵ Ce peuple habitait dans l'État actuel de Bahia, au Brésil.

⁶⁶ Les Jésuites, affirme Daher (2002), critiquaient les Français pour faire une espèce de « métissage culturel » avec les Tupinambas afin de renforcer leur projet colonisateur. Cette critique avait pour intention de discréditer ce projet et justifier l'action militaire des Portugais.

⁶⁷ Les Récollets, par contre, dans le déploiement de leurs missions en Nouvelle-France, furent plus agressifs au moment de préconiser l'action coloniale française en Amérique du Nord. C'est pourquoi, propose Caroline Galland (2012, p. 277-330), ils purent y soutenir les projets missionnaires après leur retour en Nouvelle-France en 1675 et au cours du XVIII^e siècle. La politique coloniale en Nouvelle-France, à ce moment-là, était plus claire quant à la « nécessité » de la francisation pour accomplir leur objectif. Les Récollets prirent cette posture, souligne Galland, afin de renforcer leur projet évangélisateur en Amérique du Nord.

Dans le cas du Royaume du Guatemala, l'analyse des missions franciscaines s'est essentiellement focalisée sur le lien entre les expéditions politico-militaires et les entreprises évangélisatrices vers les régions les plus éloignées des centres politiques du Royaume. Ainsi, García Añoveros (Actas del III^{er} Congreso Internacional sobre los Franciscanos en el Nuevo Mundo: siglo XVII, 1991), Alvarado Quesada (1996) et Solórzano Fonseca (1997; 2014) voient que la logique suivie par les Espagnols, qui fut d'essayer de créer des liens stables avec les peuples autochtones afin de les mener à la « civilité », eut pour conséquence immédiate une dynamique crispée entre les deux en raison de la prétention des Européens à provoquer la transformation sociopolitique ainsi que culturelle des Autochtones.

En outre, affirme Solórzano, au moment d'établir un certain équilibre avec les peuples autochtones déjà *pacificados*, cela donna lieu à de nouvelles incursions, à la fin du XVII^e siècle, en essayant aussi d'y établir des membres des castes⁶⁸ (1997, 2014, p. 101) afin d'installer⁶⁹ une présence sur certaines régions où le système colonial avait une présence minimale ou même inexistante. Ce phénomène provoqua une tension constante entre les Autochtones et les Espagnols, ce qui amena ces derniers, à partir de leur mentalité de conquistadors, à considérer l'action politico-militaire comme la voie principale pour atteindre le contrôle des peuples autochtones.

⁶⁸ Le concept de castes, au début de la conquête de l'Amérique, faisait référence au lignage. C'est au cours du XVIII^e siècle que le terme a commencé à s'utiliser pour faire une description socioraciale des habitants du continent, soit dans l'Amérique espagnole ou portugaise. Toutefois, son usage ne fut pas systématique partout dans l'empire espagnol américain. Au milieu du XX^e siècle, les historiens Ángel Rosenblat (1945) et Gonzalo Aguirre Beltrán (1946) ont proposé l'utilisation de ce concept pour expliquer la hiérarchie sociale coloniale en Amérique espagnole. Pourtant, cela a été critiqué fortement au sein des sciences humaines, ce concept étant considéré très limité pour comprendre la dynamique de l'édifice social colonial. Pour une discussion de l'usage de castes en Amérique espagnole, nous recommandons Rappaport, 2015, 9-26.

⁶⁹ Les missions furent entreprises d'abord par les branches des Observants, et plus tard par les les Récollets.

Cette condition fit réfléchir les Franciscains, souligne Franklin Alvarado, autour des méthodes à suivre pour mener à bien l'évangélisation. Ce dernier auteur signale qu'il y eut trois types de moyens utilisés par les Franciscains. Le premier moyen fut celui qui chercha une évangélisation « pacifique sans l'utilisation d'armes ». Le deuxième moyen fut de recourir à une christianisation des Autochtones de manière « pacifique avec l'emploi d'armes ». Finalement, le troisième fut de faire appel à la « violence justifiée » au moment d'entreprendre les missions (Alvarado, 1996, p. 204)⁷⁰.

Toutefois, ces ouvrages centrés sur l'expérience missionnaire franciscaine dans le Royaume du Guatemala n'ont pas essayé d'expliquer la dynamique du franciscanisme dans l'ensemble du Royaume. En effet, ces textes ont reconstruit diverses facettes du projet missionnaire franciscain autour des frontières coloniales sans arriver à une réflexion sur l'œuvre missionnaire franciscaine en tant que vision du monde.

En outre, l'interaction vécue par les Frères mineurs, les Autochtones et le système espagnol – ce dernier avec ses deux composantes civile et ecclésiastique⁷¹ – eut divers effets sur l'ordre franciscain au moment de mettre en pratique la tâche évangélisatrice. Cependant, ce dernier élément a été relégué au second plan par l'historiographie

⁷⁰ L'un des problèmes les plus graves pour les Franciscains était de soutenir, sur les plans logistique et économique, les missions. Ce problème occasionna une espèce d'anxiété chez les Franciscains, car ils ne pouvaient pas sédentariser complètement les Autochtones dans les régions les plus éloignées. En ce sens, les missions, particulièrement au Costa Rica, avaient des « missionnaires itinérants » (García Añoberos, *Actas del III^{er} Congreso Internacional sobre los Franciscanos en el Nuevo Mundo: siglo XVII* 1991, p. 912). Ainsi, la possibilité d'établir la vie franciscaine – particulièrement à l'égard de la vie conventuelle – liée à la hiérarchie de l'ordre, était limitée.

⁷¹ Le seul ouvrage qui analyse la complexité de cette relation entre les trois acteurs de ce processus est celui de María Ciudad Suárez (1996) par rapport au déploiement des Frères prêcheurs au Guatemala. Les Dominicains se centrèrent notamment sur les provinces de Guatemala et de Chiapas.

franciscaniste. C'est précisément ce que nous analyserons en profondeur dans cette thèse à l'égard du projet missionnaire franciscain dans le Royaume du Guatemala.

HYPOTHÈSE

Les Franciscains entreprirent leur tâche missionnaire dans le Royaume du Guatemala, après le Concile de Trente, en prenant comme point de départ deux axes. D'une part, ils développèrent un concept d'évangélisation qui encadra la transformation spirituelle des Autochtones dans une pratique missionnaire qui nécessitait d'établir, chez les Autochtones, les rites de passage issus de la doctrine catholique pour devenir chrétien, élément renforcé, en plus, par le Concile de Trente qui stipulait le besoin d'établir un contrôle, sur le plan administratif, des âmes et de la mise en place des sacrements. D'autre part, ils firent le pari que le processus de *vivir en policía* (vivre en police), l'un des piliers du système colonial espagnol, devait être considéré comme central au moment de déployer le réseau missionnaire partout dans le Royaume, ce dernier assumant aussi la responsabilité de soutenir, du point de vue matériel et idéologique, la tâche missionnaire.

APPROCHE THÉORIQUE : ÉVANGÉLISER SUR LA BASE DE L'ALTÉRITÉ

L'analyse des missions religieuses chrétiennes, dont l'historiographie a vécu une rénovation importante depuis les années 1980, comprend un élément central partagé par tous les spécialistes dans ce domaine. La rencontre culturelle, issue des expéditions européennes entreprises à la fin du XV^e siècle et qui eut lieu au-delà de la Méditerranée, entraîna un tournant de la conception de l'être humain d'une grande ampleur. Suite à

cette rencontre, les peuples des deux côtés de l'Atlantique se mirent à se poser des questions sur la nature de ceux qu'ils avaient devant eux.

En effet, tous les peuples impliqués dans ce processus, affirme James Axtell (2001, p. 19), essayèrent de comprendre ce que signifiait, pour eux-mêmes, cette rencontre culturelle. Chacun des peuples avait, précédemment à cette rencontre, une vision du monde ethnocentriste avec laquelle il a abordé ce questionnement et qui a contribué à trouver des réponses devant cette expérience qu'il était en train de vivre. Pourtant, en considérant les « vestiges » historiques dont nous disposons, les questions les mieux connues soulevées par cette rencontre et les « réponses » données à ces questions sont celles des Européens⁷². Ces derniers, en outre, provoquèrent, à long terme, des transformations significatives dans la manière dont les peuples impliqués dans ce processus construisirent les rapports entre eux. Néanmoins, ceci fut loin de susciter la « disparition » des Autochtones en tant qu'acteurs centraux du processus historique, bien que leurs cadres sociaux aient été considérablement affectés par ces nouvelles circonstances historiques⁷³.

En ce sens, la dynamique de la mise en place des nouvelles sociétés en Amérique, dès le XVI^e siècle, fut marquée par une interaction qui provoqua, d'un côté, des échanges de toute nature – culturels, sociaux, économiques, entre autres – et, de l'autre côté, des chocs persistants entre ceux qui avaient pour but d'imposer leur cosmovision, les Européens, et ceux qui prétendaient défendre la leur – les Autochtones. Cela eut pour effet l'émergence de nouvelles voies dans l'histoire du continent américain. Ces voies

⁷² Cette condition historique a orienté idéologiquement les récits qui ont raconté la rencontre culturelle en Amérique, en prenant racine dans la pensée européenne.

⁷³ L'exploitation subie à la suite de l'arrivée des Européens, les défaites militaires et la chute démographique engendrée par l'exploitation et les maladies apportées par les nouveaux arrivants du vieux continent, sont considérées comme étant les causes principales de la désarticulation de plusieurs systèmes sociaux autochtones.

historiques, cependant, avaient comme point de départ la prétention colonisatrice européenne. Ainsi, la connexion entre les deux continents suscitée par l'expansion européenne et ayant l'Atlantique pour vecteur central devint la matrice de ce processus historique.

Cette connexion, soulignons-le, fut loin d'être unilinéaire, car les interactions, d'une part, entre les Européens et les Autochtones et, d'autre part, entre les agents coloniaux eux-mêmes, suscitèrent la naissance de nouvelles relations et de nouveaux conflits qui changèrent constamment le paysage social, selon les circonstances. Autrement dit, le processus historique a toujours été en mouvement dans différentes directions. Dans de telles conditions historiques, les missions religieuses, entamées par les ordres mendiants, jouèrent un rôle central.

En effet, les ordres religieux, en tant que responsables de la tâche évangélisatrice dans le Nouveau Monde, ont marqué la conception de l'altérité pour les siècles suivants. À partir du projet missionnaire issu de l'expansion européenne, les interprétations construites autour de l'altérité, reproduites amplement dans les récits écrits par les missionnaires et qui ont circulé ultérieurement⁷⁴, donnèrent un tout autre cheminement à la conception de l'action des peuples les uns sur les autres. L'altérité construite à partir de l'interaction culturelle vécue en Amérique est devenue l'élan idéologique des missions au-delà du vieux continent. Le projet de convertir ceux qui ne connaissaient rien de la religion chrétienne entraîna la « nécessité » de chercher à comprendre la

⁷⁴ Ces interprétations autour de l'altérité se trouvent aussi dans la documentation historique de l'administration coloniale – civile et ecclésiastique – contenue dans les archives qui seront utilisées dans cette recherche. Nous pouvons ajouter que ces interprétations, afin d'élargir le concept de source historique, existent également dans d'autres « vestiges » qui permettent d'analyser la construction de l'altérité comme catégorie anthropologique. Par exemple, l'architecture, les peintures, les imageries religieuses, pour faire référence à quelques-uns d'entre eux. Cependant, soulignons que cette recherche se centrera sur la documentation d'archives décrites dans la section « méthode, corpus et stratégie de recherche » ci-après.

culture des Autochtones. Cette posture mena les missionnaires à penser qu'ils avaient besoin, pour cela, d'identifier, en utilisant les savoirs qu'ils avaient développés dans le monde chrétien médiéval duquel ils venaient, le cœur de la culture des Autochtones et, ainsi, de trouver les méthodes qui donneraient la possibilité de trouver des voies culturelles afin d'y insérer la doctrine chrétienne. Cela eut pour conséquence que les missionnaires entamèrent une tâche de « dissection anthropologique » autour de la nature humaine des peuples dans le Nouveau Monde⁷⁵.

Les missionnaires durent entreprendre une tâche qui les amena sur un terrain assez complexe, car le processus de « connaissance de l'altérité », c'est-à-dire le processus de connaissance des Autochtones, comme premier pas sur la voie de leur transformation spirituelle, fut loin d'être un cheminement linéaire. Aussi bien les missionnaires que les Autochtones créèrent des espaces de cohabitation – conflictuels, bien entendu, en raison de la prétention de l'évangélisation entamée par les missionnaires sur les Autochtones – où eut lieu une dynamique d'*acculturation-résistance*, permettant, à long terme, de nouvelles formes pour penser et déployer l'évangélisation. C'est sur ce point que l'historiographie et l'anthropologie commencèrent un rapprochement analytique des missions à l'aube de la modernité, le Nouveau Monde étant le premier « laboratoire ethnologique » de l'évangélisation massive à étudier.

⁷⁵ Ce phénomène fut, comme le signale Alessandro Pandolfi (2007, p. 97), un tournant théorique immense pour la pensée chrétienne européenne, car la « découverte » de l'Amérique montrait les limites de l'histoire du monde racontée dans la bible. Pour cette raison, les missionnaires durent faire face à un contexte où leur propre histoire en général et religieuse en particulier, devait être « disséquée » afin de trouver des « réponses » qui permettraient de lier leur histoire – de racine judéo-chrétienne – avec celle des Autochtones récemment connus dans le Nouveau Monde.

En effet, l'historicisation du travail anthropologique et de ses concepts⁷⁶ a favorisé, à l'intérieur de l'historiographie qui analyse les missions, que l'altérité devienne un concept central pour construire une interprétation de la constitution des sociétés issues de l'expansion européenne et pour déployer l'explication des changements culturels à partir de ce processus. C'est pour cela que l'approche théorique proposée ici s'articule à partir de deux composantes. La première composante est la temporalité de la mise en place des missions religieuses qui fonctionnaient au cours du déploiement des systèmes coloniaux en Amérique. La deuxième est la naissance de l'altérité comme catégorie historico-anthropologique qui définira le type d'échanges culturels issus de la tâche évangélisatrice dans le Nouveau Monde au sein du projet civilisationnel tenté par les Européens.

La temporalité de la mise en place des missions : le temps chrétien mis à l'épreuve

Les missions lointaines, c'est-à-dire celles qui avaient pour but d'évangéliser les peuples non chrétiens au-delà des territoires essentiellement contrôlés par un pouvoir, politique et religieux, reconnu comme chrétien, provoquèrent que le concept de temps de la chrétienté fit face à un grand défi. En effet, le déploiement de la tâche missionnaire au-delà de la mer Méditerranée engendra une tension constante entre la temporalité judéo-chrétienne – dans laquelle émergea cette approche missionnaire – et celle des sociétés où ces missions furent déployées. Cette tension était véhiculée par deux éléments centraux sur lesquels reposait la mise en place de l'évangélisation entreprise par les missionnaires. D'une part, la transformation spirituelle des non-chrétiens qui devait se développer à partir d'une interaction *in situ* entre les missionnaires et les peuples non chrétiens. D'autre part, la transformation sociale de ces peuples non

⁷⁶ C'est une remarque faite par Lionel Obadia (2012, p. 83-84) sur le domaine de l'anthropologie des religions.

chrétiens, partant d'un encadrement issu des institutions temporelles européennes, afin d'établir les nouvelles sociétés chrétiennes.

Dans ces circonstances, les missionnaires trouvèrent un point de friction non négligeable au moment d'entamer la tâche évangélisatrice à l'intérieur du cadre spatio-temporel dans lequel ils s'étaient immergés. En ce sens, il est essentiel de contempler le temps historique où les missions se déployèrent à partir du concept d'expérience qui, selon Reinhart Koselleck (1997 [1975], p. 265), doit être compris en liant le vécu dans la réalité sociale dans laquelle les acteurs sociaux sont plongés et la construction intellectuelle que les acteurs impliqués font de ce qu'ils ont vécu.

Ainsi, sans dissocier ces deux éléments, les actions au sein de l'histoire sont sujettes aux défis que la propre expérience historique produit sur les acteurs qui agissent à l'intérieur d'un cadre de relations sociales toujours en mouvement. Bien que cela puisse mener à une certaine conception immanente du temps, la particularité du projet évangélisateur chrétien à l'aube du monde moderne fut qu'il exista, chez les missionnaires, la prétention d'implanter la temporalité de la chrétienté européenne au sein de celle des peuples faisant l'objet simultanément des tâches missionnaire et civilisationnelle⁷⁷.

Pour cette raison, la transformation spirituelle des peuples non chrétiens trouva, dans la « civilité », son axe sociohistorique : il s'agissait de la transformation sociale des individus afin qu'ils puissent s'assimiler à la temporalité du monde « civilisé ». Suivant cet argument, on peut souligner que les missionnaires, quand ils entreprirent

⁷⁷ La discussion de la transformation spirituelle et sociale des individus chez les chrétiens fut centrale presque au début de l'expansion des communautés chrétiennes partout dans la mer Méditerranée. En ce sens, le monde païen, aux yeux des chrétiens, n'était pas qu'un « ennemi » sur le plan théologique, mais aussi sur le plan socioculturel. Cette tension était récurrente dans les récits écrits par les chrétiens du monde gréco-romain. Pour approfondir ce sujet, voir Bermejo, 1989, chapitre deux.

l'articulation de leur expérience sur le terrain dans des récits⁷⁸, avaient besoin d'encadrer, au-delà d'un simple recueil, les événements, la mise en œuvre de l'évangélisation. En effet, ils cherchèrent à donner du sens historique à l'expression de la spiritualité chrétienne à travers une narration qui, selon eux, devait exprimer le déploiement de la tâche missionnaire, particulièrement en Amérique, afin d'articuler la conception chrétienne du salut à l'intérieur des peuples qui se pensaient eux-mêmes sous d'autres axes civilisationnels.

Selon Jean Leduc (1999, p. 152), le XVI^e siècle fut une période durant laquelle la conception du temps s'est transformée radicalement en raison de Réforme qui remit en question la façon dont l'Église encadrait le lien entre les mondes spirituel et temporel⁷⁹. Ce qu'on peut voir à cet égard, affirme Leduc, c'est que la manière de penser la temporalité dans le christianisme subit une transformation. Les protestants, d'une part, réfutèrent le concept de temps de l'Église romaine, en cherchant un retour aux origines du christianisme, mais, contradictoirement, en faisant appel à une « raison d'État » contemporaine et contestant le pouvoir – aussi bien matériel que spirituel – de l'Église catholique. Ces derniers, d'autre part, firent appel à un concept d'un recommencement de la chrétienté en raison d'un monde vicié. Ainsi, les missionnaires, même s'ils défendirent la posture temporelle de l'Église romaine, révisèrent en profondeur les fondements théologiques de leur explication de la nature de la religion chrétienne, compte tenu de cette remise en question vécue en Europe, en plus du déploiement des missions lointaines.

⁷⁸ Ces récits peuvent être vus aussi bien dans la littérature, écrits de cette façon que dans les rapports qu'ils devaient donner aux autorités séculières et ecclésiastiques.

⁷⁹ Cela a amplement été étudié, affirme Jean Leduc, par l'histoire des religions, en considérant notamment des auteurs comme Alphonse Dupont ou Denis Cruzet, entre autres.

Or, la temporalité de ces missionnaires se situait entre deux cadres d'action. Le premier cadre est l'avènement des entreprises coloniales qui essayèrent de construire des noyaux conceptuels, ainsi qu'empiriques, au moment d'établir la reproduction de leurs espaces d'outre-mer à grande échelle au cours du XVI^e siècle⁸⁰. Le deuxième cadre est les logiques socio temporelles des peuples non chrétiens, ces derniers se déplaçant constamment aussi bien à l'intérieur qu'en dehors des projets coloniaux en Amérique. De cette manière, lors de la mise en pratique de l'évangélisation, les missionnaires durent faire face aux diverses logiques sociales immergées au sein des « cadres socioculturels et temporels » des Autochtones que l'administration coloniale, aussi bien séculière qu'ecclésiastique, s'efforçait de relier à sa logique temporelle, issue de la reproduction sociale du monde chrétien européen.

Ces éléments nous poussent à regarder l'« action temporelle » des missions dans des milieux beaucoup plus complexes, comme le propose Zoltán Biedermann (2014, p. 221-242), dans son analyse de la relation entre le temps et l'espace dans le récit du Franciscain portugais Paulo da Trindade, écrit dans les années 1630, centré sur l'action missionnaire des Frères mineurs à Goa au cours du XVI^e siècle. L'écriture missionnaire franciscaine, propose Biedermann, n'avait pas une seule manière de se développer avant et durant le déploiement des missions résultant de la « découverte » du Nouveau Monde.

En ce sens, l'espace missionnaire et la prétention d'« administrer les âmes » à partir de cette approche, dut affronter constamment ce défi afin d'entamer et de continuer à

⁸⁰ Cette posture analytique a eu comme conséquence l'avènement d'une historiographie rénovatrice qui a centré son intérêt sur le concept d'empire à l'aube de la modernité, notamment à partir de l'expérience ibérique. Pour approfondir le sujet, voir Hausser et Pietschmann (2014, p. 7-16). Le livre de Mazín Gómez et Ruiz Ibáñez (2012), cité dans une section précédente, préconise une posture proche de celle d'Hausser et Pietschmann, bien que l'ouvrage des deux premiers auteurs rattache la discussion à la dynamique particulière de l'« histoire médiévale » de la péninsule ibérique, afin de voir les contenus idéologiques et juridiques de l'expérience de l'expansionnisme espagnol autant que portugais.

justifier, auprès de la couronne espagnole, l'entreprise missionnaire, en considérant que la monarchie donna la logistique et les ressources pour la mettre en œuvre, partant du Patronage royal. Sur la base de ces conditions historiques, l'entreprise missionnaire, axée sur le « regard civilisateur », dut trouver sa pleine justification historico-temporelle afin que les frères mineurs puissent insérer leur tâche évangélisatrice et, ainsi, continuer à pénétrer dans des parages dans lesquels le risque était bien plus grand que de seulement administrer une paroisse, cette dernière tâche étant réalisée principalement, à partir du dernier quart du XVI^e siècle, par le clergé diocésain⁸¹.

L'altérité comme catégorie anthropologique sur le terrain missionnaire

Tzvetan Todorov souligne que la conquête de l'Amérique présenta un élément très paradoxal en ce qui concerne les conquistadors. L'Empire aztèque eut, du point de vue de ses conditions organisationnelles et matérielles, un impact psychologique profond sur ceux qui venaient de l'autre côté de l'Atlantique. En effet, au moment où a eu lieu le premier contact entre les deux civilisations avec l'arrivée d'Hernán Cortés, les Espagnols furent poussés à chercher des explications « valables », depuis leur cadre de référence conceptuel, des fondements qui soutenaient cet empire.

Au cours de ce premier contact, les Espagnols donnèrent une nature de « sujets » à ceux qui firent partie de cette civilisation. Pourtant, presque d'une façon immédiate à la première rencontre, les Espagnols passèrent à une attitude tout à fait différente. Ils commencèrent à reproduire une posture où ils essayaient de comprendre « cet autre »

⁸¹ Le clergé diocésain eut aussi des expériences qu'on pourrait qualifier d'évangélisation, mais partant d'autres conditions institutionnelles et, d'une certaine façon, idéologiques. Ce dernier processus, pourtant, ne fait pas partie de cette recherche.

qu'ils avaient devant eux, à partir des actions faites par Hernán Cortés (1485-1547), en faisant appel à un cadre conceptuel civilisationnel dans lequel les Autochtones, ceux « découverts » dans le Nouveau Monde, avaient un statut intermédiaire à l'égard de la définition d'être humain. Ainsi, souligne Todorov, les Autochtones, sous les yeux des Européens, « [...] sont bien des sujets, mais des sujets réduits au rôle de producteurs d'objets, d'artisans ou de jongleurs » (Todorov, 1982, p. 168).

Or, cette posture, c'est-à-dire celle de voir les Autochtones d'une manière purement instrumentale, eut pour conséquence diverses attitudes ainsi que postures idéologiques qui se reproduisirent constamment au sein des institutions issues des nouvelles sociétés émergeant en Amérique après ces premières rencontres. Toutefois, nous pouvons soulever que ces postures se basaient sur une prétention qui s'est maintenue sans équivoque pendant toute la période coloniale, soit d'extraire la richesse du Nouveau Monde, tel que le préconisait la mentalité des conquistadors et de leurs partisans. Simultanément, la dynamique de la rencontre eut aussi un impact au moment d'« observer » et d'« expliquer » la religion ou, autrement dit, le monde du sacré des Autochtones.

La conception des peuples autochtones comme des « producteurs d'objets », caractéristique des conquistadors et de leurs héritiers, comme le souligne Todorov, commença à présenter une nuance significative. En effet, les religieux qui entreprirent le voyage aux « Indes », notamment les membres des ordres religieux qui accompagnèrent les expéditions et qui furent envoyés ultérieurement à mettre en œuvre l'évangélisation, essayèrent d'établir les liens entre la cosmovision religieuse des Autochtones et leurs expressions aussi bien matérielles que symboliques.

Ce faisant, les objets furent « vus » par ces religieux comme ayant des contenus qui dépassaient la seule fonction mercantiliste assumée par les conquistadors. En revanche,

ils cherchèrent à « élucider » l'architecture religieuse des Autochtones, en la lisant, affirme Lionel Obadia, à partir de « la reconnaissance du statut des peuples non européens par une Europe chrétienne alors disposée à penser que les frontières des monothéismes coïncidaient avec celles de l'humanité » (Obadia, 2012, p. 15).

En effet, à l'intérieur de cette dynamique d'expansion géographique des Européens, le monde chrétien et ses pratiques qui faisaient partie de leur cosmovision, connurent donc une propagation dans le Nouveau Monde. En raison de cela, il faut mettre en lumière que la rencontre culturelle produite par cette expansion recourut à une logique conceptuelle, sous l'angle de la tâche missionnaire, qui portait d'emblée un bagage de rencontre culturelle à partir de laquelle l'évangélisation fut d'abord mise en pratique en Amérique.

La manière dont les Européens « regardèrent » et « s'expliquèrent » à eux-mêmes les peuples rencontrés récemment dans le Nouveau Monde, trouve son ferment conceptuel dans le système de pensée de Thomas d'Aquin, ce dernier partant de l'aristotélisme. Ce dernier était devenu le cadre théorique par antonomase, du moins au cours du XVI^e siècle, pour réaliser et conduire la discussion autour de la « nature » de l'être humain⁸². Ainsi, ce premier contact en Amérique eut pour conséquence précisément que les Autochtones furent insérés, aussi bien par les conquistadors que les missionnaires, sous le schéma *anciens-modernes-sauvages* pour donner une explication du « lieu » des Autochtones dans l'histoire de l'humanité. De plus, cette façon de « déchiffrer » la

⁸² Carmen Bernand et Serge Gruzinski (1988, p. 42-43) soulignent que le personnage qui mit en pratique cette approche en Amérique fut Bartolomé de Las Casas. La racine théologique de celle-ci venait de l'« École de Salamanque » qui fut partagée et reproduite – de différentes manières, il faut souligner – des deux côtés de l'Atlantique. Pourtant, dans le Nouveau Monde, cette approche des missionnaires dans l'ensemble – y compris, entre autres, le Jésuite José de Acosta (1540-1600), le Dominicain Diego Durán (1537-1588) ou le Franciscain Bernardino de Sahagún (1499/1500-1590) – se fit à partir d'un regard qui part du binôme *sacré-profane* pour comprendre et changer ultérieurement la religion des Autochtones. Bernand et Gruzinski nommèrent la mise en œuvre de ce processus d'acculturation comme la « grille lascasienne », prédominante en Amérique jusqu'à l'arrivée des Lumières au cours du XVIII^e siècle.

nature de ces peuples des nouvelles terres « découvertes », partagées par les expéditions entreprises par les Espagnols et les Portugais, ceux qui les lancèrent pour la première fois, mêlèrent le cadre judéo-chrétien avec les prétentions colonisatrices au-delà de la Méditerranée (Silvéiro Lima, 2016, p. 34).

À partir de cette perspective, les missionnaires, dont la principale tâche était la transformation spirituelle des autochtones, se sont plongés dans une dynamique où l'identification des cadres de références religieuses des autochtones devint le noyau de leur entreprise dans le Nouveau Monde. Ce faisant, la rencontre culturelle sur le plan religieux, au sein du processus de la conquête et l'énorme désarticulation culturelle et sociétale que celle-ci provoqua, produisit en même temps diverses pistes de rearticulation en influant directement sur l'œuvre missionnaire.

En ce sens, les missions seront définies ici comme l'espace de la rencontre culturelle qui fonctionna au sein d'un cadre d'échanges – sur les plans aussi bien socioculturel, symbolique, politique qu'économique – à partir duquel les missionnaires entreprirent un processus d'acculturation dont il résultait simultanément une interaction des visions du monde entre les Européens et les peuples autochtones. Cet aspect est constamment souligné par James Axtell. Bien qu'il remarque la nécessité d'éviter, voire de sortir d'explications unidirectionnelles par rapport à la conquête de l'Amérique, il part du critère que la rencontre culturelle y fut amplement marquée par un prosélytisme religieux, celui des chrétiens, dont les prétentions civilisatrices cherchaient à priver les autochtones de leur autonomie – l'auteur utilise le concept de « la souveraineté » – dans l'ensemble (Axtell, 1985, p. 330-331).

Ainsi, la rencontre culturelle, partant de la tâche évangélisatrice, eut deux grandes facettes. La première fut la rencontre entre les missionnaires et les autochtones, la

fascination pour cet « autre » étant le fil conducteur de cette interaction. La deuxième fut la mise en place d'une société chrétienne selon les paramètres, toujours en conflit, des institutions coloniales naissantes⁸³. Les deux facettes, qui pouvaient être concomitantes après les premières rencontres, générèrent un sceau au regard des missionnaires par rapport aux autochtones – ces derniers en tant qu'altérité vue sous le prisme religieux – dans lequel le cadre culturel des peuples non européens devait « s'interpréter » à partir des composantes « naturelles » qu'ils reproduisirent au sein de leurs sociétés.

Cette posture, même si celle-ci atteignit une nuance ethnographique initiale, s'est avérée être un élément à travers lequel les missionnaires essayèrent de « découvrir », sur le terrain, les composantes civilisationnelles qui ouvraient les portes pour « franchir » la frontière culturelle entre eux et les Autochtones. De cette manière, ils se plongèrent dans une autre forme d'interaction avec les peuples dans le Nouveau Monde, en cherchant, il faut rappeler, leur évangélisation ultérieure dans le cadre colonial⁸⁴.

Le lien avec les institutions coloniales, étant tout le temps une relation complexe aussi bien que conflictuelle, fut toujours dans l'horizon missionnaire⁸⁵. Cela eut pour

⁸³ En ce sens, comme l'affirme Charlotte de Castelnuovo et al., en citant Fernando Bouza, au cours de ce processus d'évangélisation – ou de la rechristianisation en Europe entreprise par l'Église romaine dès le XVI^e siècle, processus dans lequel les ordres eurent un rôle clé – les missions devinrent « de véritables observatoires de la culture politique des Temps modernes » (de Castelnuovo, 2011, p. 15).

⁸⁴ Sergio Botta (2013, p. 17), en prenant en considération le cas du Franciscain Francisco Toribio de Benavente, dit Motolinía, affirme que les missionnaires, à l'égard de leur « approche ethnographique », avaient une particularité. Ceux-ci construisirent une ethnographie qui soutenait davantage un « regard théologique ». Par conséquent, leurs descriptions culturelles étaient reliées à la doctrine catholique avant d'être une « théorie culturelle » *stricto sensu*. Pourtant, on remarque que, en dépit de cette caractéristique, les missionnaires se plongèrent dans la tâche évangélisatrice dans lequel il y eut une sorte d'« expérience interprétative » sur le terrain.

⁸⁵ L'exception ici pourrait être les réductions des Jésuites au Paraguay. Voir la note no. 60 pour approfondir concernant cette affirmation.

conséquence, comme l'affirme Françoise Weil (1985, p. 59), dans une analyse du processus de francisation entrepris par la couronne française en Nouvelle-France, que la dynamique de l'évangélisation, partant du principe de la « compréhension » de l'ensemble des pratiques culturelles des autochtones, devint un problème plus politique que pédagogique. En effet, le processus civilisationnel mis en œuvre par les Européens présupposa que, pour devenir de « vrais chrétiens », les Autochtones avaient besoin d'accéder à la « civilité ».

En ce sens, la tension continue entre, d'une part, la prétention colonisatrice-évangélisatrice européenne et, d'autre part, la résistance autochtone exprimée sur divers plans – social, culturel, entre autres – produisit que cette altérité, dans les paramètres anthropologiques exposés dans cette section, était toujours dans une redéfinition politico-religieuse sous l'angle missionnaire. Ainsi, cette tension eut pour effet, affirme Philippe Martin (2009, p. 307-325), et partant du déroulement de l'expérience évangélisatrice en Amérique du Nord, que le processus de l'acculturation, bien que toujours présent au cours du temps où les systèmes coloniaux furent en vigueur, présentait des limites relatives à l'intégration prétendue des autochtones au cadre social et au cadre spirituel du « modèle occidental ».

Ainsi, la rencontre culturelle, notamment sur le plan religieux, ne cessa jamais de s'enrichir de nouvelles facettes, de nouvelles rencontres depuis ses origines colombines. Ce faisant, la « découverte de l'autre », sur la voie ouverte par les missionnaires, fut marquée par un va-et-vient d'un point de vue anthropologique sur lequel, selon l'argument de Serge Gruzinski (2013 [1991], p. 279), se forgèrent de constantes mutations aussi bien sur le plan matériel que spirituel.

Le processus d'occidentalisation, limité sur le terrain, engendra alors une acculturation stimulante, paradoxalement, la nécessité d'arriver encore à la « compréhension » de

l'autre – les Autochtones – afin de mettre en œuvre les entreprises missionnaires. C'est là qu'on peut voir les « agents » du message évangélique, notamment les membres des ordres mendiants, pour trouver un moyen, une voie à l'élan évangélisteur, tout en cherchant une adaptation aux circonstances historiques dans lesquelles les missions se déroulèrent.

MÉTHODOLOGIE

Nous proposons, comme axe central de la méthodologie de notre recherche, de tracer le parcours du projet évangélisteur comme projet civilisationnel développé par les missionnaires franciscains dans le Royaume du Guatemala. En effet, la mise en place des missions fut marquée par divers éléments historiques, pratiques et discursifs qui ouvrirent une voie particulière à l'évangélisation entreprise par les Frères mineurs dans tout l'isthme centraméricain. Le cadre méthodologique reposera sur quatre niveaux analytiques de la mise en œuvre des missions franciscaines dans la Capitainerie générale du Guatemala.

Le premier niveau sera, sur le plan historique, la mise en contexte des missions franciscaines en Amérique. Nous étudierons la façon dont la conception et la pratique missionnaires, développées par les Frères mineurs au cours du bas Moyen-Âge, se confrontèrent à de nouveaux défis au projet évangélisteur – l'un des piliers institutionnels et idéologiques du système colonial espagnol naissant dans ces terres. Ainsi, nous prendrons en considération le bagage socioreligieux franciscain d'origine

médiévale, fondé sur un esprit de croisade et d'extirpation de l'idolâtrie, éléments idéologiques centraux de la rencontre culturelle avec les Autochtones⁸⁶.

Le deuxième niveau se centrera sur l'origine du plan missionnaire franciscain dans le Nouveau Monde. Nous reconstruirons d'abord le parcours de la conception missionnaire franciscaine dans le Royaume du Guatemala, à la suite de la fondation des provinces franciscaines du *Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala* et du *San Jorge de Nicaragua y Costa Rica*. Ce processus sera analysé à partir de la dynamique développée entre l'ordre des Frères mineurs et le pouvoir colonial. Cette relation se déploya dans un cadre sociopolitique qui considérait d'emblée l'évangélisation et la venue des Autochtones à la « civilité » comme deux éléments du même projet civilisationnel, même si la relation entre le pouvoir colonial et l'ordre des Frères mineurs était simultanément conflictuelle⁸⁷.

Le troisième niveau examinera l'interaction entre les missionnaires franciscains et les Autochtones au sein du projet évangélisateur, et cela, à partir de deux éléments. Le premier se centrera sur la conception qu'ont les Franciscains de la mise en pratique de leurs missions parmi les Autochtones qui firent partie de la juridiction du Royaume du Guatemala. Ce processus sera analysé à partir de la dynamique développée entre la persuasion spirituelle envisagée par les missionnaires franciscains au moment d'entreprendre la tâche évangélisatrice et la résistance culturelle des autochtones à l'évangélisation. Ainsi, nous étudierons la manière dont l'interaction entre les Frères

⁸⁶ Nous considérons ici les travaux de Phelan, 1970 [1956]; Lafaye, 1997; Marín Guzmán, 1997, qui proposent d'analyser de cette façon l'entreprise évangélisatrice en Amérique.

⁸⁷ Cet élément a été analysé par Sergio Botta (2011) dans le cas des Franciscains qui entreprirent l'évangélisation en Nouvelle-Espagne. Il souligne que la relation conflictuelle entre les Frères mineurs et le pouvoir colonial, au moment d'organiser les missions, fut un élément qui devint un facteur central de la transformation des stratégies pastorales menées par les Franciscains dans le Nouveau Monde. Nous analyserons ce processus dans les cas des Frères mineurs dans le Royaume du Guatemala.

mineurs et les autochtones a provoqué la mise en place de la conception de la mission franciscaine dans le Nouveau Monde.

Le deuxième élément, pour sa part, analysera la dynamique missionnaire sur le plan institutionnel. Nous examinerons la façon dont le processus d'évangélisation s'est développé entre les Franciscains et les autochtones, à l'intérieur du réseau institutionnel franciscain et à la suite de la première étape de l'œuvre missionnaire dans le Royaume du Guatemala⁸⁸. Nous mettrons alors l'accent sur trois composantes. La première composante se centrera sur le rôle des couvents comme vecteur institutionnel des entreprises missionnaires sur le territoire. Ici, nous ferons appel, d'un point de vue méthodologique, à l'analyse de réseaux, afin d'établir les nœuds de pouvoir à l'intérieur des provinces franciscaines du *Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala* et du *San Jorge de Nicaragua y Costa Rica* et la manière dont cette dynamique interne définit le déploiement des entreprises missionnaires partout dans le Royaume du Guatemala⁸⁹.

La deuxième composante se consacre à l'étude de la construction du rapport entre les missionnaires et les autochtones dans les doctrines fondées par les Franciscains dans le Royaume du Guatemala. La troisième composante portera sur la forme sous laquelle les institutions séculières jouèrent un rôle clé au moment de construire le lien, sur les plans idéologique et pratique⁹⁰, entre la tâche missionnaire et la prétention des

⁸⁸ Nous proposons, à partir de l'analyse de Michael Gueno (2010) des missions franciscaines au Nouveau-Mexique, de voir la dynamique entre les missionnaires et les Autochtones à partir d'une reconfiguration des cosmovisions – aussi bien celles des missionnaires que celles des Autochtones – qui fonctionnent à l'intérieur du projet colonial, dont les missions font partie.

⁸⁹ Nous construirons la base de données des Franciscains qui firent partie des provinces franciscaines du *Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala* (qui comptait les diocèses du Guatemala, du Chiapas et du Honduras) et de *San Jorge de Nicaragua y Costa Rica* (comprenant le diocèse du Nicaragua et du Costa Rica). Nous considérerons notamment les ouvrages suivants pour construire la base de données : Lazega, 1998; Belaubre, 2001; Girard et. al., 2007 et Lemaitre, 2016.

⁹⁰ Les missionnaires, affirme Bernd Hausberger, furent toujours ouverts à la recherche d'une adaptation de leurs pratiques missionnaires en considérant les nécessités immédiates auxquelles ils faisaient face. Toutefois, ce besoin d'adaptation – l'auteur analyse le cas des Jésuites dans le nord de la Nouvelle-

institutions coloniales d'introduire les Autochtones à la « civilité ». Il est à noter que ces derniers furent actifs dans cette dynamique de négociation qui marqua leur relation avec les missionnaires et les autorités séculières.

Finally, le quatrième niveau se centrera sur l'analyse de l'écriture missionnaire au cours du déploiement de la tâche évangélisatrice franciscaine. Les missionnaires ont laissé de nombreuses traces, sous forme d'écrits, de leur conception des Autochtones, du rôle des institutions coloniales dans le processus d'introduction des Autochtones à la « civilité » et du processus d'évangélisation. C'est pour cela que nous analyserons l'écriture missionnaire comme processus discursif et expérientiel et en tant que « verbalisation » du projet évangélisateur déployé par les Frères mineurs dans le Royaume du Guatemala. Ainsi, nous pourrions nous rapprocher de l'expérience vécue par les Franciscains lorsqu'ils ont construit leur interprétation de la tâche missionnaire, en considérant le contexte historique où ils se trouvaient et qui conditionnait les stratégies missionnaires⁹¹ dans tout le territoire de la Capitainerie générale du Guatemala.

Pour comprendre la conception missionnaire des Franciscains développée dans le Royaume du Guatemala, nous proposons une reconstruction politico-religieuse du parcours, sur le plan diachronique, des idées qu'ils ont véhiculées et concrétisées, notamment à travers la mise en place de l'évangélisation. Ainsi, nous faisons appel à une histoire des idées à partir de laquelle nous analysons la manière dont les

Espagne – se faisait à partir d'un cadre idéologique et discursif qui permettait de lier, d'un point de vue conceptuel, l'universalisme impérial et le monothéisme catholique en Amérique (Hausberger, 2012, p. 383). Cet élément doit toujours être considéré au moment d'examiner la façon dont le plan conceptuel se lie à celui de la réalité sociale, plan conceptuel qui fonctionne, dans ce cas, au sein du projet évangélisateur dans le Nouveau Monde.

⁹¹ Cette approche méthodologique est proposée par Inga Clendinnen (2003 [1987], p. XIV) dans son analyse du processus de la conquête du Yucatán au cours du XVI^e siècle, où les Franciscains jouèrent un rôle clé dans l'installation des institutions coloniales.

missionnaires franciscains formulaient la conversion des Autochtones partant de la reconfiguration politico-religieuse dans laquelle ils devaient fonctionner alors que le cadre institutionnel colonial espagnol était en train de s'installer.

Ainsi, la volonté de mettre en place l'acculturation des « Indiens » par les Frères mineurs, se réalisait, sur le plan des idées, à partir d'une justification doctrinale et temporelle, c'est-à-dire de l'établissement du cadre religieux issu de l'Église romaine qui encourageait les missions et l'établissement des institutions coloniales, les deux ayant comme but de mener les Autochtones à la vie en police. Serge Gruzinski souligne que l'évangélisation se déroula d'abord partant de la volonté de transformer les « Indiens », mais ensuite la mise en place de la nouvelle société ressentit le besoin de mieux les comprendre, sur les plans social et spirituel, afin d'« extirper l'idolâtrie ». De cette manière, les missionnaires essayèrent de reconstruire la « nature » des Autochtones (Gruzinski, 2013 [1991], p. 81) pour accomplir leur transformation religieuse et, en fin de compte, sociale, qui se déroulait au sein de la mise en place du système colonial.

LE CORPUS DOCUMENTAIRE DE LA THÈSE

Le corpus documentaire principal pour réaliser la recherche proposée se trouve dans divers fonds documentaires conservés dans quelques archives historiques – voir la liste des archives ci-après – qui permettent d'analyser, sous différents angles, les missions franciscaines partout dans le Royaume du Guatemala au cours de la période 1564-1700. Ces fonds comprennent une importante gamme de documents liés à la fondation et à l'administration des missions, des doctrines et des réductions⁹², ainsi qu'à celle des

⁹² La différence entre les trois types d'organisations missionnaires n'était pas claire au moment de débiter la tâche évangélisatrice en Amérique. Cela s'est résolu au cours du déploiement de l'entreprise

couvents, établis par les Frères mineurs dans les provinces du *Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala* et *San Jorge de Nicaragua y Costa Rica*. De même, ils contiennent une documentation qui permet de reconstruire les rapports entre les institutions coloniales et les membres de l'ordre franciscain. Autrement dit, d'établir la manière dont les pouvoirs temporel et spirituel, sur les plans matériel et idéologique, s'arrimaient au moment de déployer l'évangélisation des peuples autochtones et de les mener à *vivir en policía*.

Les archives à réviser au cours de cette recherche ont été les suivantes :

- Les Archives générales de l'Amérique centrale (à Guatemala, Guatemala);
- Les Archives historiques archidiocésaines du Guatemala (à Guatemala, Guatemala);
- Les Archives des Indes, les Archives de Simancas et les Archives Historiques d'Espagne⁹³;
- Les Archives du Vatican : y compris les Archives Apostoliques du Vatican et les Archives Historiques de Propaganda Fide;
- Les Archives générales de l'ordre franciscain (à Rome, Italie).

Ces archives contiennent un large éventail d'informations sur l'expérience missionnaire franciscaine. Les Franciscains détaillèrent une partie de leur travail d'évangélisation dans le Royaume du Guatemala dans divers rapports et relations qui

missionnaire au sein du système colonial. Nous définirons chacune partant des travaux de Franklin Alvarado (1996, p. 24-27) et d'Horacio de Jesús Cabezas (1974, p. 3-6). La mission sera définie dans cette recherche comme l'espace où les missionnaires débutent la propagation de la foi auprès de peuples qui ne connaissaient pas le message évangélique. La réduction, par ailleurs, sera considérée comme la mise en œuvre du processus de l'« intégration-soumission » des autochtones aux nouvelles institutions socio-économiques et politiques du système colonial naissant. Finalement, la doctrine sera définie comme un concept juridico-administratif, comprenant une unité territoriale établie sur mandat monarchique.

⁹³ Le site web des Archives d'Espagne se trouve sur : <http://pares.culturaydeporte.gob.es/inicio.html>. Ce site web permet de réviser les bases de données qui contiennent les fonds documentaires des Archives. De plus, il donne la possibilité de télécharger un certain nombre de documents historiques numérisés.

furent remis aux autorités de l’Audience du Guatemala, au Conseil des Indes, au Saint-Siège et aux autorités de l’ordre en Espagne auquel les provinces franciscaines du Royaume du Guatemala étaient attachées lors de la demande de nouveaux missionnaires. Ces descriptions se caractérisèrent par le détail des conditions géographiques dans lesquelles vivaient les Autochtones, détaillant leurs activités économiques, mais présentant en même temps des descriptions assez inégales concernant leurs hiérarchies sociales ou leurs pratiques religieuses.

Ces rapports et ces relations⁹⁴ étaient conditionnés par la sorte de destinataires visés. Ceux-ci contenaient des informations qui étaient particulièrement adressées aux autorités coloniales, de sorte que la prétention de convaincre l’Audience du Guatemala et le Conseil des Indes de maintenir les moyens de subsistance matériels des missions était centrale. Ainsi, le niveau de détail de ces entreprises missionnaires se généra à partir d’un récit qui mêlait la tâche évangélisatrice des Frères mineurs avec des éléments entièrement administratifs, mais essentiels pour la mise en œuvre de l’évangélisation. En ce sens, le contrôle du corps et des âmes était au même niveau d’importance que l’intérêt de profiter, sur le plan matériel⁹⁵, des Autochtones afin de maintenir le soutien économique des missions.

⁹⁴ Nous définissons les rapports comme des documents rédigés par les missionnaires, ou par d’autres membres de la bureaucratie coloniale, visant à informer les autorités coloniales, en Amérique ou en Espagne, de l’avancement de leur tâche évangélisatrice. Pour leur part, nous définissons les relations comme les récits qui ont été rédigés avec un caractère historique ou de chronique pour raconter l’histoire, aux fins de la thèse, des ordres religieux, y compris les missions, notamment des Frères mineurs, objet central de cette recherche.

⁹⁵ Il faut souligner que le corpus documentaire contient d’une information très fragmentée concernant les couvents franciscains fondés dans le Royaume du Guatemala, rendant plus difficile d’essayer une analyse détaillée de l’ensemble de ceux-ci concernant les chiffres précis ou approximatifs de leurs reproductions matérielles.

En outre, nous utiliserons des publications qui contiennent un patrimoine documentaire important de l'histoire coloniale espagnole en Amérique. Ces ouvrages⁹⁶ collectent des documents qui sont fondamentaux pour mieux comprendre le contexte historique dans lequel les Franciscains étaient immergés. Ces publications peuvent être classées en trois catégories.

Les premiers ouvrages sont des récits écrits par des membres de l'ordre franciscain au cours de la période coloniale. On mettra l'accent sur l'histoire des Franciscains en Amérique centrale, écrite en quatre tomes, par le Frère mineur Francisco Vásquez, intitulée *Crónica de la Provincia del Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala* (1714-1716). Cette chronique reconstitue les différentes étapes que l'ordre franciscain a vécues depuis son arrivée en Amérique centrale. Cette œuvre se concentre presque unilatéralement sur l'impulsion missionnaire des Franciscains, mais à partir d'un récit où les peuples autochtones ont un rôle marginal, même nul dans une grande partie du récit. En ce sens, Vásquez raconte à partir de chroniques historiques l'impulsion spirituelle des Frères mineurs pour établir le message évangélique dans ces terres de l'isthme centraméricain sous l'égide de la couronne.

De plus, nous utiliserons les ouvrages des Franciscains Alonso Ponce, intitulées *Relación breve y verdadera de algunas cosas de muchas que sucedieron al padre Fray Alonso Ponce en las provincias de la Nueva España*, rédigée ca. 1587 et celle de Fernando Espino *Relación verdadera de la reducción de los indios infieles de la Provincia de Teguisgalpa llamados por Xicaques*, rédigée en 1674⁹⁷. L'ouvrage de

⁹⁶ Certains de ces ouvrages ont déjà été numérisés et ils sont disponibles dans quelques sites web. On utilisera particulièrement le site web : <https://archive.org>

⁹⁷ En outre, nous considérerons l'ouvrage la *Relación de las cosas de Yucatán*, rédigée autour de l'année 1566 par le Frère mineur Diego de Landa (1524-1579). Nous utiliserons aussi la *Memoria eclesial guatemalteca. Visitas pastorales, Tome I* (2002), coordonnée par Mario Humberto Ruz, laquelle contient

Ponce fut rédigé alors qu'il était le Commissaire général des Frères mineurs en Nouvelle-Espagne, poste qu'il détint entre 1584 et 1589. Il présente en détail la dynamique de l'ordre dans la région, tandis qu'il réalisa les visites aux différents couvents de la Nouvelle-Espagne et du Royaume du Guatemala – il visita les couvents franciscains de toute l'Audience du Guatemala, sauf ceux du Costa Rica. Ses descriptions géographiques de l'isthme centraméricain sont détaillées, bien que la description des peuples autochtones soit assez inégale, voire nulle. Espino, pour sa part, rédigea son récit durant une période où il y eut un renforcement des missions de dans la région du Taguzgalpa, région située entre les actuels pays du Honduras et du Nicaragua. Même si ce récit ne dépasse pas les 50 pages, il présente une description un peu plus détaillée des peuples autochtones et de la dynamique de la relation entre eux et les Franciscains.

Concernant les deuxièmes groupes d'ouvrages que nous utiliserons, ceux-ci se centrent sur l'histoire de la région centraméricaine. Nous nous centrerons notamment sur ceux qui racontent l'histoire de la période coloniale proposée dans cette thèse⁹⁸. Les troisièmes sont des ouvrages qui colligent des sources historiques nécessaires pour mettre en contexte le déploiement du système colonial en Amérique et le rôle de la tâche évangélicatrice franciscaine dans ce processus⁹⁹.

les visites pastorales, en plus d'autres documents ecclésiastiques, concernant le diocèse du Guatemala entre les XVI^e et XVII^e siècles.

⁹⁸ Nous considérerons particulièrement le *Memorial de Sololá, Anales de los Kaqchiqueles*, l'édition préparée par Adrián Recinos (1950). Nous ajouterons le *Compendio de la Historia de la Ciudad de Guatemala* (1808 et 1818) du prêtre Domingo Juarros (1752-1820), l'*Historia de Nicaragua desde los tiempos más remotos hasta el año de 1852* (1882) de Tomás Ayón (1820-1887), *History of Central America Vol. II, 1530-1800* (1883) de Hubert Bancroft (1832-1918).

⁹⁹ Nous nous focaliserons ici sur certains ouvrages qui ont été publiés aussi bien en Espagne qu'en Amérique centrale. Les ouvrages les plus importants, aux fins de cette recherche, sont : *Recopilación de las leyes de los reinos de las Indias* en quatre tomes (1841), *Colección de documentos para la historia de Costa Rica* en dix tomes (1881-1907), *Costa Rica, Nicaragua y Panamá en el siglo XVI. Su historia y sus límites*, des documents collectés par Manuel María Peralta (1883), ainsi que les *Documentos para*

PLAN DES CHAPITRES

Divisée en six chapitres, la thèse traitera de la dynamique des missions franciscaines dans le Royaume du Guatemala à la suite de la fondation, en 1565, de la province franciscaine du *Santísimo Nombre de Jesús* jusqu'en 1700, afin d'étudier les fondements d'une société chrétienne dans le Nouveau Monde.

Le premier chapitre expliquera la façon dont les missions franciscaines se lièrent aux projets colonisateurs européens à l'aube de l'ère moderne. Ainsi, nous considérerons trois composantes historiques fondamentales. La première est la naissance de la conception de missions chez les Frères mineurs depuis l'émergence de ce mouvement religieux au cours du XIII^e siècle. Nous en ferons l'analyse en profondeur. Le tournant conceptuel et organisationnel des missions franciscaines à la fin du XV^e siècle et au début du XVI^e siècle à partir de deux processus parallèles constitue la deuxième composante. D'une part, nous retrouvons le défi sociopolitique et religieux des mouvements réformistes qui menèrent à l'émergence de la figure de Martin Luther et qui ont remis en question le bâtiment doctrinal et ecclésiastique de l'Église romaine. D'autre part, il y a la rencontre culturelle issue de la conquête et de la colonisation européenne de l'Amérique à la suite des expéditions colombines.

Ensuite, dans le deuxième chapitre, nous analyserons l'émergence du concept moderne de mission ayant fait le parcours historico-spirituel de la manière dont le monde chrétien européen, sous l'aile de l'Église romaine. Nous y approfondirons le rôle des Jésuites dans l'implantation du concept moderne de mission.

la Historia de Nicaragua, publiés au cours des années 1950, en dix-sept tomes, par Andrés Vega Bolaños.

Dans le troisième chapitre nous analyserons le parcours historique du Patronage royal comme cadre politico-religieux qui définira la relation entre les pouvoirs temporel et spirituel. Ainsi, nous approfondirons la dynamique historique de celui-ci dans la péninsule ibérique et la manière dont ce processus définit sa mise en place en Amérique espagnole.

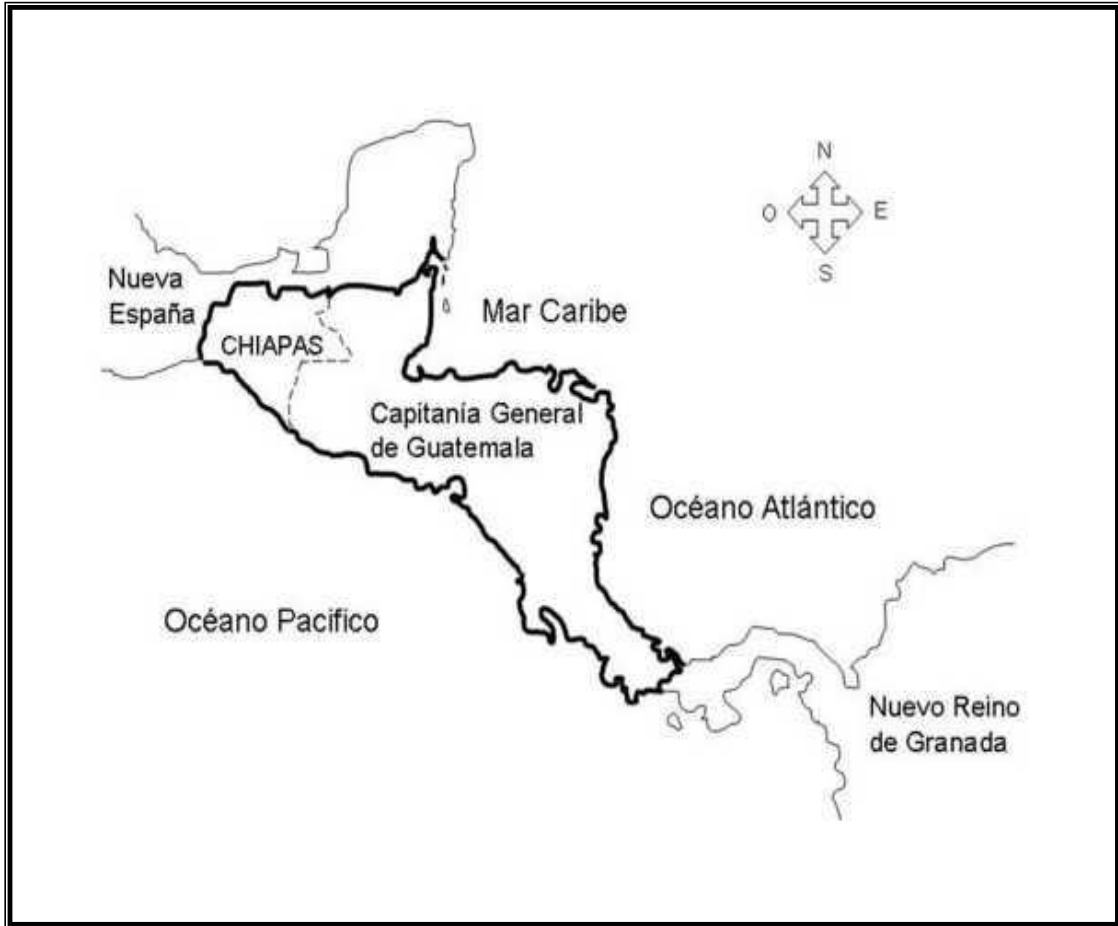
Le quatrième chapitre examinera les conditions sociopolitiques et ecclésiastiques qui permirent la fondation des provinces franciscaines du *Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala* et de *San Jorge de Nicaragua y Costa Rica* dont les limites coïncideront ultérieurement avec les limites politico-administratives de l’Audience du Guatemala. Nous approfondirons notamment les antécédents de la présence franciscaine sur l’ensemble de l’isthme centraméricain.

Le cinquième chapitre se concentrera sur le développement du réseau missionnaire franciscain partout dans le territoire de l’Audience du Guatemala à partir de la fondation des couvents et de la mise en place d’expéditions missionnaires dans différents lieux où les autorités séculières et ecclésiastiques eurent des difficultés à s’y établir. Nous analyserons aussi la dynamique institutionnelle des Franciscains avec le pouvoir temporel pour mettre en œuvre le projet missionnaire.

Finalement, dans le sixième chapitre, nous établirons un cadre matériel-spirituel des idéaux missionnaires franciscains dans le Royaume du Guatemala. Nous examinerons la manière dont les Frères mineurs lièrent, sur le plan conceptuel, la tâche évangélisatrice comme faisant partie « naturelle » de l’installation des institutions coloniales, qui faisaient partie du projet civilisationnel développé par les Espagnols en Amérique.

Carte 1

Carte du Royaume du Guatemala, milieu du XVI^e siècle-à la fin du XVIII^e siècle



Source : http://www.afehc-historia-centroamericana.org/index.php?action=im_aff&id=800

CHAPITRE I

LES MISSIONS AU BAS MOYEN-ÂGE JUSQU'À L'AUBE DE L'ÈRE MODERNE : LES FRANCISCAINS AU SEIN DU PROJET ÉVANGÉLISTEUR

L'Europe chrétienne, dont la transformation aussi bien matérielle que spirituelle s'opérait dans un contexte en pleine effervescence entre les XII^e et XIII^e siècles, vit l'émergence de mouvements religieux qui remettaient en question l'autorité de la hiérarchie ecclésiastique de plusieurs manières ou, du moins, qui représentaient une interpellation spirituelle. Parmi ceux-ci, certains insistèrent notamment sur la réappropriation des piliers des enseignements de Jésus-Christ, en exprimant la nécessité d'une transformation de la vie chrétienne, loin de l'exemple de l'Église romaine.

Cela eut pour conséquence une vague de mouvements réformateurs de la vie chrétienne. Cela ne provoquait pas un esprit inextricablement itinérant au sein de ceux-ci ou chez les personnages qui devinrent leurs leaders ou leurs guides spirituels. Toutefois, la *renovatio* de la vie chrétienne qu'ils prêchaient commença à circuler géographiquement de telle manière qu'ils commencèrent à être vus comme un défi non négligeable par la hiérarchie ecclésiastique ou, de même, avec méfiance de la part du pouvoir séculier. Ainsi, en raison de la prolifération de ces groupes réformateurs (d'origine majoritairement laïque), les messages arrivèrent aux villes et aux villages en encourageant une certaine itinérance à l'intérieur de ces mouvements de rénovation religieuse. C'est ici qu'intervint François Bernardone.

L'émergence de François Bernardone, originaire d'Assise, produisit non seulement un tournant substantiel dans la façon dont le mode de vie chrétien fut perçu, mais surtout quant à la manière dont le message devait se concrétiser. La tension entre la *renovatio* et le parcours spirituel et physique de la mise en œuvre du message évangélique

bouleversa la dynamique entre François d'Assise et ses partisans. Quand la première communauté fraternelle franciscaine franchit la ligne de ne pas être considérée uniquement comme un mouvement rénovateur à l'aube du XIII^e siècle, elle devint un mode de vie touchant de nombreux domaines de la vie chrétienne. Ce faisant, son champ d'action sociale et géographique s'est rapidement frayé un chemin au-delà de la ville d'Assise.

Ce chapitre vise à examiner, dans la dynamique présentée par le franciscanisme, son parcours rénovateur-itinérant dont la marque sera analysée sous un double aspect. D'une part, nous nous attarderons à l'établissement d'une forme de vie franciscaine. D'autre part, nous analyserons l'enjeu que représenta la transmission du message au-delà des espaces institutionnels originellement fondés par les Franciscains. De cette manière, nous analysons d'abord ce parcours historique au cours du Moyen-Âge, puis nous mettons en relief l'expérience vécue au début de l'évangélisation du Nouveau Monde, où les Franciscains jouèrent un rôle fondamental.

1.1 Les missions dans le franciscanisme médiéval sous l'égide de la pauvreté évangélique

François d'Assise fit partie d'un courant de mouvements réformateurs au sein du monde chrétien latin dont le premier tournant spirituel fut de penser et de pratiquer autrement l'évangile. André Vauchez affirme que François et ses premiers partisans ne comprirent plus l'évangile comme un ensemble de récits et de conseils pour mener à bien une vie chrétienne, mais plutôt comme un mode de vie qui aboutirait au salut

(Vauchez, 2009, p. 77)¹⁰⁰. Ainsi, le rôle de l'évangile chez François et ses premiers compagnons leur a permis de s'éloigner d'un possible encadrement doctrinal établi par la structure ecclésiastique¹⁰¹.

En raison de l'accent mis sur la pauvreté en tant qu'expression la plus cristalline du message de Jésus-Christ, le *poverello* d'Assise¹⁰² fit face à une période assez compliquée, étant donné qu'il avait la conviction de traduire, dans la pratique, une vie chrétienne authentiquement évangélique. Cela créa une brèche avec la trépidante dynamique socioéconomique prédominante dans le monde médiéval chrétien européen.

Effectivement, il est largement admis chez les médiévistes que les siècles correspondant au Moyen-Âge central en Europe – c'est-à-dire entre le XI^e siècle et le XIII^e siècle – furent caractérisés par un certain nombre de transformations significatives qui donnèrent naissance à un monde qui entraîna, dans la longue durée, un tournant dans l'histoire de l'humanité au-delà des frontières naturelles du vieux continent. Tout au long de ces siècles, certes, se développèrent des processus par lesquels les peuples européens, particulièrement ceux de l'ouest du continent, tentèrent d'établir de nouvelles façons d'organiser la société chrétienne, dont l'une des plus hautes expressions fut la « renaissance » des villes.

¹⁰⁰ La bibliographie concernant l'émergence de mouvements rénovateurs au sein de la chrétienté médiévale latine est plus vaste. Nous recommandons le premier chapitre du livre de Vauchez (2009) pour approfondir le sujet en voyant dans quelle mesure François appartient à ces mouvements.

¹⁰¹ Jacques Le Goff (1999, p. 27-30) affirme qu'en raison de l'engagement des laïcs à la recherche d'une rénovation de la vie chrétienne, notamment, au cours des XII^e-XIII^e siècles, l'Église romaine a cherché à encadrer plus rigoureusement les pratiques religieuses, touchant le domaine doctrinal jusqu'aux pratiques quotidiennes. La pauvreté, par exemple, fondamentale à long terme chez les Franciscains, a fait partie de cette sorte de pratiques que la papauté a particulièrement encouragées et, qu'elle a, par conséquent, aussi essayé de réglementer.

¹⁰² François d'Assise a été connu plus tard en italien comme le *poverello*, le petit pauvre.

Or, l'hégémonie des villes, dont le déploiement ne fut réussi qu'à long terme, et leur établissement comme cœur des sociétés du bas Moyen-Âge ne fut pas que le résultat de la chute du monde rural face au développement fulgurant du monde citadin. En considérant l'état actuel des connaissances, nous pouvons affirmer que les changements économiques, démographiques et techniques, dans leur ensemble, entraînèrent la mise en place des noyaux sociopolitiques sur lesquels s'établit le tournant des relations entre les centres de peuplement, urbains et ruraux, en produisant alors de nouvelles relations sociales¹⁰³. Celles-ci commencèrent alors à montrer un nouveau mode de reproduction de la société, voire une nouvelle « mentalité » – de profit, affirme André Vauchez (1994, p. 69) – fort différente de celle des siècles précédents.

Dans ce contexte, François commença son périple spirituel (1205-1208) et chercha à insérer à nouveau dans un monde matériel assez dynamique la vie apostolique, cette dernière étant comprise à partir de la pauvreté évangélique comme la quintessence ultime de la vie chrétienne. À partir de cet esprit rénovateur auquel François appartenait, lui et ses compagnons cherchèrent à consacrer leur temps terrestre à leur survivance sur la base de leur propre travail pour le bien de la communauté en pratiquant aussi une pénitence comme expression de leur renoncement à la « vie civile »¹⁰⁴. Ils se définirent au tout début comme une « fraternité »¹⁰⁵. De même, ils cherchèrent à donner leur temps aux lépreux qui devinrent comme les catalyseurs des désirs spirituels contenus dans l'*imitatio christi*¹⁰⁶ chez François et ses compagnons,

¹⁰³ Pour comprendre tout le paysage médiéval de ces siècles, voir Le Goff, 1982.

¹⁰⁴ La mendicité devint la façon dont ils pouvaient recevoir quoi que ce soit en retour afin de survivre, mais en prenant le mode de vie de Jésus-Christ dans les évangiles comme leur modèle.

¹⁰⁵ Cela peut être entendu, affirme Lázaro Iriarte (2004, p. 42), comme un groupe de frères spirituels qui ont choisi une vie pauvre et chaste.

¹⁰⁶ Il s'agit de vivre et d'agir comme Jésus-Christ, mais en soulignant, du moins entre de nombreux mouvements chrétiens du Moyen-Âge central, une profonde quête spirituelle que les chrétiens devaient faire pour l'accomplir. Pour mieux comprendre cette quête spirituelle et le lien avec l'*imitatio christi*,

quelque chose qu'ils partageaient avec de nombreux groupes rénovateurs chrétiens à cette époque.

Toutefois, un élément distingua amplement cette fraternité. À mesure qu'ils cherchèrent à encourager, à Assise et dans ses environs, le rapprochement de la pauvreté évangélique, la nature itinérante, c'est-à-dire la mobilité géographique de François et de ses « confrères », s'est associée à leur appel apostolique. Ce faisant, la promotion de la pénitence, ainsi que l'exaltation de la pauvreté évangélique se sont implantées au sein de leur dynamique itinérante, mais sans parvenir à les y établir, partant d'une approche doctrinale proche des postulats de l'Église (Vauchez, 2009, p. 81-82). Ils n'avaient pas l'intention non plus de s'appuyer sur les institutions ecclésiastiques, quoiqu'ils aient évité en même temps de ternir l'image du clergé et la tâche doctrinale de l'Église et, par conséquent, des papes.

Compte tenu de l'impact immédiat de ce mouvement religieux et de son expansion au-delà de l'Ombrie, partant de sa nature itinérante et apostolique combinée à cette ambiguïté par rapport à la relation avec la hiérarchie ecclésiastique, François et ses compagnons durent faire des changements considérables concernant leur travail quotidien. Nous pouvons identifier trois éléments qui susciterent une évolution accélérée de leur dynamique interne.

Premièrement, à partir de 1208, François et ses compagnons durent rapidement ajuster leur posture à l'égard de la subsistance. D'abord, ils n'attaquèrent pas, pendant leurs premiers prêches, la base sur laquelle l'organisation socioéconomique de la société médiévale était fondée. Au contraire, ils mirent l'accent sur un usage différent des

voir Petry éditeur, 1957, p. 17-45; Vauchez, 1994, p. 73-79. Selon Michael Robson (2006, p. 15), François définit son approche de l'*imitatio christi* en proposant que la vie soit illuminée et animée par la poursuite du modèle représenté par Jésus-Christ contenu dans les évangiles.

possessions. Le point central était en définitive d'imiter la façon dont Jésus-Christ pratiqua et conçut la pauvreté, telle que présentée dans les évangiles¹⁰⁷. Ils voulurent faire un lien direct entre leur position et la hiérarchie sociales afin d'atteindre la mise en place de la pauvreté évangélique en tant que modèle. C'est pourquoi, après 1215, ils forgèrent le terme *Minores* pour se désigner eux-mêmes en faisant référence à l'humilité du Christ en tant que membre des groupes sociaux inférieurs de l'époque¹⁰⁸. De cette manière, la pauvreté, pensaient-ils, pourrait devenir un facteur de création de nouvelles voies de cohabitation des nécessités aussi bien terrestres que spirituelles (Cusato, 2012, p. 23).

Deuxièmement, en raison des nécessités terrestres et de la poursuite de la transformation spirituelle, les prêches les menèrent à un niveau élevé de mobilité géographique pendant les premières années du mouvement, et cela, partout dans les régions du centre et du nord de la péninsule italienne, exigeant d'eux de chercher, de différentes manières, des moyens de subsistance. La survivance se lia directement, d'un point de vue sociétal et, plus tard, théologique, à la possibilité de recevoir des biens qui pourraient être utilisés, mais jamais possédés, par la communauté dont faisaient partie les *Minores*¹⁰⁹. De même, ils survécurent sur la base de leur propre travail afin de

¹⁰⁷ Cela fut un élément clé pour défendre la conception de la pauvreté évangélique franciscaine devant le pape Innocent III (1198-1216), en 1209, afin d'éviter toute allusion concernant l'instauration d'un monastère comme résultat « logique » de sa demande de reconnaissance (Iriarte, 2004, p. 37). Chaque fois que nous citons le nom d'un pape pour la première fois, nous ferons référence à sa période pontificale.

¹⁰⁸ L'usage de *Minores* n'est pas l'une des caractéristiques des Franciscains uniquement, mais cela fait partie du cœur de la vocation franciscaine. Ce terme est relié, dans la pensée de François, à celui de *servus* (serviteur) comme étant des frères qui donnent leur vie à mettre en place la pauvreté évangélique (Dalarun, 1999, p. 13-18).

¹⁰⁹ La pauvreté monastique développée par les Cisterciens (1098) donna, selon Giacomo Todeschini (2009, p. 48-49), le modèle de la renonciation aux biens personnels, en permettant la croissance du patrimoine collectif. Cette conception provoqua donc un questionnement sur l'usage de cette richesse dans la société. Cette attitude fut considérée nécessaire ultérieurement par de nombreux membres des sociétés médiévales, y compris des laïcs, des moines et des membres du clergé.

soutenir la communauté dans son ensemble (Flood, 2010, p. 2)¹¹⁰. François trouva cette manière de vivre essentielle pour établir la pénitence chez les Frères mineurs afin qu'ils puissent s'engager à témoigner de l'évangile.

Finalement, l'enjeu de la conversion devint donc impératif chez les Franciscains. François et ses compagnons, notamment à la suite du Concile de Latran (1215), prirent la défense de l'Église en tant que soutien de l'ordre terrestre – le *poverello* pensait que les membres de l'Église devaient porter une condition de sainteté pour mener à bien l'*exemplum* chrétien. Cela les mena de plus en plus vers la conviction de faire passer le message chrétien, comme les *Minores* l'entendaient, au-delà de l'Italie¹¹¹. Le contexte des croisades au Moyen-Orient, proposées par Innocent III, mais organisées par Honorius III (1216-1227), joua un rôle important. Bien que les sources historiques ne permettent pas d'affirmer fermement qu'il y eut un lien direct entre les croisades et l'organisation de missions franciscaines, il est certain qu'il exista une effervescence en Europe autour de la conversion des infidèles¹¹² et du défi des hérésies émergentes.

Cela eut une forte incidence sur les *Minores* lorsqu'ils lancèrent pour la première fois des missions en dehors de la péninsule italienne¹¹³. Cela fit surgir, en outre, une sorte

¹¹⁰ Ils donnèrent aussi leur temps, du moins au cours du XIII^e siècle, pour travailler avec la population laborieuse en Ombrie. Cette production, pensèrent les *Minores*, devait circuler dans la population pour distribuer la richesse (Flood, 2010, p. 96-97).

¹¹¹ Les hagiographes mirent en relief qu'en 1208, dès l'instant où François assista à une messe dans l'église de *Santa Maria degli Angeli* et qu'il entendit le récit de l'évangile de Matthieu à l'égard de l'envoi de missionnaires à prêcher (Matthieu 10 : 9-10), il changea radicalement sa lecture du Nouveau Testament (Robson, 2012, p. 38). Toutefois, ce fut après 1215 que l'esprit évangéliste chez François vécut sa première expérience au-delà de la péninsule italienne.

¹¹² Selon E. Randolph Daniel (1992, p. 5), même si les croisades connurent au début un grand succès, leurs échecs ultérieurs firent réévaluer d'autres options par rapport à leurs conflits avec l'Islam particulièrement. Dans ce contexte – vers la fin du XII^e siècle –, les missions commencèrent à être considérées comme un moyen valable, sans laisser de côté le recours à la force.

¹¹³ Avant 1215, les *Minores* réalisèrent des voyages au-delà de la péninsule italienne, mais sans avoir un concept pleinement établi de ce que signifiait la mise en place d'une évangélisation entre peuples non-

de hiérarchie chez les Franciscains, car il fallut créer toute une organisation derrière la mise en place des missions, encore très rudimentaires et commencer parallèlement à établir des circonscriptions, dénommées ultérieurement des « provinces ». Ces missions donnèrent lieu à deux phénomènes parallèles chez les Franciscains.

D'abord, elles provoquèrent la genèse d'une règle, celle de 1221¹¹⁴, qui mena à l'établissement d'une définition beaucoup plus précise des rôles et des tâches des membres de l'ordre et qui tenait compte d'autres éléments au-delà des missions. Cela fut certainement le premier pas vers l'établissement officiel de l'ordre lui-même. Ensuite, cette nouvelle étape, difficilement identifiable au cours des premiers jours des prêches de François et de ses compagnons, suscita les premiers différends chez les Frères mineurs. Les éléments de divergences étaient variés. Le type de relation qu'ils devaient avoir avec la hiérarchie ecclésiastique, la naissance de la hiérarchie interne, la nécessité de définir l'usage des biens obtenus en tant que dons, entre autres, étaient contraires à l'esprit guidant l'ensemble des actions de François. Dès lors, le franciscanisme ne put contourner le dilemme qui allait se poser : harmoniser son esprit mendiant et évangéliste avec les puissants terrestres, ces derniers ayant une forte incidence sur leur parcours. De quelle manière, alors, l'évangélisation des peuples non-chrétiens devint-elle un pilier chez les *Minores* ?

Les études sur les missions franciscaines pendant le Moyen-Âge ont produit une abondante littérature. Les analyses proposées prennent comme point de départ les actes mêmes de François sur ce sujet. Marcellino da Civezza (1898-1899), Randolph Daniel

chrétiens (Randolph, 2012, p. 240-241). Ces voyages ressemblèrent à des pèlerinages qui prévoyaient la transmission du message évangélique à d'autres peuples.

¹¹⁴ Avant celle-ci, ils obtinrent l'approbation de la *propositum vitae* par le pape Innocent III en 1209. William J. Short (2012, p. 51-52) affirme que cette approbation dut être uniquement verbale. Il y eut à cette époque, partout dans la chrétienté latine, beaucoup de mouvements hétérodoxes et le pontife Innocent III, habilement, les reconnut afin de les rapprocher de l'Église.

(1992) et Lázaro Iriarte (2004), pour ne citer que trois des spécialistes les plus reconnus de la missiologie franciscaine, affirment que le concept de mission était déjà abordé explicitement dans le message rénovateur de François au moment de commencer ses prêches. Sans le considérer comme un personnage « pacifiste », Randolph Daniel (1992, p. 54) souligne, par exemple, que François estima possible la transmission du message évangélique aux infidèles, en pensant notamment aux musulmans. L'attitude de François à l'égard des infidèles fut, selon cet auteur, de trouver différentes manières de réussir leur conversion sans faire appel d'une façon exclusive à l'épée. Autrement dit, la conversion non forcée était possible.

En outre, la *Regula non bullata* (1221) contenait déjà, indiquent ces auteurs, l'idée de la mission comme l'un des fondements du prêche de François, qui fut partagée plus tard par ses compagnons¹¹⁵. De plus, cette règle avait implicitement le martyr comme pierre angulaire au moment de lancer la prédication de l'évangile, en tenant compte de la souffrance découlant des malaises, des privations physiques et matérielles (Iriarte, 2004, p. 176)¹¹⁶. Pourtant, des auteurs remirent en question ces arguments et donnèrent une impulsion considérable aux études du franciscanisme médiéval, notamment, sur les missions à cette époque.

Benjamin Kedar (1988, p. 116-135), par exemple, fut l'un des premiers à remettre en question cette interprétation. Il affirme que la conception des Franciscains à l'égard des musulmans et des juifs, toujours considérés comme objectifs principaux pour la conversion, adopta une attitude négative envers eux, en les caractérisant comme des infidèles et des ennemis des chrétiens. De cette façon, l'intention de réussir leur

¹¹⁵ Il s'agit particulièrement du chapitre XIV au chapitre XVII. Le chapitre XVI se centre particulièrement sur les « sarrasins et autres infidèles ». Ce mot était utilisé pour faire référence aux non-chrétiens (Dalarun, 2010, p. 208).

¹¹⁶ Cet argument est soutenu aussi par da Civezza et Daniel.

conversion, selon Kedar, n'envisageait pas uniquement des méthodes persuasives comme seul moyen de les guider. C'est pourquoi les Frères mineurs considérèrent aussi l'action armée comme un moyen valable¹¹⁷. Parallèlement, exista la volonté d'imposer la conversion en montrant une posture intolérante. Ainsi, cette visée était placée au même niveau, souligne cet auteur, que les concepts de croisade ou d'hérésie encouragés par l'Église et énoncés également par cette dernière dans sa doctrine. Ajoutons que l'imaginaire religieux circulant partout dans la chrétienté latine joua aussi un rôle clé à ce propos, car il permit de reproduire l'idée de la menace que représentaient les infidèles pour l'*ordo* tel que défini par l'Église¹¹⁸.

Pour sa part, Bert Roest (2004, p. 140-141) ajoute un autre élément. Il souligne que l'objectif fixé par les Franciscains, dès le début, fut une espèce de *renovatio* de la société chrétienne, mettant fortement l'accent sur un regard eschatologique dont le point d'arrivée serait la transformation spirituelle de la société afin de se préparer pour le deuxième avènement de Jésus-Christ. Ce n'est que de cette manière que l'humanité tout entière, y compris les infidèles bien entendu, atteindrait le salut. Toutefois, selon cet auteur, la possibilité que les infidèles – c'est-à-dire juifs et musulmans – fussent pris en considération d'une tout autre façon au sein du discours chrétien prédominant avait des limites. Le christianisme considérait encore comme erronée leur interprétation de la tradition¹¹⁹, car celle-ci était en contradiction avec la doctrine de l'Église.

¹¹⁷ Il faut insérer les Dominicains à cet égard. Pour un argument analogue à celui de Kedar, voir Maier, 1998, p. 32-60.

¹¹⁸ Jean Flori (2002, p.159-160) propose que la « sacralisation » de la guerre pour défendre la religion fut une action notamment faite par l'Église latine – à partir de la fin du X^e siècle – au moment de vouloir « priver » les acteurs sociaux d'un usage arbitraire de la justification de la guerre sous des termes « spirituels ».

¹¹⁹ Nous y proposons le concept de « tradition » en tant que les récits partagés par les trois religions : judaïsme, christianisme et islam, mais resignifiés pour chacune à partir de son propre contexte historique.

Nous pouvons constater cette posture à l'égard des juifs. Les Franciscains et, en général, tout le monde chrétien, avaient inséré des juifs dans leurs récits concernant le cheminement du message évangélique. En effet, les juifs faisaient partie de l'histoire de la mise en place de la rédemption donnée par Dieu à travers la figure de Jésus-Christ. Pourtant, pour n'avoir pas reconnu finalement le rôle de Jésus-Christ et de l'Église comme la détentrice de la vérité révélée, ceux-ci demeurèrent toujours soupçonnés par le monde chrétien de reproduire l'erreur doctrinale qui allait contre la doctrine chrétienne.

Selon David Burr (2004, p. 28-29), le XIII^e siècle fut marqué par une abondante littérature millénariste soutenant cette argumentation. Ainsi, les juifs jouèrent un rôle ambigu au cœur des entreprises missionnaires du monde chrétien dans l'ensemble, ce qui eut deux conséquences. D'une part, un antijudaïsme théologique de plus en plus présent dans la littérature chrétienne leur accorde un rôle marginal dans le parcours du salut en mettant toujours en relief les « erreurs doctrinales » des juifs¹²⁰. D'autre part, un antijudaïsme social émergea et agit contre les communautés juives par le biais de l'Inquisition. Les Franciscains jouèrent un rôle clé à cet égard, surtout après les années 1240 (Roest, 2004, p. 157). Comment peut-on alors expliquer le déroulement des missions franciscaines tout au long du Moyen-Âge ?

Premièrement, les missions franciscaines vécurent un tournant significatif après l'approbation de la *Regula Bullata* par le pape Honorius III en 1223. En effet, la *Regula Bullata* supprima presque toutes les références en ce qui concerne l'évangile¹²¹ (Tolan

¹²⁰ Malgré le rôle marginal des juifs dans ces récits, c'est-à-dire en tant qu'acteur de l'histoire reproduite par le monde chrétien, il convient de noter que cette littérature incita à un antijudaïsme en recourant à la théologie.

¹²¹ Toutefois, les Franciscains, concernant les commentaires de la règle de l'ordre, soulignèrent toujours la nécessité de faire la différence entre celle-ci et les Évangiles. Par exemple, le Frère mineur Antonio de Córdoba, dans son *Exposición de la Regla de N. Seráfico P. San Francisco*, publiée en 1641, souligna que les *Minores* devaient considérer quelques parties de l'Évangile plutôt comme des conseils, mais la

2007, p. 30) et elle a lancé les Franciscains vers une posture de défense du concept universaliste de l'Église¹²². De cette façon, la logique sous-jacente de ces missions devint un pilier de l'orthodoxie pontificale plus qu'une expression complètement rattachée à la façon dont François voulait transmettre l'évangile lors de ses premières années en prêchant à Assise.

Deuxièmement, le message évangélique restait de plus dans une tout autre position. Les Frères mineurs commencèrent vraiment à s'intéresser à établir des communautés chrétiennes au sein des sociétés « non-chrétiennes ». Pour cette raison, les pontifes les encouragèrent¹²³ à s'y insérer afin de créer des liens, mais sur la base de l'orthodoxie pontificale¹²⁴. De cette manière, les Franciscains, poussés par les papes, notamment depuis le pontificat de Grégoire IX (1227-1241), commencèrent à tenir compte du besoin de mieux se préparer afin de réussir la transmission de la doctrine de l'Église.

règle toujours en tant que précepte (Córdoba, 1641, p. 9). Ainsi, la réflexion autour de leur mise en pratique de la pauvreté évangélique devait se fonder sur la règle.

¹²² Le chapitre centré sur la prédication aux « sarrasins et autres infidèles » (XII) resta dans la *Regula Bullata*, mais bien plus court que celui de la *Regula non Bullata*. Il y eut un changement par rapport au ménagement du message évangélique. Il faudrait que les Frères mineurs envoyés soient choisis en raison de leur aptitude pour faire connaître l'évangile (Dalarun, 2010, p. 271), comme l'avait stipulé le Concile de Latran de 1215 (Vázquez Janeiro, 1996, p. 44).

¹²³ Les pontifes encouragèrent aussi les Dominicains à organiser des entreprises missionnaires au-delà de la chrétienté. Les Frères prêcheurs commencèrent leur parcours missionnaire dans la péninsule ibérique chez les musulmans et les juifs et en Afrique, autour de 1250. Ils furent plus actifs durant la mise en œuvre de la huitième croisade lancée par Louis IX de France (1226-1270), en 1270 (Lower, 2007, p. 226-227).

¹²⁴ Au cours des XII^e-XIII^e siècles, au sein de l'Église romaine, se déroulait un processus politico-théologique visant à établir clairement que la figure du pape était la tête de la *christianitas*, c'est-à-dire de la « société chrétienne ». Cela permit au clergé d'encourager fortement les frontières de cette « société chrétienne » pour identifier « [...] its internal enemies (heretics, laymen who usurped Church property and prerogatives) and external ones (Byzantines and other Christians who did not recognize papal authority, Muslims, pagans) » (Tolan, 2016, p. 285) (Traduction libre : « ses ennemis internes (hérétiques, laïcs qui usurpaient les biens et prérogatives de l'Église) et externes (Byzantins et autres chrétiens qui ne reconnaissaient pas l'autorité papale, les musulmans, les païens) ». Au moment de commencer leur périple évangéliste à partir des années 1220, les Franciscains étaient, sinon imprégnés complètement de cet esprit, du moins acceptaient-ils la papauté comme l'autorité la plus élevée de la *christianitas*.

Nous pouvons désigner ce phénomène comme une espèce d'« acculturation doctrinale » vécue par les *Minores*, puisque, il faut le rappeler, les Frères mineurs avaient besoin d'obtenir en fin de compte l'approbation pontificale de leurs procédures internes.

En ce sens, l'Église avait pour but d'ouvrir des frontières pour tenter de s'établir comme un acteur autonome à l'intérieur du contexte géopolitique dont elle faisait partie. Ainsi, les missions furent conçues par les pontifes comme l'étendard par excellence pour y parvenir. Cela eut, tout au long des XIII^e et XIV^e siècles, un effet direct sur les Franciscains. Certains éléments encouragés par les Frères mineurs furent vus par les papes comme un risque plus élevé. Pour cette raison, les pontifes essayèrent de les empêcher ou, du moins, de les décourager afin que les entreprises missionnaires puissent atteindre leur cible¹²⁵. L'une des principales fut le martyre, car celui-ci provoquait un contexte très volatile pour la papauté qui voulait plutôt renforcer d'emblée le rôle diplomatique des missions dans des terres lointaines¹²⁶.

L'Église se proposa aussi de créer des liens politiques avec d'autres peuples qui pouvaient constituer en même temps une menace pour le monde chrétien, dont les

¹²⁵ Toutefois, les Franciscains risquèrent encore leur position dans quelques régions de la Méditerranée afin de maintenir la mise en place des entreprises évangélisatrices, notamment au Moyen-Orient, elles-mêmes liées au besoin d'encourager des pèlerinages en Terre Sainte pour les chrétiens d'Europe. Cela eut pour résultat que les Frères mineurs cherchèrent à se lier avec les pouvoirs politico-militaires, soient les royaumes chrétiens fondés par les croisés, soient les royaumes musulmans. Pour comprendre cette dynamique chez les Franciscains, nous recommandons Singul, 2014; Moukarzel, 2014. À cause des luttes internes chez les croisés et l'arrivée des Ottomans comme la nouvelle puissance au Moyen-Orient à la fin du XV^e siècle, les Franciscains perdirent leur rôle clé dans la région et leurs entreprises missionnaires déclinant également.

¹²⁶ Les papes évitèrent de susciter l'impression qu'ils ne défendaient pas la légitimité des entreprises évangélisatrices qui pourraient avoir comme résultat le martyre. Pourtant, ils construisirent prudemment les liens théologiques et symboliques entre l'Église et tous ceux qui se sacrifièrent pour mener la vraie religion. Cela fut plus évident, affirme Bert Roest (2004, p. 151), après les années 1250 chez les Franciscains.

pontifes se considéraient eux-mêmes comme les défenseurs, voire les médiateurs, aussi bien sur le plan terrestre que spirituel. Pour réussir ce lien, l'établissement d'un cardinal protecteur de l'ordre – étant, dans le cas des Franciscains, le cardinal Hugolin d'Agnani, le futur pape Grégoire IX – fut complété avec la désignation de chapelains, de confesseurs et même de théologiens proches des papes. Ainsi, les missionnaires Franciscains partirent autrement, accompagnés des lettres données par les papes, en tant qu'évangélistes, mais aussi comme des représentants de l'Église (Robson, 2006, p. 69-70).

Cela put être illustré par la sorte de relations diplomatiques établies par les papes avec les Tatars et les Mongols, qui devinrent une menace à cause de leurs incursions militaires en Europe de l'Est (Jackson, 2012, p. 224-239). Les missions visèrent à établir, aux yeux des pontifes, à la fois une voie diplomatique et la possibilité de chercher un moyen de fonder de nouvelles communautés chrétiennes au-delà de la Méditerranée. Le Concile de Lyon, qui eut lieu en 1245, fut la clé du développement ultérieur de cette sorte d'« entreprises diplomatico-évangélisatrices » chez les Franciscains. Le Frère mineur Jean de Plan Carpin (ca. 1182-1252) fut envoyé au Khanat du Volga, comme représentant pontifical, en 1245, et retourné à Rome en 1247. Il devait donner aux papes une vue globale de la dynamique sociale des Mongols. En même temps, il soulignait que l'évangélisation ne serait pas facile à accomplir chez les Mongols (Baudot, 2001, p. 160-161), car ils n'établissaient pas une relation directe entre les croyances des leaders et celles des sujets¹²⁷. La prétention d'encourager des entreprises missionnaires commencèrent à faire partie de la dynamique quotidienne chez les Franciscains.

¹²⁷ Plan Carpin écrit un ouvrage monumental intitulé *Historia Mongolorum*, très connu chez les Franciscains. Il est considéré comme le premier ouvrage ayant un contenu ethnographique vaste d'un peuple hors du continent européen, rédigé par un Frère mineur.

La recherche de ce lien vers les Mongols et les Chinois provoqua alors deux processus parallèles pour les Frères mineurs. Le premier, le rôle de représentants pontificaux, comme leur « lettre d'introduction » le signifie, leur permit de s'insérer dans divers espaces socioculturels non-chrétiens complètement différents de ceux qu'ils connaissaient (musulmans et juifs). Le deuxième est qu'ils produisirent, en raison de la nécessité de répondre aux papes et aux leaders Franciscains, un ensemble considérable de textes, notamment des lettres et des relations, dans lesquels ils établirent un « regard » socio anthropologique sur les peuples qu'ils cherchaient à évangéliser.

Ces entreprises montrèrent un esprit de plus en plus agressif de la chrétienté latine pour mener l'évangile au-delà de la mer Méditerranée, en prenant davantage de risques. La preuve de cet esprit chez les Franciscains fut donnée par les missions en Chine. En effet, le Frère mineur Jean de Montecorvin (1247-1328) fut le premier chrétien qui prit cet étendard et alla commencer l'évangélisation chez les Chinois sous les auspices pontificaux. Il produisit les premières « descriptions » de la société chinoise faites par les Franciscains dans des lettres – il ne rédigea pas une relation de son séjour dans la Chine de la dynastie mongole Yuan (1279-1368)¹²⁸ – après avoir été désigné comme le premier archevêque de Khanbaliq¹²⁹ en 1307 (Cervera, 2014, p. 428)¹³⁰.

¹²⁸ En revanche, le Franciscain Odoric de Pordenone (ca. 1286-1331) raconta son voyage missionnaire en Chine - rédigé par le Frère mineur Guillaume de Solagna autour de 1330 - où il resta entre 1323 et 1328. Il donna une description plus vaste de nombreux peuples qu'il rencontra, mais comme le souligne Michael Robson (2006, p. 115), la description des missions franciscaines elles-mêmes, paradoxalement, est incomplète, car il ne mentionne même pas la mission de Jean de Montecorvin.

¹²⁹ C'était le nom d'une ville mongole où est actuellement situé Pékin.

¹³⁰ Il arriva en Chine en 1291. Les Franciscains essayèrent constamment de s'établir en Chine, depuis l'arrivée de Jean de Montecorvin. Pourtant, en raison de la chute de la dynastie Yuan en 1368, les missions franciscaines en Chine déclinèrent abruptement. Les Frères mineurs y envoyèrent une dernière entreprise en 1371, mais sans avoir aucun succès (Iriarte, 2004, p. 187). Il faut souligner que leur succès initial fut chez les Mongols et les Turcs qui faisaient partie de l'Empire chinois. Les populations chinoises se montrèrent réticentes à la « parole chrétienne » à ce moment-là.

De cette manière, les voyages réalisés par les mendiants avaient désormais un cadre doctrinal qui fonctionnait comme quelque chose de plus que simplement un guide spirituel. C'était donc une toute autre façon de regarder l'altérité en ayant, dans ce cas, comme source idéologique principale, l'orthodoxie papale. Celle-ci est vraiment devenue une conception du monde dont le cœur se fonda au rythme de la tâche de convertir autrui. Ainsi, lorsque les missionnaires franchirent le seuil des querelles exclusivement avec les musulmans et les juifs, la discussion centrée sur la religion connut de nouvelles nuances.

Les récits des missionnaires en Chine, en Mongolie ou en Inde, dès le XIII^e siècle, par exemple, ont nourri autrement la théologie de la chrétienté latine (Gadrat, 2013, p. 83). Ce faisant, la réflexion théologique a commencé à faire face à de nouveaux concepts, visions du monde et d'autres formes d'organisation des sociétés issues du bouddhisme, de l'hindouisme, entre autres. En outre, la conception universaliste qui constituait la base de ce virage idéologique de l'Église latine avait à l'avenir des agents avec un « curriculum » tout à fait différent des précédents. Ainsi, cette sorte de conversion devint un élément essentiel pour la mise en œuvre de la *christianitas*.

Finalement, d'autres éléments sont à noter. Les entreprises missionnaires des Franciscains ciblant les musulmans et les juifs se déroulèrent dans un contexte assez particulier : l'établissement de royaumes chrétiens pendant le Moyen-Âge central dont la reconquête de territoires qui firent anciennement partie du monde islamique autour de la mer Méditerranée. Là, la conversion devint une affaire aussi bien politique que religieuse où les pouvoirs séculier et spirituel visaient à forger une unité en faisant appel, notamment, à l'idée des deux corps comme le fondement de l'ordre terrestre et spirituel.

Ainsi, les Franciscains commencèrent à avoir un contact permanent et plus proche avec les juifs et les musulmans. Cela entraîna, dans le cas de la péninsule ibérique, une interaction fondée sur la reproduction de stéréotypes déjà présents à l'égard des musulmans et des juifs qui se déployaient dans un contexte réel de contact social entre eux et les chrétiens. Les missionnaires y furent notamment interpellés par la « présence physique » des musulmans et des juifs, et suscitèrent un intérêt pour les fondements des croyances musulmanes et judaïques afin de « trouver » leurs erreurs doctrinales, justifiant ainsi en fin de compte l'œuvre missionnaire. Or, le défi de prêcher l'évangile eut pour conséquence que l'ordre se trouva toujours entre deux stratégies principales. La première était de s'insérer au cœur des sociétés sur la base de leurs propres ressources matérielles et idéologiques pour entreprendre la prédication de l'évangile. La deuxième était d'avancer au rythme du pouvoir temporel – chrétien ou non chrétien – afin de réussir la conversion des infidèles.

Les Franciscains firent ainsi face aux divers paysages sociaux au moment d'entreprendre la tâche évangélisatrice. À cet égard, un espace socioculturel particulier fut la péninsule ibérique. Les royaumes chrétiens y entretenaient des relations quotidiennes avec les juifs et les musulmans, lesquelles se déroulaient à l'intérieur d'un milieu sociopolitique dans lequel se chercha un équilibre de la relation entre les groupes religieux et où l'appel à l'assimilation ou à l'expulsion de non chrétiens devait être résolu. Ainsi, leur conversion fut toujours pensée comme une solution. Ce sont les milieux où les projets évangélisateurs furent les plus ambitieux, les Franciscains y jouant un rôle clé, comme nous le verrons.

1.2 L'expérience missionnaire franciscaine dans la péninsule ibérique : entre la croisade et la Reconquête (XIII^e-XV^e siècles)

La péninsule ibérique présenta, du VIII^e au XV^e siècle, la singularité de compter sur la présence de l'islam. Cela eut pour conséquence une énorme transformation sociopolitique après la chute du royaume chrétien Visigoth¹³¹. L'islam, le christianisme et le judaïsme y expérimentèrent une interaction quotidienne quasiment inexistante dans le reste du vieux continent. On y verra un échange culturel vis-à-vis une résistance à l'assimilation, particulièrement entre les chrétiens et les juifs. Cela eut lieu étant donné qu'*Al-Andalus* permit la reproduction de noyaux culturels chrétiens et juifs, ces noyaux devenant alors des parties intégrales de cette société islamique.

Toutefois, *Al-Andalus* fut loin d'être uniforme sur le plan sociopolitique (Rucquoi, 1993, p. 77). L'autorité des émirs de Cordoue (750-928)¹³² fut toujours remise en question. Ces derniers durent négocier constamment avec des nœuds de pouvoir établis partout sur le territoire, conditionnés par l'origine ethnique des musulmans qui arrivèrent du Moyen-Orient et de l'Afrique du Nord. À cela s'ajoutèrent les besoins des *muwalladun* – les convertis à l'Islam – de s'intégrer à une structure sociopolitique qui les empêchait en même temps de monter dans l'échelle sociale (Marín Guzmán, 2006, p. 386).

Cette mosaïque d'*Al-Andalus* présenta deux contextes à long terme pour le christianisme, ayant des incidences sur les plans interne et externe, respectivement. Le

¹³¹ Il faut remarquer que la chute de ce royaume Visigoth se passa à partir d'une intervention directe des acteurs militaires musulmans sur ses affaires internes. Ces conquérants musulmans venaient avec l'esprit de l'expansion islamique encore en cours au début du VIII^e siècle.

¹³² Après l'émirat se fonda le Califat de Cordoue, battu en 1031. Ensuite, *Al-Andalus* se divisa en plusieurs royaumes connus comme des *taïfas*.

premier était un cadre sociopolitique qui donna la protection en partant de la catégorie de *dhimmis*. Ce terme désigne des populations non musulmanes qui habitaient sous l'autorité islamique – y compris, dans ce cas, les chrétiens et les juifs – (Rucqoui, 1993, p. 112-113). Le second était un lieu de résistance à l'islamisation qui se situa au nord de la péninsule où se fondèrent des royaumes à partir de la migration de chrétiens venus majoritairement d'*Al-Andalus*¹³³.

À partir du X^e siècle, ce monde chrétien vécut sous une dynamique politico-militaire plus complexe. *Al-Andalus* essayait d'établir son contrôle sur toute la péninsule et les chrétiens du nord commencèrent leurs premières incursions vers le sud. Pour cette raison, la christianisation vécue par les royaumes chrétiens suscita idéologiquement la lutte contre les musulmans, désormais désignés comme « infidèles ». Les institutions ecclésiastiques jouèrent un rôle actif à cet égard. Ainsi, le discours religieux s'établit de plus en plus entre ces royaumes chrétiens en légitimant la guerre contre les musulmans¹³⁴.

Le rôle des papes fut bien plus actif dans ces circonstances. Effectivement, ils cherchèrent à donner un coup de fouet aux prétentions d'expansion territoriale des chrétiens, en accordant en outre un soutien théologique à l'évangélisation. En ce sens, la conversion des musulmans, surtout à partir du pape Grégoire VII (1073-1085), devint impérative pour la papauté (Kedar, 1988, p. 44), qui émit des bulles qui lui donnèrent la bénédiction. Ainsi, le climat sociopolitique s'imprégna de cet esprit

¹³³ Il s'agit de la fondation du royaume d'Asturies (718-914). Cette région avait vécu une romanisation et une christianisation superficielles jusqu'à ce moment-là. En ce sens, les chrétiens qui y arrivèrent commencèrent à construire des noyaux sociopolitiques en cimentant une relation historique et mythique avec le royaume Visigoth battu par les musulmans (García Duarte, 2017, p. 20-37).

¹³⁴ Alexander Pierre Bronisch signale qu'il y eut une tentative de sacralisation de la guerre dans ce contexte. Le pivot de cette posture, à partir du royaume d'Asturies, fut de créer la triade *roi-Église-peuple chrétien* comme seule base pour établir le royaume (Bronisch, 2016, p. 9). Cela se transmet entre les royaumes chrétiens successifs dans la péninsule ibérique.

évangéliste dont les institutions ecclésiastiques et les ordres monastiques – particulièrement les ordres de Cluny et de Cîteaux, venus du sud de la France – furent les porte-étendards au cours des XI^e-XII^e siècles¹³⁵.

Cette dynamique spirituelle généra précisément un encouragement à la vie religieuse, conçue dans des espaces monacaux liés directement à l'avancement géographique des royaumes chrétiens vers le sud de la péninsule, surtout à partir de la deuxième partie du XI^e siècle¹³⁶. En raison de cela, la christianisation, pleinement inhérente à la logique de la conquête territoriale, avait désormais les espaces monacaux comme premier endroit de transformation spirituelle. Toutefois, paradoxalement, le dilemme pour les ordres monacaux était qu'au moment de prétendre établir et enraciner la règle monacale – dont le modèle était celui de Benoît de Nursie (ca. 480-ca. 547) –, ils devaient faire face à la condition itinérante de la lutte militaire contre *Al-Andalus*, en rendant difficile son établissement (Linage Conde, 1984, p. 60-61)¹³⁷, puisque cette mobilité n'était pas intrinsèque à ces mouvements monacaux.

À ce moment-là, le terme « croisade » commença à être utilisé en faisant référence, tout autant, à la lutte contre les musulmans de la péninsule ibérique que contre les Albigeois au sud de la France. Le concept était pourtant polysémique, ce qui provoquait une confusion entre ceux qui organisèrent les expéditions, car les papes insistaient sur

¹³⁵ Même s'il y avait un discours pontifical qui encourageait la conversion, sa mise en pratique différait d'un lieu à l'autre. Il y eut des acteurs impliqués qui ne voulaient pas une transformation radicale de la relation entre les convertis et les institutions séculières et ecclésiastiques, ce qui était évident avec les esclaves musulmans convertis, car leur condition juridique changeait complètement, puisqu'ils deviendraient théoriquement libres (Kedar, 1988, p. 47-49).

¹³⁶ Après la fondation du royaume de Léon (910), celui-ci absorba le royaume d'Asturies. En 1230, les royaumes de Léon et de Castille, fondé en 1065, s'unifièrent. En 1035, se fonda le royaume d'Aragon et celui de Navarre en 1162.

¹³⁷ Linage Conde remarque que ce monachisme s'étendit comme résultat direct de l'expansion territoriale et qu'il ne fonctionna pas comme précurseur de la fondation des villes ou des villages sur leur route vers le sud de la péninsule.

le fait que les chevaliers, dans ces royaumes chrétiens ibériques et en France, ne devaient pas participer aux croisades en Terre Sainte. La lutte dans ces royaumes en Europe, pensaient les papes au début du XIII^e siècle, avait la même valeur que celle organisée au Moyen Orient. À partir du pontificat d’Innocent III, les papes furent persistants à cet égard¹³⁸. Toutefois, les seigneurs contestaient amplement cette posture, parce que quelques-uns dans la péninsule ibérique voulaient aller en Terre Sainte, et que les seigneurs du sud de la France virent les expéditions venues du nord de la France comme des invasions dans leurs territoires. Il y eut même des clercs qui s’opposèrent totalement à ces expéditions (Weber, 2016, p. 221-233).

C’est là que les Franciscains arrivèrent dans les territoires des royaumes chrétiens ibériques. En effet, l’élan évangéliste entraîna l’insertion des Frères mineurs dans le processus de rechristianisation à l’intérieur des royaumes chrétiens. Ces derniers avaient obtenu une victoire dans la bataille de *Las Navas de Tolosa* (1212). Cette bataille ne provoqua pas le retrait immédiat des musulmans¹³⁹, mais celle-ci créa un déséquilibre considérable au sein d’*Al-Andalus* et au Maghreb, ayant pour conséquence des grandes divisions au sein des forces islamiques des deux côtés de la Méditerranée¹⁴⁰.

¹³⁸ Pour mieux comprendre la genèse de cette « rhétorique croisée pontificale » autour de ces entreprises évangélistes liées à la lutte militaire, voir Smith, 2016, p. 207-218.

¹³⁹ Il faut ajouter que l’un des résultats de cette bataille fut la concurrence ultérieure entre les royaumes chrétiens pour établir une hégémonie. Les royaumes chrétiens de la péninsule tendirent à une dynamique centrifuge au cours du bas Moyen-Âge (Rucquoi, 1996, p.215). Cela conditionna ultérieurement la ré-évangélisation à partir de la sorte de liens établis entre l’Église et les royaumes.

¹⁴⁰ Cela signifia la chute éventuelle de la dynastie des Almohades (1147-1269), d’abord dans la péninsule ibérique (1229) et plus tard, dans le Maghreb, où elle avait installé son centre de pouvoir. À partir de cet éclatement, *Al-Andalus* subit une reconfiguration sociopolitique et géographique.

Les Franciscains arrivèrent dans la péninsule ibérique en 1217¹⁴¹ avec la bénédiction du pape Honorius III. Ils s'intégrèrent à la complexe dynamique politico-militaire vécue dans la péninsule, particulièrement dans deux scénarios, de nature différente, mais qui se complémentèrent finalement. Le premier fut la Reconquête qui était en pleine ébullition, en s'étalant tout au long du chemin de Saint-Jacques de Compostelle. Le deuxième fut la mise en place, plus vigoureusement, des entreprises évangélisatrices envers les musulmans (García Oro, 2013, p. 196-197), en provoquant même l'arrivée des *Minores* en Afrique du Nord, dans des terres dominées par les royaumes musulmans. C'est là où les Franciscains eurent leurs premiers martyrs à Marrakech, en 1220¹⁴².

D'un point de vue religieux, les Franciscains donnèrent un élan immense à la mise en place de la rechristianisation de la péninsule ibérique par les royaumes chrétiens. De cette manière, la tâche évangélisatrice franciscaine resta très active au cours du XIII^e siècle. De plus, les Frères mineurs développèrent une pratique semi-érémétique qui devint l'impulsion initiale de l'ordre dans quelques régions du nord de la péninsule. Ils cherchèrent aussi à administrer des paroisses (García Oro, 2013, p. 201).

La couronne de Castille devint le premier « allié » des Franciscains. Cela eut pour conséquence que les Frères mineurs entretenirent rapidement une relation conflictuelle

¹⁴¹ Les Franciscains inventèrent plus tard la légende que François et son compagnon Bernard de Quintavalle donnèrent un rôle clé au pèlerinage de Saint-Jacques de Compostelle quand ils y arrivèrent en 1213-1214, car ils ne purent pas accomplir leur but de commencer l'évangélisation des musulmans. De plus, selon la légende, à côté de la tombe de Saint-Jacques de Compostelle, François conçut la fondation de l'ordre (Hernando Garrido, 2016, p. 160). L'*Actus beati Francisci et sociorum eius* (Les actes du bienheureux François et de ses compagnons, écrit ca. 1320-1330) et surtout les Fioretti (écrits au milieu du XIV^e siècle et très populaires chez les Franciscains) permirent la reproduction de cette histoire chez les Frères mineurs. Pour réviser l'histoire dans les Fioretti, voir Fioretti, 2015, p. 45-47.

¹⁴² Il y eut d'abord cinq martyrs, puis sept autres Franciscains martyrisés au Maroc en 1227. Ces derniers, après avoir prêché aux chrétiens hors murs à Ceuta, essayèrent la prédication auprès des musulmans, avec pour résultat le martyre (Heullant-Donat, 2003, p. 211-212).

avec le clergé séculier, notamment dans les villes (Martín Pietro, 2007, p. 52). Ce dernier avait déjà montré une animosité envers les ordres monastiques au cours des siècles précédents. Ils affichaient désormais cette hostilité envers les ordres mendiants aussi, puisque ceux-ci arrivèrent avec le soutien diplomatique des papes et cela leur permit de se libérer, d'une certaine manière, de la juridiction des évêques. Grâce à leur expansion vertigineuse dans le royaume de Castille, et après être arrivés dans les couronnes d'Aragon et de Navarre à la fin des années 1220, les Frères mineurs divisèrent la péninsule ibérique en trois provinces en 1233 : Castille, Aragon¹⁴³ et Saint-Jacques¹⁴⁴. Cela eut pour résultat l'établissement d'un réseau de couvents qui, à la fin du XIII^e siècle, dépassait les quatre-vingt (Rucquoi, 1996, p. 68-70)¹⁴⁵.

Dans ces circonstances, les Franciscains s'établirent dans ces royaumes sous trois conditions. D'abord, sous la prémisses de la pauvreté franciscaine, les couvents commencèrent à recevoir de nombreuses donations qui leur permirent de soutenir économiquement l'ordre. Pour cette raison, leur conception de l'usage de biens donnés commença à être perçue autrement. Sans renoncer au concept de la pauvreté évangélique, les *Minores* devinrent, au moment de recevoir de plus en plus de biens donnés, des acteurs des marchés émergents dans les villes où ils s'installèrent¹⁴⁶.

¹⁴³ La province d'Aragon avait sous sa juridiction les couronnes d'Aragon et de Navarre.

¹⁴⁴ La province de Saint-Jacques intégra la Galice, le royaume du Portugal – ce dernier se sépara du royaume de León en 1139 – et le territoire de l'ancien royaume de León.

¹⁴⁵ L'évêché du Maroc, fondé en 1237, fut administré pour des franciscains jusqu'en 1302, en leur permettant d'entreprendre des missions là-bas.

¹⁴⁶ La littérature franciscaine commença à mettre en évidence ce changement dans le dernier tiers du XIII^e siècle. Dans la péninsule ibérique, même si ce changement était évident au début du XIV^e siècle, le premier Franciscain qui élaborait une pensée par rapport à cela fut François Eiximenis (ca. 1330-1409). Il fut partisan de la pensée de Pierre de Jean Olivi (ca. 1248-1298). Concernant ce tournant conceptuel chez les Franciscains, voir Todeschini, 2009, p. 105-121.

Deuxièmement, comme cela se produisit dans d'autres régions d'Europe où les Franciscains s'installèrent, les couvents générèrent tout un réseau ré-évangélisateur qui se soutint à partir de la fondation de centres d'études dénommés *studia generalia*¹⁴⁷. Cela permit un recrutement des novices partout dans les royaumes de la péninsule et développa une lecture franciscaine fondée sur la *Regulla Bullata* et liée à un mode de vie conventuel¹⁴⁸ qui se renforça de plus en plus dans la péninsule ibérique¹⁴⁹. Cette attache entre la règle franciscaine et un mode de vie conventuel entra en conflit direct avec la nature itinérante originelle du mouvement et même avec l'esprit érémitique qui était en train de gagner du terrain chez les Franciscains dans certaines régions d'Europe¹⁵⁰. Dans le royaume d'Aragon, l'agitation interne pour l'établissement d'un mode de vie conventuel se passa presque dès l'arrivée des Frères mineurs (Webster, 2005, p. 405).

Finalement, ils construisirent un lien beaucoup plus direct avec les monarchies chrétiennes ibériques. Cela encouragea les membres des groupes nobiliaires à intégrer

¹⁴⁷ Pour approfondir par rapport à la naissance des *studia generalia* chez les Franciscains, voir Roest, 2004a, chapitre trois. Ils obtinrent aussi une position centrale dans les Universités de Paris, d'Oxford et de Cambridge, où la pensée théologique franciscaine se développa amplement au cours des XIII^e et XIV^e siècles.

¹⁴⁸ La vie conventuelle franciscaine dans la péninsule ibérique se renforça à partir d'une stabilité institutionnelle et patrimoniale au cours du XIV^e siècle. Même s'ils utilisèrent les aumônes et organisèrent l'économie conventuelle autrement, les Frères mineurs fusionnèrent finalement leur réseau conventuel dans les royaumes chrétiens ibériques avec la tradition monacale bénédictine transmise surtout, selon Pablo Martín Pietro (2007, p. 55), par les moines cisterciens venus du sud du royaume de France.

¹⁴⁹ Même si les *studia generalia* s'établirent précocement dans la péninsule ibérique, il fallut attendre le XIV^e siècle pour voir leur affermissement. Certains Franciscains purent même prendre la chaire de théologie de quelques écoles de cathédrales en Aragon (Ramis Barceló, 2015, p. 113). Ceux qui voulaient améliorer leur *scientia* et leur statut à l'intérieur de l'ordre allaient à étudier en France – notamment à Paris – ou en Italie (Vázquez Janeiro, 1996, p. 49-50).

¹⁵⁰ Il exista un petit document qui avait la prétention de « régler » la manière dont les Franciscains pouvaient séjourner dans les ermitages – celui-ci apparut après la *Regula non Bullata* – mais ayant comme présumé l'appartenance à l'ordre. Pour lire le document, voir Dalarun, 2010, p. 251-254. Ainsi, on pourrait argumenter que l'érémisme était considéré aussi comme faisant partie de la « pratique religieuse » franciscaine.

l'ordre franciscain, en gagnant eux-mêmes et leurs familles un prestige social, ce qui se passa aussi avec le courant féminin des Franciscains, les Clarisses, qui s'y installèrent au cours du XIII^e siècle (García Oro, 2013, p. 203-204). Il y eut même des membres de familles de marchands qui furent admis dans l'ordre, en leur donnant la possibilité d'intégrer leurs familles aux réseaux de circulation de biens que les couvents franciscains étaient en train de développer à partir de leur expansion dans les royaumes chrétiens ibériques.

Dans ces circonstances, de quelle manière la prédication franciscaine s'est-elle déployée, à mesure que la Reconquête se déroulait ? Les Frères mineurs avaient atteint un rôle clé dans le processus de ré-évangélisation de la péninsule ibérique. Le réseau de couvents établi en fut l'axe central. Associé aux *studia generalia*¹⁵¹, ils devinrent des piliers du tissu social et politique des royaumes chrétiens. Cependant, la dynamique à l'intérieur de l'ordre changea au cours du XIV^e siècle.

En effet, les Franciscains réussirent à maintenir un statut social élevé à cause de leur tâche de *praedicatio* qui les caractérisa dès les premières années de la fraternité. Dans les royaumes chrétiens ibériques, ils se centrèrent les premières décennies sur la conversion des musulmans. Toutefois, l'intérêt de mettre en œuvre l'évangélisation des juifs qui habitaient les royaumes chrétiens¹⁵², à partir de la Reconquête, commença à

¹⁵¹ Les *studia generalia* favorisèrent l'apprentissage de langues pour les différents champs où les franciscains se plongèrent, notamment, la diplomatie, les entreprises missionnaires et la connaissance de la religion des « infidèles ». Dans les royaumes chrétiens ibériques, l'un des premiers Franciscains qui l'encouragea fut Pedro Gallego (?-1267), évêque de Cartagena (1250-1267). Pour approfondir le rôle des *Minores* concernant l'apprentissage des langues, y compris Pedro Gallego, voir Roest, 2000, p. 150-152.

¹⁵² En même temps, à cause de la complexité de la conversion, la coexistence entre les chrétiens, les juifs et les musulmans fut vue comme peu propice pour les missionnaires. Ils préféraient une ségrégation pour éviter le contact des chrétiens avec les « infidèles » et de s'attaquer à la conversion dans le contexte d'un plus grand contrôle géographique de ces derniers (Vose, 2009, p. 7).

gagner du terrain¹⁵³. Ainsi, les *Minores* essayèrent d'étendre leur champ d'action évangélisatrice prenant pour leur point de départ les couvents déjà fondés et, à la fois, en s'appuyant sur les prérogatives données par les papes, notamment les nominations dans les sièges épiscopaux¹⁵⁴ – ces derniers surtout en Castille – et par les royaumes qui leur donnèrent les parcelles pour construire les couvents (García Oro, 2013, p. 208-209)¹⁵⁵.

Résultant de ce processus, les couronnes de Castille et d'Aragon entreprirent des projets évangélisateurs dont les Franciscains firent partie activement, mais avec une nuance considérable. Ils cherchèrent toujours à lier ces entreprises évangélisatrices à leur tâche politique. Ce faisant, les Frères mineurs lièrent leur tâche morale au tissu social où ils s'établirent, en raison du respect qu'ils atteignirent en tant qu'ordre mendiant, encouragé simultanément par les pouvoirs monarchiques qui étaient en train de s'affermir.

En ce sens, les *Minores* produisirent une littérature de nature politico-théologique qui avait pour but d'harmoniser leur tâche apostolique au sein des noyaux de reproduction du pouvoir politique qui était axé en grande partie sur la figure du roi (Rojo Alique,

¹⁵³ Le Majorquin Ramon Llull (ca. 1232- ca. 1315), membre du tiers ordre franciscain, fut l'un des premiers dans les royaumes chrétiens ibériques qui produisit une œuvre missionnaire vraiment agressive envers la conversion des musulmans et des juifs. Il considéra comme impérative leur transformation morale, mais en même temps il lit leur littérature afin de voir le rôle qu'il joua dans l'histoire du salut. Llull pensait que les chrétiens aussi bien que les non-chrétiens faisaient partie de cette histoire, toutefois, tous devaient finalement arriver au salut à travers le christianisme. Pour approfondir par rapport à l'œuvre de Llull, voir Roest, 2004a, p. 245-246; Simon, 2004, p. 53-80.

¹⁵⁴ Nous pourrions dire que cette pratique faisait partie d'un « agenda » des Franciscains pour s'établir dans les noyaux des pouvoirs monarchiques. On verra de plus en plus des évêques Franciscains nommés partout en Europe, en promouvant le lien entre le pouvoir royal et leur tâche missionnaire (Roest, 2004a, p. 231-239).

¹⁵⁵ Les Dominicains, par exemple, se concentrèrent d'abord sur les villes peuplées de chrétiens. Dans la seconde moitié du XIII^e siècle, ils s'attaquèrent à la conversion des musulmans et des juifs. Pour approfondir cette question, voir Vose, 2009, p. 60-93.

2014, p. 305). Il en est résulté que leur œuvre de *praedicatio* fut étayée par l'*exhortatio* en milieux urbains, ces derniers devinrent en outre un creuset culturel à cause de la Reconquête. De plus, ces deux actions furent insérées aux espaces que le pouvoir citadin appuya constamment. Par exemple, la fondation des organisations religieuses comme les confréries, dont émergea ultérieurement le tiers ordre des Frères mineurs dans les royaumes chrétiens ibériques (García Oro, 2013, p. 218).

De cette manière, les Franciscains devinrent des missionnaires qui, en tant que piliers des systèmes monarchiques, entreprirent plus vigoureusement la conversion des musulmans et des juifs. Ils s'intégrèrent aussi de plus en plus à la lutte, voire à la condamnation de mouvements chrétiens qualifiés d'hétérodoxes partout dans les royaumes ibériques. Concernant ces mouvements, les Franciscains, s'étant installés dans les cours comme des alliés clé des rois, furent vraiment actifs au moment de persécuter – surtout dans le royaume d'Aragon – aussi bien des courants hétérodoxes au sein du franciscanisme – notamment les Spirituels et les *Fraticelli* – que d'autres venus du sud du royaume de la France, particulièrement les bégards (Ramis Barceló, 2015, p. 115-117).

Cette dynamique eut pour conséquence que les Frères mineurs commencèrent à faire face, dans leurs provinces ibériques, à l'émergence de vives querelles centrées sur deux composantes fondamentales. La première concernait l'attachement rigoureux à la règle franciscaine, spécialement à l'égard du concept de la pauvreté évangélique. La deuxième était la remise en question du besoin de la vie conventuelle pour les Frères mineurs. Ces querelles étaient déjà conditionnées par les bulles *Quorumdam exigit*¹⁵⁶

¹⁵⁶ Traduction libre : Certaines exigences. Cette bulle visa à obtenir l'obéissance des spirituels à leurs supérieurs.

(1317) et *Gloriosam Ecclesiam*¹⁵⁷ (1318) émises par le pape Jean XXII (1316-1334) et par lesquelles la papauté chercha à résoudre les conflits chez les Franciscains¹⁵⁸.

Ce conflit devint plus évident dans la péninsule ibérique dans la deuxième moitié du XIV^e siècle et resta actif au cours du XV^e siècle. À l'issue des persécutions des Spirituels et des *Fratricelli*, les mouvements hétérodoxes et érémitiques Franciscains vécurent une croissance significative. Ces derniers proposèrent le retour aux racines de la règle des *Minores*, en mettant l'accent sur l'idée d'*exemplum* que les Frères mineurs devaient accomplir. Ainsi, leur prosélytisme était fondé sur deux éléments : d'une part, donner l'exemple à partir de ses actions personnelles et, d'autre part, attirer des néophytes envers les courants réformés¹⁵⁹.

À cause de cette dynamique naquit un courant franciscain connu ultérieurement comme celui des observants – ayant déjà une présence dans d'autres régions d'Europe – qui rivalisait avec les mouvements érémitiques. Les premiers cherchèrent à obtenir une reconnaissance formelle ayant pour but le lien ultérieur au sein des cours ou, du moins, à l'intérieur de la petite noblesse. Les seconds, pour leur part, voulaient que l'ordre leur permette d'établir une vie érémitique, en suivant directement la règle de François, ayant pour résultat une prolifération d'ermites desquels émergèrent d'autres courants réformistes franciscains (Rucquoi, 1996, p. 77).

¹⁵⁷ Traduction libre : Église glorieuse. Cette bulle condamna les Spirituels et les *Fratricelli*.

¹⁵⁸ Pour approfondir autour de la dynamique de ce conflit pendant le pontificat de Jean XXII, voir Robson, 2006, p. 130-140; Nold, 2012, p. 258-272.

¹⁵⁹ Le pape Grégoire XI (1370-1378) envoya dans la péninsule ibérique trois Frères mineurs – Armando de Sarrano, Diego de Plasencia et Juan González de Opta – pour essayer de résoudre le conflit en 1373 chez les Franciscains, en procédant à la reconnaissance des courants réformés. Toutefois, les conventuels s'opposèrent à le faire et la mission diplomatique pontificale échoua (Rubial García, 1996, p. 29).

La prolifération du courant observant et des mouvements érémitiques fut à peu près simultanée dans les royaumes chrétiens ibériques. Leur affermissement, cependant, varia significativement. Il fut surtout important dans le nord de la péninsule où ceux-ci commencèrent leur périple, arrivant plus tard en Galice, au Portugal¹⁶⁰ et même au sud de Castille, notamment à l'archevêché de Séville (Miura, 2014, p. 113-114). Ce dernier faisait déjà face à un processus d'évangélisation en raison de la présence de populations musulmane et juive. Devant ce phénomène, les monarchies chrétiennes ibériques, notamment au cours du XV^e siècle, essayèrent de trouver une façon d'encadrer les conflits entre les Franciscains. Ainsi, la lutte qui se développa entre les Observants, les Érémitiques et les Conventuels¹⁶¹, ces derniers étant reconnus comme le courant officiel, eut trois conséquences.

D'abord, l'érémitisme franciscain, sans disparaître entièrement, subit le siège particulièrement des Observants qui les considéraient comme leurs adversaires immédiats (Miura Andrades, 2014, p. 128). Deuxièmement, l'appel aux papes afin de résoudre les querelles donna lieu à une présence pontificale majeure pour trouver une « solution négociée », comme cela s'était déjà passé dans d'autres régions d'Europe. En ce sens, le recours aux pontifes devint un élément stratégique aussi bien pour les Franciscains que pour les monarchies. Finalement, les entreprises missionnaires furent façonnées par cette dynamique, car le rapprochement de l'un ou de l'autre courant envers les maisons régnautes donnait l'option de lancer la tâche missionnaire.

¹⁶⁰ Ces mouvements furent visibles au Portugal au cours des années 1390, organisés par des Frères mineurs du Portugal et d'autres venant notamment de Galice (de Freitas Carvalho, 2005, p. 145-146). Les Franciscains fondèrent la province du Portugal en 1421, séparée finalement de celle de Saint-Jacques. De plus, le roi Jean I du Portugal (1385-1433) encouragea fortement la transformation de la vie monacale et canonique dans l'ensemble (García Oro et Portela Silva, 2002, p. 457-458).

¹⁶¹ Même si la bibliographie est prolifique autour de ce sujet, nous recommandons le bilan historiographique fait par Charles Marie de la Roncière (2005, p. 33-53) qui se centre notamment sur le XV^e siècle.

Il faut souligner qu'il y avait quelque chose de clé dans ces querelles. Les réseaux de couvents, même si les disputes s'étendirent partout dans la péninsule, ne firent que se consolider grâce à la Reconquête. De plus, l'expansion maritime ouvrit de nouveaux sentiers pour les entreprises missionnaires et même, celles-ci devinrent la pointe de l'épée des royaumes ibériques. Les Îles Canaries et la côte occidentale d'Afrique furent précisément les premiers endroits où les missions religieuses se lièrent directement aux entreprises maritimes dans lesquelles l'imaginaire des royaumes européens n'avait pas de références tout à fait connues dans le vieux continent.

En effet, des marchands de Gènes, Majorque et Barcelone arrivèrent aux Îles Canaries au cours du XIV^e siècle. À leurs côtés se trouvaient les premiers missionnaires marqués par la pensée du Majorquin Ramon Llull. Toutefois, il fallut attendre le XV^e siècle pour voir un tournant considérable concernant la mise en place de missions partout dans l'archipel, sous l'égide plus agressive de la monarchie de Castille.

Dans les Îles Canaries, avec un lien plus explicite envers la papauté partant de l'émission de bulles qui légitimèrent l'œuvre missionnaire, les Castellans relient le processus de la conquête et de la colonisation avec la mise en place de la tâche évangélisatrice, développée d'abord par les Frères mineurs. Ce lien sera établi ultérieurement par les Portugais aussi sur la côte occidentale africaine (Garrido, 1979, p. 214) (García Oro, 2003, p. 20-22). En ce sens, même si l'érémisme franciscain se rendit également aux Îles Canaries, la fondation d'un vicariat franciscain – présumant qu'il fut fondé vers 1416 – permit aux *Minores* de développer l'élan de leurs missions là-bas.

Même si les résultats de ces missions se verront à long terme, celles-ci permirent aux Frères mineurs d'essayer l'établissement d'un lien entre la logique colonisatrice et leur structure hiérarchique. Juan de Baeza, Franciscain qui arriva aux Îles Canaries en 1423,

fut celui qui réussit cette tâche en insérant les *Minores* au sein de l'administration ecclésiastique naissante (García Oro, 2003, p. 25-26). Or, l'archipel canarien devint en outre un nouveau lieu d'épanouissement pour le courant observant castillan (Iriarte, 2004, p. 189) avec la fondation de son premier couvent en 1440 (Miura Andrade, 2014, p. 126). Pour cette raison, ils purent exercer un contrôle assez strict de l'usage des biens de l'ordre, en encourageant, d'un point de vue idéologique ainsi que missionnaire (ou missiologique), la pauvreté évangélique proposée par François que ce courant voulait rétablir (García Oro, 2003, p. 29).

Au cours des décennies suivantes du XV^e siècle, les Frères mineurs étaient plus qu'installés dans les royaumes chrétiens ibériques. Leur tâche évangélisatrice et sociopolitique entra dans une toute nouvelle phase, puisque leur parcours, en tant qu'ordre mendiant, se lia désormais au destin de l'expansion coloniale de ces royaumes. L'unification des royaumes de Castille et d'Aragon, à cause du mariage d'Isabelle I^{er} de Castille et de Ferdinand II d'Aragon en 1469, donna lieu à une vigueur missionnaire, en raison de la prétention castillano-aragonaise de conquérir le royaume Nasride de Grenade, fondé en 1230 et dernier bastion musulman dans la péninsule ibérique. Ils le conquièrent finalement en janvier 1492, l'année où Christophe Colomb leva l'ancre dans le port de Palos vers l'Atlantique. Ainsi, les Franciscains entrèrent dans une nouvelle phase missionnaire que nous analysons dans cette dernière partie.

1.3 Les Franciscains et la « découverte » du Nouveau Monde : la mise en place de la *societas christiana* sur l'île Hispaniola

À la suite de l'unification des couronnes de Castille et d'Aragon, la dynamique religieuse atteignit un tout autre niveau par rapport au lien entre les pouvoirs temporel et religieux dans la péninsule ibérique. Effectivement, le dernier bastion musulman

dans la péninsule, le royaume Nasride de Grenade, faisant face à des vicissitudes internes¹⁶², subit le siège des rois Isabelle et Ferdinand au cours des années 1480. Ces derniers commencèrent à utiliser systématiquement le titre de « rois catholiques » qui leur avait été concédé par la chancellerie pontificale (Rucquoi, 1993, p. 254).¹⁶³

Ce titre de rois catholique marquera profondément leur parcours et celui de la religion chrétienne. Cette relation favorisa un renforcement institutionnel et idéologique grâce à l'établissement du tribunal de l'Inquisition en 1478 qui transféra le sujet de la conversion vers un cadre régulateur d'une autre nature. Sur le plan évangélisateur, la discussion se centra sur la véritable conversion des néophytes, c'est-à-dire les juifs et les musulmans convertis, les plus touchés par un tel débat¹⁶⁴. Ainsi, autant la tâche des ordres religieux que celle du clergé séculier, concernant la conversion, entrèrent dans un processus d'articulation avec le pouvoir temporel. En effet, après la dynamique vécue au cours des siècles précédents, le christianisme entama un périple hors de la Méditerranée. Il y eut trois processus historiques qui provoquèrent une toute nouvelle dynamique, à l'intérieur de la *christianitas*, entre le politique et le religieux.

Premièrement, à cause de l'expansion territoriale que la couronne d'Aragon avait concrétisée à la fin du XV^e et au début du XVI^e siècle, la monarchie espagnole intervint beaucoup plus fréquemment dans les affaires de la péninsule italienne. Cela eut comme

¹⁶² Par rapport à la dynamique interne du royaume Nasride de Grenade, voir Rucquoi, 1993, p. 245-250.

¹⁶³ Le titre fut conçu par le pape Alexandre VI dans la bulle *Si convenit* (S'il convient), émise le 19 décembre 1496. Dans cette bulle, ils furent reconnus aussi comme « rois des Espagnes ». De plus, au moment de d'énumérer les raisons pour lesquelles ils reçurent ce titre, on ne mentionne pas les terres conquises dans le Nouveau Monde comme faisant partie de leur geste.

¹⁶⁴ Le Franciscain Alonso de Espina (ca. 1412-ca. 1464) fut l'un des premiers à avoir un discours théologique agressif envers la « fausse conversion » des juifs et des musulmans dans le texte *Fortalitium fidei contra judaeos, sarracenos, aliosque christianae fidei inimicos* (La forteresse de la foi contre les juifs, les musulmans et d'autres ennemis de la foi) écrit autour de 1460. Le bas Moyen-Âge fut une période d'une vaste production de littérature religieuse polémiste entre les trois religions monothéistes. Pour voir le rôle qu'Espina y joua, nous recommandons McMichael, 2007, p. 289-302.

point central la manière dont ses possessions hors de la péninsule ibérique – particulièrement du royaume de Naples qui faisait partie par la suite de l’Espagne, après la conquête faite par le royaume d’Aragon en 1442 – pouvaient être touchées par la politique continentale développée au sein du Saint-Siège à cette époque¹⁶⁵. De plus, l’insertion des Français dans les affaires de la péninsule italienne fut un autre élément menant les Rois catholiques (Garrido Aranda, 1979, p. 37) à s’impliquer à ce moment-là.

Deuxièmement, l’esprit de la Reconquête-croisade eut pour conséquence que les actions politico-militaires furent plus agressives. Les Îles Canaries étaient déjà devenues, à un certain point, une espèce de « laboratoire » politico-religieux dans lequel les Franciscains jouèrent un rôle fondamental. En ce sens, comme on put le voir dans le processus de la conquête du royaume Nasride de Grenade, les Franciscains et n’importe quel autre acteur lié à la mise en place de l’évangélisation cherchèrent à articuler leur tâche sous tous les angles possibles avec celle du pouvoir temporel.

Finalement, on fraya un chemin aux entreprises évangélisatrices plus agressives pour attaquer la conversion. Cela eut pour résultat que le binôme conquête militaire-évangélisation développa une nature tout à fait différente. Au moment de lancer les traversées maritimes hors de la Méditerranée et des côtes de l’Afrique déjà connues, la religion chrétienne, sous l’égide de l’Église romaine, emprunta un parcours vraiment paradoxal : l’enseignement de l’évangile s’étendit, ayant les armes comme « plastron

¹⁶⁵ Selon D. S. Chambers (2006, p. 50-52), les pontifes, au cours du XIV^e-XV^e siècles, firent avancer l’idée de la guerre comme moyen de défense et d’attaque afin de favoriser leurs intérêts spirituels et matériels face aux royaumes ou aristocraties gouvernant en Europe et, en général, tout le long de la Méditerranée. Ainsi, au début du XVI^e siècle, la défense de l’Église romaine sur la base de la guerre était vue comme « légitime ». Le pape le plus agressif, sur le plan idéologique, pour encourager une sorte de stratégie géopolitique, pour établir la guerre comme un « outil politique » valable par l’Église fut Pie II (1458-1464). Pour voir cet « esprit militaire » de ce dernier pontife, voir le chapitre trois de l’ouvrage de Chambers.

protecteur ». Dans ces conditions historiques, le christianisme commença sa traversée au-delà de l'Atlantique.

L'entreprise colombine lancée en 1492 ne visait pas explicitement l'évangélisation. Les Capitulations de Santa Fe, signées par les Rois catholiques et l'Amiral Christophe Colomb, le 17 avril 1492¹⁶⁶, ne contenaient aucune référence à la tâche évangélistrice, pas même les confirmations de ces Capitulations en 1493 et 1497 (AGI, PATRONATO, No. 8, R1, f. 2). Toutefois, à l'issue du premier voyage de Colomb, on put constater que la mise en place de projets évangélistes faisait partie de la mentalité de ceux qui entreprirent ces voyages, comme on l'a vu précédemment dans le cas des Îles Canaries et de la côte occidentale de l'Afrique. En outre, les rois catholiques insistèrent constamment au cours des années suivantes sur le « besoin » de mettre en œuvre l'évangélisation (Lavallé, 2014, p. 14)¹⁶⁷.

¹⁶⁶ Les Franciscains du couvent de la Rábida jouèrent un rôle clé quand Colomb essaya de convaincre les Rois catholiques. Selon une histoire anonyme du XVIII^e siècle, les Frères mineurs Alonso Sicon et Juan Pérez de Marchena, faisaient partie des personnes, autour de l'Amiral, qui l'aida pour avoir le soutien de la monarchie dans son entreprise ultramarine. De plus, le confesseur de la reine Isabelle de Castille était le Franciscain Fernando de Talavera (ASOFM, M. 43, ca. années 1720, f. 160). Cette histoire anonyme décrit Sicon et Marchena comme géographes. Toutefois, on a clarifié ultérieurement que les deux Franciscains qui firent partie de ce groupe qui soutenait l'entreprise de Colomb face aux Rois catholiques s'appelaient Juan Pérez et Antonio de Marchena, mais depuis le XVI^e siècle, quelques relations écrites autour de l'entreprise colombienne, notamment à partir de celle de López de Gómara, ces deux Frères mineurs furent fusionnés dans une seule personne. Quant à Alonso Sicon, on n'a pas trouvé d'évidences documentaires en ce qui concerne son rôle à ce moment-là. Pour mieux comprendre cette confusion de personnages, voir Manzano Manzano, 1983, p. 501-516.

¹⁶⁷ Les instructions pour mener à bien leur tâche évangélistrice affirmaient que : *los tales, por mano e industria de los indios que acá vinieron, procuren que sean informados de las cosas de nuestra santa fe, pues sabrán y entenderán ya mucho de nuestra lengua*. (Traduction libre : « tels [les missionnaires], par la main et l'industrie des Autochtones qui vinrent ici [en Espagne avec Colomb en 1493], veillent à être bien informés des affaires de notre sainte foi, puisqu'ils sauront et comprendront déjà beaucoup de notre langue »). Cité par Abad Pérez, 1992, p. 21.

Toutefois, la bulle du pape Alexandre VI (1492-1503) *inter caetera*¹⁶⁸, émise en 1493¹⁶⁹, ainsi que le deuxième voyage de Colomb indiquaient déjà que l'évangélisation deviendrait essentielle. Le deuxième voyage de Colomb, entrepris à l'automne de 1493, eut parmi ses passagers quelques membres d'ordres religieux – douze au total – sous la conduite de l'Aragonais et proche collaborateur de Ferdinand II, Bernardo Boyl¹⁷⁰, vicaire apostolique jusqu'en décembre 1494, couvert par la bulle d'Alexandre VI de 1493. Parmi ces passagers, il y avait quatre ou cinq Franciscains, le chiffre n'ayant pas pu être précisé.

Cependant, jusqu'au troisième voyage colombin (1497), la dynamique de la rencontre entre les Européens et les peuples « des Indes » offrit peu de conditions pour la mise en place de projets évangélisateurs. En termes généraux, la difficulté de soutenir le petit nombre de colons qui y étaient arrivés – en partie à cause de la résistance autochtone, de la faible formation des religieux pour entamer cette entreprise et de la surprise elle-même de la rencontre culturelle vécue – empêcha de prendre une véritable conscience de la manière dont ils pouvaient mettre en pratique la tâche missionnaire liée à la fondation des colonies de peuplement.

Toutefois, ces premières années laissèrent des traces de la conception que les Européens avaient des habitants caribéens. Cette conception est très semblable à celle qu'on retrouve dans les récits écrits par Colomb¹⁷¹. Le premier de ces récits fut réalisé

¹⁶⁸ Traduction : entre autres.

¹⁶⁹ Nous approfondirons sur celle-ci et les autres documents connus comme « des bulles alexandrines » dans le chapitre trois en référence au Patronage royal.

¹⁷⁰ Il était membre de l'ordre des frères mineurs de Saint François de Paul. Il s'intéressa particulièrement à l'œuvre de Ramón Llull.

¹⁷¹ Para rapport au « regard colombin » sur les Autochtones pendant ses deux premiers voyages, voir Todorov, 1982, p. 48-68.

par le Hiéronymite catalan Ramón Pané¹⁷², qui fit partie du deuxième voyage de Colomb. Pané offre un premier « regard religieux » sur les peuples de l’Hispaniola – nom donné par les Espagnols à l’île où ils s’établirent¹⁷³. C’est dans ce cadre que les Franciscains marquèrent leur dynamique missionnaire jusqu’à l’émission des *Leyes de Burgos* (1512), dynamique dans laquelle on retrouve trois éléments.

Premièrement, à la suite du troisième voyage de l’Amiral Colomb, les Franciscains se plongèrent plus vigoureusement dans la tâche missionnaire. Deux des Frères mineurs qui voyagèrent avec l’Amiral lors de son deuxième voyage – le Bourguignon Juan de Deule et le Flamand Juan Cosin, des membres du tiers ordre (Vizúete Mendoza, 2018, p. 240) – retournèrent en Espagne et eurent un contact direct avec Francisco Ximénez de Cisneros (1436-1517), Franciscain observant et archevêque de Tolède depuis 1495. Ce dernier fut le grand réformateur du clergé diocésain et des ordres monastiques dans l’archevêché de Tolède. En outre, il fut l’inquisiteur général de Castille (1507-1517). Il eut un engagement très actif dans la transformation universitaire en Espagne avec la fondation de l’Université d’Alcalá, en 1499, dont l’antécédent fut un *studium generalum* où il avait été étudiant¹⁷⁴. De plus, il encouragea l’apprentissage des langues – grecque, latin et hébreu – pour mettre en œuvre un meilleur aperçu, d’après la

¹⁷² L’ouvrage se termina en 1498.

¹⁷³ Cette île est l’endroit où se situent actuellement Haïti et la République Dominicaine.

¹⁷⁴ Même si Ximénez de Cisneros fut un acteur clé dans la construction institutionnelle de l’Université d’Alcalá, les courants franciscains furent moins impliqués à cet égard, car ces religieux ne cherchaient pas à s’établir comme partie du corps professoral ou à obtenir massivement des diplômes. Ils furent plus impliqués dans l’université à partir du couvent de *San Diego* et du Collège de *San Pedro y San Pablo*. Les piliers intellectuels d’Alcalá furent la pensée de Thomas d’Aquin, de Duns Scotus et le nominalisme. Son modèle fut l’Université de Paris. Concernant la mise en place du projet universitaire à Alcalá et la fonction de la théologie là-bas, voir García Oro, 2013, p. 449-515.

théologie scholastique, de la Bible¹⁷⁵, un projet qu'il entreprit à Alcalá (Brading, 1991, p. 20) (O'Malley, 2015, p. 40-42).

Ximénez de Cisneros s'impliqua directement dans l'évangélisation des Maures dans l'archevêché de Grenade, qui était sous la tutelle du Hiéronymite Hernando de Talavera (1428-1507) depuis 1492, ce dernier étant, de surcroît, le confesseur et l'un des conseillers de la reine Isabelle. Cela eut pour conséquence que le projet évangéliste joua un rôle clé dans l'œuvre archiépiscopale de Ximénez de Cisneros. Par ailleurs, en raison des disputes chez les Franciscains dans les provinces de la péninsule ibérique, il chercha à établir clairement les contours du courant observant, duquel il fut le ministre provincial en Castille à partir de 1494.

Dans ce contexte, Ximénez de Cisneros regarda attentivement tout ce qui concerne les événements du Nouveau Monde et les décisions prises par les rois catholiques à cet égard. C'est pourquoi il décida de renvoyer, en 1499, Juan de Deule et Juan Cosin à l'Hispaniola, mais accompagnés cette fois de trois autres *Minores* : Juan de Robles, Juan de Trasierra et Francisco Ruiz (Meseguer Fernández, 1985, p. 453). Il avait aussi été informé de l'exploitation subie par les Autochtones aux mains de Colomb et des colons (Rubial García, 1996, p. 54).

Deuxièmement, concernant la pratique évangélisatrice, les Frères mineurs cherchèrent à mettre l'accent sur le baptême. L'évangélisation fut entreprise, d'abord, par le Hiéronymite Ramón Pané qui se focalisa sur un apostolat simple, en ayant comme premier but le baptême. Ensuite, il proposa le besoin d'une instruction élémentaire pour finalement arriver à une mise en pratique du culte chrétien dans le Nouveau Monde.

¹⁷⁵ À partir de son encouragement, on commença la première édition de la *Biblia Políglota Complutense* en six volumes, finalement publiée en 1522. Celle-ci contenait le texte de l'Ancien Testament en hébreu, latin et grec, ainsi que la *Vulgata* latine du Nouveau Testament.

Les Franciscains, pour leur part, développèrent, avec Juan de Deule et Juan Cosín, un prosélytisme assez simple entre 1493 et 1499¹⁷⁶. Quand ils retournèrent à l'Hispaniola, en 1499, accompagnés des trois autres Frères mineurs, ils cherchèrent à établir le baptême comme un acte public et massif (Meseguer Fernández, 1985, p. 460-465)¹⁷⁷.

Finalement, d'un point de vue politique, les circonstances changèrent abruptement pour la famille Colomb après le troisième voyage de l'Amiral. La couronne, même si elle avait ratifié les Capitulations de Santa Fe, commença à avoir une relation plus tendue avec les Colomb, car leur hégémonie fut contestée, surtout à partir de 1497¹⁷⁸. De plus, l'Amiral continua ses voyages au-delà des îles Caribéennes, jusqu'au continent. Dans ce contexte, Francisco de Bobadilla (ca. 1448-1502) arriva à l'Hispaniola en 1500, après avoir été nommé comme juge pour enquêter les prétendus abus du clan Colomb. Il prit, à la suite de son arrivée, le titre de gouverneur et emprisonna les frères Colomb – Christophe et Bartolomé¹⁷⁹. Témoins de ces événements, les Franciscains commencèrent à avoir une tout autre participation là-bas.

¹⁷⁶ Les Frères mineurs firent face à une difficulté pour atteindre des baptêmes massifs, comme ils pensaient qu'il fallait essayer depuis leur arrivée à l'Hispaniola. De plus, ils avaient besoin de la permission de l'Amiral Colomb pour le faire, ce qui eut pour conséquence le début d'une relation conflictuelle entre Colomb et les religieux, en termes généraux.

¹⁷⁷ En octobre 1500, les Frères mineurs à Hispaniola essayèrent d'offrir un paysage optimiste à Ximénez de Cisneros. Ils disaient qu'ils vivaient dans des conditions difficiles – selon eux, cela démontrait qu'ils étaient en train de vivre les souffrances vécues par Jésus-Christ lui-même – mais la rétribution était de voir plusieurs baptêmes massifs, ce dernier fait est difficile à vérifier historiquement (Coll, 1891, p. 339).

¹⁷⁸ Une rébellion contre le clan Colomb commença en 1497, guidée par l'*alcalde mayor* d'Hispaniola Francisco Roldán (1462-1502). Il obtint, d'abord, l'appui de quelques Autochtones en les exonérant du tribut qu'ils devaient payer et puis des colons mécontents parce qu'ils n'avaient pas obtenu les richesses promises par Colomb. L'Amiral céda aux demandes des révoltés en 1499, dont l'une d'elles était de pouvoir utiliser les Autochtones pour des services personnels. Bartolomé de Las Casas assura que le soulèvement fut longuement pensé. Voir Las Casas, 2002, L. I, chap. 118, p. 691-694.

¹⁷⁹ Christophe Colomb fut envoyé en Espagne en 1500 afin d'être jugé. Concernant les événements autour des affaires entre les Colomb et Bobadilla, nous recommandons Varela, 2006.

En effet, les Frères mineurs entretenirent une relation ambiguë avec Colomb en ce qui a trait à la difficulté de baptiser les Autochtones sans sa permission, comme indiqué ci-dessus, mais après 1500, leur posture changea complètement¹⁸⁰. Ils eurent, en revanche, une relation très proche avec Bobadilla. En fait, les cinq *Minores* qui voyagèrent en 1499 vers l'Hispaniola accompagnèrent Bobadilla dans cette traversée. Là, les Franciscains mirent l'accent sur l'évangélisation à partir d'un « regard » plus mystique et millénariste, hérité du courant des spirituels repris par les Observants espagnols et encouragé par Ximénez de Cisneros. Ce dernier avait stimulé, dans sa réforme des Observants castillans, la lecture d'une littérature de cette vision, particulièrement avec la traduction en castillan des Fioretti en 1492 à Séville. En ce sens, les Franciscains profitèrent amplement de ces incursions dans le Nouveau Monde, sous les auspices de Ximénez de Cisneros, pour insérer la conception de la pauvreté évangélique (McClure, 2013, p. 208-209).

Simultanément, Christophe Colomb, nourri d'une pensée millénariste, les Franciscains étant l'une de ses sources, essaya de réarticuler sa relation avec la couronne afin d'éviter de perdre son rôle hégémonique aux « Indes ». Après avoir été acquitté des charges, l'Amiral réussit à organiser une nouvelle traversée, la quatrième, vers le Nouveau Monde. Il leva l'ancre en mai 1502¹⁸¹. Il séduisit les membres de ce nouveau voyage avec les richesses qui étaient encore à découvrir, en faisant allusion aux métaux précieux. En outre, son « regard religieux » se renforça de plus en plus au moment de décrire ce qu'« il voyait » dans les nouveaux territoires « découverts », présentés déjà

¹⁸⁰ Dans une lettre en octobre 1500, ils informèrent Ximénez de Cisneros que la situation s'améliorait : [...] *que en ninguna manera permitan que el almirante ni cosa suya a esta isla buelvan (sic) ala aver a gobernar* (Coll, 1891, p. 342). (Traduction libre : « [...] qu'en aucune façon ils ne permettent que l'Amiral [Colomb], ni qui que ce soit lié avec lui ne reviennent jamais gouverner [l'Hispaniola] ».

¹⁸¹ Il a même envoyé une lettre au pape Alexandre VI en février 1502, avant le quatrième voyage, avec l'intention de le convaincre d'envoyer des religieux « [...] pour qu'ils travaillent à cette sainte entreprise » (Colomb, 1992 [1982], p. 547). De plus, il voulait persuader le pape qu'il avait trouvé le paradis terrestre. Nous pouvons affirmer que Colomb chercha des religieux gagnés à son objectif de regagner son pouvoir dans l'Hispaniola.

dans son troisième voyage¹⁸². Il chercha également à convaincre les rois en utilisant une nuance religieuse beaucoup plus marquée dans ses lettres à la couronne ; par exemple, quand il décrit, dans la relation du quatrième voyage donnée aux rois catholiques, la rencontre du Paradis terrestre (Colomb, 1992, p. 558)¹⁸³.

Dans ces circonstances historiques, notamment durant la période 1500-1512, les Franciscains parièrent qu'ils lanceraient la tâche évangélisatrice à Hispaniola. Ils cherchèrent à maintenir une relation de proximité avec les réseaux de pouvoir déjà établis, ainsi qu'à déployer leur noyau missionnaire parallèlement à la visée de la couronne d'installer un lien beaucoup plus étroit avec les colons. Cette attitude s'observa clairement en 1502, au moment où les rois catholiques nommèrent Nicolás de Ovando (1460-1511) comme le nouveau gouverneur de l'Hispaniola en remplacement de Bobadilla. Ovando fut un fervent défenseur des Franciscains (Lavallé, 2014, p. 15). En outre, en estimant les conditions optimales pour entreprendre l'évangélisation, Ximénez de Cisneros, après avoir reçu les lettres des Frères mineurs déjà installés à l'Hispaniola, put insérer dans l'expédition d'Ovando 17 religieux Franciscains, 13 réguliers et 4 laïcs (Abad Pérez, 1992, p. 24-25)¹⁸⁴.

À la suite de leur arrivée, les Franciscains, qui appartenaient au courant observant, essayèrent de s'établir près des noyaux de peuplement. Ils furent près d'Ovando au moment de fonder la ville de Saint-Domingue en 1503. Toutefois, même s'ils cherchèrent à entreprendre la conversion des Autochtones, leur dynamique fut divisée

¹⁸² Au moment d'arriver à la rivière Orinoco, en 1499, pendant son troisième voyage, il la décrit délibérément comme l'une des quatre rivières du jardin d'Eden (Phelan, 1970 [1956], p. 19).

¹⁸³ Il y remarque qu'il avait déjà donné cette idée au pape Alexandre VI.

¹⁸⁴ Cette expédition comptait 2 500 personnes environ, distribuées sur 32 navires. Bartolomé de Las Casas fit partie aussi de cette expédition. Il fut *encomendero* et, à partir de 1506, il devint prêtre. Il maintint le lien entre sa tâche évangélisatrice et l'exploitation économique des Autochtones jusqu'en 1515. Par rapport au « tournant éthique » de Las Casas, voir Clayton, 2011, p. 33-60. Il devint membre des Frères prêcheurs en 1523.

entre deux choses. D'une part, la mise en place d'un prosélytisme avec peu d'incidence initialement - ils espéraient réaliser des baptêmes massifs à l'Hispaniola, mais ils étaient pourtant faibles dans la mise en pratique de l'instruction religieuse. D'autre part, le désir d'installer leurs propres espaces de l'ordre dans lesquels ils voulaient mettre en œuvre les quêtes spirituelles à côté de l'évangélisation¹⁸⁵.

Ainsi, au moment de voir arriver la triade *Franciscains-peuples autochtones-pouvoir politico-militaire* à l'Hispaniola, puis à Porto Rico à partir de 1511 et en Jamaïque jusqu'en 1529 –, les Frères mineurs vécurent un tournant important concernant leur approche évangélisatrice. Au moment de chercher à s'établir dans les « Indes », les *Minores* s'impliquèrent de plus en plus dans les affaires sociopolitiques, en montrant une attitude positive envers « le besoin » d'insérer les Autochtones dans le cadre institutionnel naissant de la couronne. Cela fut accompagné, en outre, de l'objectif de fonder l'ensemble de la dynamique doctrinale afin de développer le culte chrétien, puisque les Frères mineurs emportèrent des ornements, des calices et des cloches pour les utiliser dans les temples qu'ils voulaient bâtir (Abad Pérez, 1992, p. 27). Toutefois, l'optimisme vola en éclats face à une réalité qui ne permettait pas de le faire à court terme¹⁸⁶.

Néanmoins, les Frères mineurs entretenirent une relation vraiment ambiguë avec le pouvoir politico-militaire à l'Hispaniola. Ils eurent des divergences considérables avec les colons concernant l'exploitation des Autochtones – ils informèrent constamment Ximénez de Cisneros à cet égard (Vizueté Mendoza, 2018, p. 244-245), mais à partir de leur présence plus forte dès 1502, cela eut plus de conséquences sociopolitiques

¹⁸⁵ Dans l'expédition de 1502, ils emportèrent des livres doctrinaires pour la première fois.

¹⁸⁶ On fonda trois évêchés à l'Hispaniola en 1504 – Bayuna, Magua et Hyaguata. Pourtant, le roi Ferdinand les mit en vigueur en 1508, parce qu'il voulait influencer directement sur la nomination des évêques.

pour eux. En effet, cela entraîna que leur insertion dans les réseaux de pouvoir se passa autrement. Ils assumèrent une posture de défense des Autochtones face à l'exploitation, mais en même temps, ils cherchèrent à encadrer ces derniers dans le tissu social préconisé par la couronne espagnole, en tentant de désarticuler leurs cadres sociaux et symboliques (McClure, 2013, p. 212)¹⁸⁷.

Les Franciscains cherchèrent aussi à s'établir formellement dans les territoires d'outre-mer espagnols. En effet, à partir des divisions provoquées par l'émergence de divers courants, les Frères mineurs organisèrent les chapitres généraux selon des critères géopolitiques. Les *Minores* observants d'Espagne devaient participer aux chapitres généraux en France. Afin d'obtenir l'indépendance administrative des Franciscains français, Ximénez de Cisneros insista constamment, à partir de 1498, pour les séparer formellement – y compris aussi les territoires d'outre-mer espagnols – du chapitre général qui avait lieu en France.

À cet effet, aidés par la couronne espagnole, ils cherchèrent à convaincre le ministre général de l'ordre à Rome, Marcel Boulier, pour y parvenir (Castro, 1985, p. 494). En ce qui concerne le Nouveau Monde, ils obtinrent la permission de fonder une province en 1502 qui devait couvrir les nouveaux territoires. Son érection eut lieu en 1505 sous le nom de *Santa Cruz de las Indias*, dont le siège central s'établit à Saint-Domingue. Après cela, les Franciscains insistèrent sur le besoin d'avoir leur propre vicaire général pour les « Indes », demande qu'ils présentèrent au chapitre général de l'ordre à Rome et au pape Jules II (1503-1513) en 1508.

¹⁸⁷ Bartolomé de Las Casas fut vraiment sévère au moment de faire un bilan des Franciscains à l'Hispaniola. Il les considéra comme respectables, zélés de la religion, mais non savants. De plus, il pensa que l'activité missionnaire franciscaine était faible. En outre, il leur reprocha de ne pas avoir critiqué fortement les *repartimientos* des Autochtones, comme une nouvelle modalité d'exploitation. Par rapport au traitement des Autochtones par les Espagnols et la critique envers les Franciscains, voir Las Casas, 2002, L. III, chap. 3, p. 22-25 et chap. 5, p. 31-36.

Par ailleurs, avec l'arrivée de quatre Dominicains en 1510, la dynamique évangélisatrice commença à emprunter de nouvelles voies. L'ordre des Frères prêcheurs fut beaucoup plus insistant à l'égard de la prédication auprès des Autochtones et adopta une posture plus critique envers l'exploitation subie par ces derniers. Le sermon donné par le Dominicain Antonio de Montesinos (ca. 1475-1540) le 21 décembre 1511, concernant la nécessité de défendre les Autochtones face à l'exploitation qu'ils vivaient, eut un impact immédiat. Ce sermon suscita une collision entre l'esprit évangélisateur, du moins, d'un point de vue conceptuel, et la dynamique d'abus quotidiens perpétrés contre les peuples autochtones. Les *encomenderos*, enragés à cause de ce sermon, se rendirent voir le Franciscain Alonso de Espinar (?-1513), supérieur du couvent franciscain de Saint-Domingue¹⁸⁸ pour se plaindre de l'action faite par Montesinos. L'information fut communiquée aux rois catholiques qui cherchèrent, d'une manière diligente, une solution à cet égard¹⁸⁹.

Pour cette raison, le Frère mineur Alonso de Espinar, vicaire Franciscain à l'Hispaniola et les Dominicains Antonio de Montesinos et Pedro de Córdoba, eurent des audiences devant les rois catholiques en 1512, afin d'expliquer ce qui se passait et de débattre si l'exploitation des Autochtones se justifiait à travers le système d'*encomiendas*¹⁹⁰. Les deux ordres mendiants condamnaient les abus perpétrés contre les peuples autochtones à partir de ce système d'exploitation. La différence entre eux portait notamment sur le droit de la couronne de les concéder, puisque ces dernières étaient en fin de compte le fondement du système d'exploitation aux « Indes » (Vizueté Mendoza, 2018, p.

¹⁸⁸ Il y était arrivé en 1502, avec l'expédition de Nicolás de Ovando.

¹⁸⁹ Les rois étaient Ferdinand II et sa fille Jeanne I de Castille (1479-1555). Isabelle I^{er} était morte en 1504.

¹⁹⁰ Alonso de Espinar voyagea aussi pour raconter lui-même à Ximénez de Cisneros ce qui se passait dans l'Hispaniola. Espinar participa au chapitre général de Frères mineurs à Segovia, réalisé en 1512, dans lequel ils décidèrent d'envoyer plus missionnaires aux « Indes ». Il voyagea avec ces missionnaires choisis vers l'Hispaniola, en 1513, mais ils firent naufrage dans l'Atlantique et moururent.

249)¹⁹¹. Même si les Franciscains partageaient avec les Dominicains¹⁹² le besoin de la défense des Autochtones, les premiers proposèrent, au moins dans ce contexte, que les peuples des « Indes » devaient s’insérer dans un espace social proprement chrétien afin d’être « protégés », aussi bien d’un point de vue physique que moral.

Finalement, les rois catholiques émirent les *Leyes de Burgos* le 27 décembre 1512, à la suite d’une consultation faite entre théologiens et juristes réunis à Burgos. Ces lois donnèrent le statut d’hommes libres aux Autochtones¹⁹³, la prérogative de les évangéliser – à cause de la « donation » faite par la bulle d’Alexandre VI –, et l’interdiction de les exploiter (Lavallé, 2014, p. 22-26). Les premier et troisième points furent furieusement contestés par ceux qui étaient impliqués dans l’exploitation des Autochtones. Le deuxième ne fut pas remis en question. Par rapport à l’évangélisation, les différences entre les parties impliquées se situaient autour de la méthode et non de la prérogative à l’entreprendre.

Pourtant, il faut souligner qu’à partir de ce moment-là, la mise en place de l’évangélisation resta complètement liée à la logique colonisatrice menée par la couronne espagnole. Bartolomé de Las Casas chercha à influencer davantage la mise en place de la christianisation des Autochtones dès 1515. Ainsi, à côté de Ximénez de Cisneros, l’évangélisation avait alors deux acteurs clés. Las Casas et Ximénez de Cisneros élaborèrent un ensemble d’instructions, en 1515, afin que les évangélistes

¹⁹¹ Cependant, il faut souligner que les Franciscains, ainsi que les Dominicains, avaient déjà reçu des Autochtones sous la modalité d’*encomienda*, les premiers en 1503 et dès leur arrivée en 1510 pour les seconds.

¹⁹² Le Frère prêcheur Matías de Paz (ca. 1468-1519), titulaire de la chaire de prima à l’Université de Valladolid, rédigea, en 1512, le traité *De dominio regum Hispaniae super Indos* (De l’autorité des rois d’Espagne sur les Indiens) afin de donner son positionnement par rapport à la légitimité ou non des rois d’Espagne de « gouverner » les « Indiens ». Ce traité fut utilisé par les Dominicains comme source pour soutenir leur posture (Egío García, 2018, p. 241-242).

¹⁹³ Las Casas et Ximénez de Cisneros considérèrent les Autochtones comme « être libres ».

entreprissent leur tâche. À cette fin, ils envoyèrent, avec la permission des rois catholiques, trois Hiéronymites en 1516 – Luis de Figueroa, Bernardino de Manzanedo et Alonso de Santo Domingo –, sous la tutelle de Las Casas, pour commencer la mise en place d'une Église plus ferme dans le Nouveau Monde.

Les instructions apportaient les postures théologiques de Las Casas et de Ximénez de Cisneros. La posture lascasienne était que, tandis que l'évangélisation était mise en œuvre, il fallait établir une protection, légale et morale, des peuples autochtones, ces derniers en habitant dans leurs propres systèmes sociaux. La posture cisnerienne, par contre, disait qu'il était nécessaire de considérer l'intégration des Espagnols et des Autochtones dans un cadre institutionnel qui permettrait ultérieurement la transformation spirituelle et sociale des peuples à évangéliser (Rubial García, 1996, p. 55-57). Les Hiéronymites retournèrent en Espagne en 1519 après un séjour de trois ans à l'Hispaniola. Ils conclurent que la mise en place du projet lascasien était impossible à accomplir. De plus, ils prirent conscience des luttes fratricides entre les colons, auxquelles s'ajouta le déclin vertigineux de la population autochtone à cause de l'exploitation dont ils étaient l'objet (Lavallé, 2014, p. 29).

Par ailleurs, dans une lettre rédigée le 15 mars 1516, les Franciscains de la province de *Santa Cruz de las Indias* demandèrent à Ximénez de Cisneros l'envoi de plus de Frères mineurs, car il n'y en avait eu que douze jusqu'à cette date (AGI, PATRONATO, No. 174, R.3, f. 1). La demande de *Minores* semble paradoxale, au moment même où la chute démographique autochtone était énorme¹⁹⁴. Toutefois, cela s'explique en raison

¹⁹⁴ Il n'y a pas un consensus autour de la taille de la population autochtone à l'Hispaniola à l'arrivée des Espagnols. Les chiffres donnés par la plupart des chercheurs oscillent entre 100 000 et 500 000 habitants. Au moment du *repartimiento* fait par Rodrigo de Alburquerque et Pedro Ibáñez de Ibarra, en 1514, la population autochtone se situait autour de 30 000 habitants. Pour mieux comprendre la chute démographique à l'Hispaniola, en prenant compte aussi les Grandes Antilles, nous recommandons Mira Caballos, 1997, p. 33-47. Concernant le processus historique de la chute démographique en Amérique espagnole et portugaise dans l'ensemble, voir Newson, 2006, p. 143-184.

de l'expansion espagnole vers d'autres îles caribéennes qui permettrait aux Frères mineurs d'entreprendre l'évangélisation, car ces territoires faisaient partie de l'orbite de la province franciscaine. Autrement dit, il y avait de nouveaux peuples à évangéliser. Au début de la troisième décennie du XVI^e siècle, le débat autour de la manière d'entreprendre l'évangélisation ne faisait que se complexifier en raison de la dynamique d'évangélisation qui se développait dans le Nouveau Monde et où les Frères mineurs jouaient un rôle clé.

L'impact de Ximénez de Cisneros et de Las Casas se fit sentir constamment. Pourtant, à la suite du décès du premier le 8 novembre 1517, les Franciscains, sans être acéphales, perdirent un acteur clé dans leur lien avec la couronne¹⁹⁵. Ce faisant, à la suite des entreprises de conquête d'Hernán Cortés, entamées en 1519, et de l'énorme influence déjà gagnée par Las Casas, les Frères mineurs, encore dans les bonnes grâces de l'Espagne, cherchèrent à consolider leur rôle dans le Nouveau Monde. Le contexte de la « découverte de nouvelles terres » restait ouvert¹⁹⁶, mais au sein de cadres institutionnels tout à fait différents des entreprises colombines. Ainsi, l'évangélisation, comprise comme faisant partie d'un projet civilisationnel, devint plus imbriquée dans le système colonial.

Le développement du mouvement religieux initié par François d'Assise devint rapidement l'une des bannières de la prédication de l'Évangile, quand la fraternité

¹⁹⁵ Même Las Casas perdait aussi un allié clé avec la mort de Ximénez de Cisneros.

¹⁹⁶ Les incursions sur le continent avaient déjà commencé. Pourtant, celle d'Hernán Cortés changea complètement le parcours de ce processus.

établie par le *poverello* transcenda les frontières de l'Ombrie. Son exemple fut immédiatement adopté par l'Église, en particulier par son protecteur le cardinal Ugolino – le futur pape Grégoire IX –, comme un moyen d'appréhender le message de la pauvreté évangélique comme un ferment idéologique pour le christianisme.

En ce sens, la dynamique mendicante et itinérante que les Franciscains déployèrent tout au long du XIII^e siècle leur permit d'atteindre des fonctions diplomatiques au nom des pontifes, même au-delà de la Méditerranée. De cette façon, l'œuvre d'évangélisation franciscaine fut fortement encouragée, car leur relation avec le pouvoir papal, et monarchique aussi, devint une partie essentielle de la reconfiguration spirituelle et sociopolitique du monde chrétien européen. Ainsi, lorsque les royaumes européens entrèrent dans une nouvelle facette de l'expansion territoriale, les Franciscains firent partie de ces nouveaux noyaux sociétaux déployés, comme dans le contexte de la Reconquête dans la péninsule ibérique.

Dans ces circonstances, les musulmans et les juifs furent les premiers à faire face à la pression de la conversion forcée. Les Frères mineurs participèrent activement à ce processus d'évangélisation dont l'un des premiers points focaux, liés à l'expansion des royaumes chrétiens ibériques (en particulier le Royaume de Castille), étaient les Îles Canaries. Les Franciscains s'engagèrent dans l'organisation d'expéditions d'évangélisation qui étaient spirituellement et matériellement liées à la mise en œuvre de nouveaux noyaux coloniaux. Ainsi, lorsque les expéditions colombines eurent lieu, bien qu'elles aient commencé avec des intérêts purement commerciaux, les *Minores* faisaient partie de ces compagnies, ayant sur l'île d'Hispaniola leur premier laboratoire missionnaire dans les « Indes ».

À partir de ce laboratoire social sur l'île d'Hispaniola, les entreprises missionnaires, d'abord avec le Franciscain Ximénez de Cisneros puis le Dominicain Bartolomé de Las

Casas comme bannières politiques et idéologiques, entrèrent dans une étape plus agressive de leur mise en œuvre. Ces entreprises commencèrent à fonctionner dans un cadre d'exploitation systématique des populations autochtones. Cela rendit la relation entre la dynamique de l'exploitation des Autochtones et les entreprises missionnaires à la fois conflictuelle et en même temps réciproque, puisque les deux composantes devinrent essentielles pour le soutien des nouveaux noyaux coloniaux espagnols progressivement établis en Amérique. C'est dans ces circonstances que les entreprises d'évangélisation formulèrent conceptuellement une nouvelle notion de la mise en place de la conversion religieuse au sein des cultures qui n'avaient auparavant entretenu aucune relation avec le christianisme.

CHAPITRE II

L'ÉVANGÉLISATION DANS LE NOUVEAU MONDE ET LE VIRAGE POLITICO-RELIGIEUX : LES MISSIONS MODERNES COMMENCENT À POINDRE

L'an 1519 est l'année où Hernán Cortés lança sa traversée audacieuse vers le territoire continental¹⁹⁷. À son arrivée, l'expérience évangélisatrice dans le Nouveau Monde avait déjà connu, notamment à l'Hispaniola, des résultats contradictoires. Effectivement, malgré la prétention des missionnaires d'atteindre des effets visibles presque immédiatement par rapport à la conversion des Autochtones, leur tâche dans « les Indes » fut loin d'être fructueuse. En dépit de leur désir obstiné de christianiser les « Indiens » à court terme, cette mission s'est compliquée à cause de leur compréhension limitée des cultures autochtones.

En même temps, pour tenter de résoudre la relation qu'ils devaient avoir avec le pouvoir politico-militaire – qui fut amplement remis en question à partir de 1497 –, les missionnaires commencèrent à jouer leur rôle autrement. La tâche évangélisatrice entreprise par les missionnaires était complètement interpellée par les institutions qui exploitaient les Autochtones. Tandis qu'ils recevaient des bénéfices de cette dynamique d'exploitation, les religieux cherchèrent parallèlement, avec des alliés politiques, à la « réguler ».

En outre, à cause de cette logique exploitante, les Autochtones commencèrent à combattre les Espagnols, en provoquant alors un obstacle à la mise en place de l'évangélisation. Ainsi, cette résistance des peuples des « Indes » faisait émerger un

¹⁹⁷ Il existe une bibliographie très vaste pour comprendre la complexité du processus de la conquête entreprise par Hernán Cortés. Nous recommandons Elliot, 1984, p. 171-183; Brading, 1991, p. 25-30.

mécontentement, voire une insatisfaction chez les missionnaires. Les missionnaires s'aperçurent alors de la nécessité de « découvrir » un point commun avec les institutions coloniales naissantes pour réaliser l'évangélisation. Les trois Hiéronymites (Figuerola, Manzanedo et Santo Domingo), guidés par Las Casas, avaient tenté d'établir le lien entre les institutions coloniales et la mission évangélisatrice, mais l'échec fut évident. Par ailleurs, à côté de l'esprit conquistador encouragé par la couronne espagnole, le Saint-Siège s'impliqua presque depuis l'arrivée de Colomb et plus directement en ce qui a trait à l'évangélisation, à la suite de l'émission des bulles alexandrines de 1493. Pour cette raison, les soucis aussi bien terrestres que spirituels furent des éléments qui jouèrent un rôle central dans le déroulement de la tâche de christianisation des Autochtones, en mêlant, par conséquent, les intérêts de la couronne, ceux des colons, ceux des missionnaires et ceux du Saint-Siège.

Il résulta de ces circonstances que l'évangélisation commença à être discutée, voire « pensée » autrement. Les enjeux qui apparurent en raison de cette complexité étaient fortement médiatisés par des noyaux sociopolitiques et socioreligieux qui se nourrissaient d'abord principalement du droit, de la théologie et de la philosophie, afin de mieux définir un cheminement qui permettrait d'encadrer la tâche évangélisatrice dans « les Indes ».

En ce sens, le dilemme était que la tâche missionnaire entraînait une transformation, en fin de compte, des coordonnées sociales et morales des Autochtones. Il faut souligner que cela se passait au moment où l'exploitation socioéconomique était de plus en plus liée à l'objectif de transformer les fondements civilisationnels des « Indiens ». Autrement dit, la conversion religieuse faisait partie de la prétention d'envisager une métamorphose culturelle plus profonde.

Ce processus connut différents rythmes à mesure que les entreprises colonisatrices espagnoles se déployaient de plus en plus dans « les Indes ». Toutefois, la prétention de le mettre en œuvre se manifesta rapidement. Ainsi, on verra comment les acteurs impliqués dans l'évangélisation commencèrent à chercher un cadre théorique qui, en empruntant diverses voies, soutiendrait le chemin de la conversion des autochtones vers la « vraie religion ».

2.1 L'évangélisation comme tournant conceptuel : de l'expérience à l'Hispaniola vers les nouveaux territoires à conquérir

La manière dont l'évangélisation se déroula en Amérique fut intimement liée à la dynamique de la conquête. Cette affirmation, même si elle peut encore être soutenue sur le plan historiographique, exige d'être précisée. Au moment de lancer la traversée colombine, le « cadre idéologique » des voyageurs qui accompagnèrent Christophe Colomb comprenait d'entreprendre l'évangélisation. Cette dernière était une tâche de grande ampleur, étant donné qu'il n'y avait aucune rencontre historique précédente entre ces chrétiens venant d'Europe et les peuples autochtones.

En ce sens, la coordination de certains concepts pour « décoder » les Autochtones sur le plan spirituel était un défi énorme. On avait déjà parcouru un chemin dans le « déchiffrage » des cultures qui ne partageaient pas la même racine culturelle que la chrétienté latine, notamment par le biais des religieux qui s'étaient plongés dans la christianisation de la Chine, les Franciscains les pionniers étant à cet égard au cours du XIV^e siècle.

Cependant, il faut souligner que la quête d'une méthode pour mieux entreprendre l'évangélisation fut encadrée par le besoin de « trouver » les fondements moraux et spirituels pour les possibles néophytes dans ces nouvelles terres. Ainsi, l'utilisation des mots à employer; autrement dit, la « parole apostolique » à laquelle faire appel pour justifier la tâche évangélisatrice, débuta dans un tout autre contexte dans le Nouveau Monde. La « réalité » à laquelle les religieux firent face les interpella en raison de la prétention, sous l'égide du pouvoir temporel, d'établir un contrôle territorial. Cela se vécut d'abord chez les Espagnols et, ultérieurement, par les autres maisons régnautes européennes qui se plongèrent dans l'aventure colonisatrice en Amérique et ailleurs. Les bulles alexandrines émises en 1493 furent, au début de la traversée espagnole – y compris celle des Portugais –, le point de départ pour soutenir, à tout point de vue, la justification de l'évangélisation partout dans le monde¹⁹⁸. En effet, la bulle émise par le pontife Alexandre VI le trois mai 1493 disait expressément qu'à l'égard de la justification de la mise en œuvre de l'évangélisation des Autochtones :

*[...] encomendando mucho en el señor entre vuestro santo y laudable propósito y deseando que el mismo sea llevado a su debido fin, para que este nombre de nuestro Salvador sea introducido en aquellas partes os exhortamos mucho en el señor, y por el sagrado bautismo que recibisteis y por el que estáis obligados por los mandamientos apostólicos y por las entrañas misericordiosas de nuestro Señor Jesucristo afectuosamente os requerimos para que semejante expedición sea proseguida en todo y tratéis de aceptarla con buen ánimo y celo por la Fe ortodoxa y a **los pueblos que en tales islas y tierras habitan queráis y debáis inducirlos a que reciban la profesión [religión] cristiana sin que os disuadan los peligros ni los trabajos en cualquier tiempo [...]**.¹⁹⁹ [Le caractère gras est notre] (cité par : García Gallo, 1957-1958, p. 802).*

¹⁹⁸ La lutte des Espagnols, concernant la conquête en Amérique, fut initialement contre les Portugais. Nous l'expliquerons dans le chapitre trois liée à la mise en place du Patronage royal dans le Nouveau Monde.

¹⁹⁹ Traduction libre : « en étant très confiant dans le Seigneur en notre saint et louable objectif et en désirant que celui-ci soit mené à son véritable but, pour que ce nom de notre sauveur soit introduit dans les parties du pays nous vous exhortons beaucoup dans le Seigneur, et par le sacré baptême que vous reçûtes et par lequel vous êtes obligés par les mandats apostoliques et par les entrailles miséricordieuses de notre Seigneur Jésus-Christ, affectueusement, nous vous demandons pour que une telle expédition soit poursuivie en tout et vous devez essayer de l'accepter dans un bon état d'esprit et de zèle pour la foi orthodoxe et aux peuples qui habitent dans de telles îles et terres vous voulez et devez les inciter à

On constate que la bulle alexandrine contenait explicitement la tâche évangélicatrice comme un devoir des chrétiens d'« amener » les non-chrétiens à la « vraie religion ». C'est-à-dire qu'il faudrait chercher assidument la manière de transmettre le message évangélique sous toutes les formes possibles aux peuples qui l'ignoraient encore, selon leur degré d'aptitude, d'après Alexandre VI, à embrasser la foi catholique (Saranyana, 2009, p. 4). On peut considérer que cette bulle fut un tournant dans l'histoire de la chrétienté – latine notamment –, non seulement à cause de l'obligation, pour ceux qui en était chargés, de mener la parole évangélique²⁰⁰, mais aussi pour son affirmation du lien implicite de cette mission avec la mise en place de la colonisation encouragée par la couronne espagnole à la suite du premier voyage de l'Amiral²⁰¹.

La bulle qui avait précédé immédiatement celle d'Alexandre VI est la bulle *Romanus Pontifex* (Pontife romain), émise par le pape Nicolas V (1447-1455), en 1454. Ce dernier avait donné au Portugal la « prérogative » de s'établir sur les territoires déjà conquis en Afrique et, parmi d'autres choses, la faculté d'évangéliser les peuples qui y habitaient (Bosch, 1995, p. 305). Ces pouvoirs furent concédés à un moment assez particulier. Il y avait une « lutte » ouverte pour contrôler les routes de commerce maritime dans la Méditerranée, ce qui permettait, à court terme, de lancer des expéditions plus loin, hors des routes connues. À l'égard des expéditions tout au long de la côte occidentale de l'Afrique, les Castillans commencèrent alors à remettre en question le contrôle portugais.

recevoir la profession [religion] chrétienne sans que les périls ni les travaux à tout moment vous découragent ». Nous citerons les bulles pontificales, concernant l'évangélisation ou le Patronage royal, émises jusqu'en 1506, qui sont reproduites dans l'article cité de García Gallo, puisqu'il y insère les versions en latin et en castillan.

²⁰⁰ Cette posture de mener l'évangile ailleurs était déjà explicite chez les pontifes au moment d'organiser des « missions diplomatiques » depuis le Moyen-Âge central, comme expliqué, à partir du cas des Franciscains, dans le premier chapitre.

²⁰¹ La bulle, au début, exalte Colomb pour avoir comme but de mettre en œuvre la conversion des « Indiens » (García Gallo, 1957-1958, p. 800-801).

De plus, le monde chrétien était effrayé à cause des nouvelles venant de la Méditerranée orientale. Les Turcs ottomans venaient tout juste de conquérir la ville de Constantinople, en 1453, en provoquant la chute de l'Empire byzantin, acteur déjà faible sur le plan géopolitique, au sein de la chrétienté. Cette dernière insérait au cœur de la Méditerranée un nouvel ennemi à affronter qui possédait la caractéristique d'être un opposant « sarrasin » et qui était vu comme une menace à l'expansion de la chrétienté, compte tenu de son expérience vécue dans la péninsule ibérique (García Gallo, 1957-1958, p. 491-492) à partir de la lutte contre les royaumes musulmans²⁰².

Cette dynamique de justification de la conquête des territoires en s'appuyant sur des bulles devint courante dans les royaumes chrétiens latins, notamment, à partir du Moyen-Âge central. Sur le plan religieux, les papes firent un saut qualitatif dans le Moyen-Âge à tenter de supporter le principe théorique de l'universalité de leur pouvoir terrestre sur tous les peuples chrétiens et « païens »²⁰³. Toutefois, il y eut un tournant radical à cet égard à partir des conquêtes portugaises du XV^e siècle, car cette *potestas*, que s'arrogèrent les pontifes, se passait au-delà de la Méditerranée. En ce sens, on renforça de plus en plus le lien de ceux qui étaient impliqués dans l'administration des âmes et la diffusion de l'évangile – cette dernière à partir de la faculté donnée par les papes –, avec les autorités séculières.

Ainsi, on passa d'une conception de l'évangélisation qui comprenait une relation ambiguë, voire « indirecte » entre l'action militaire et la conversion religieuse au cours

²⁰² Au cours des années 1480, les Ottomans étaient déjà une menace sur la Méditerranée occidentale, notamment sur la péninsule italienne (Escamilla, 2015, p. 40-41).

²⁰³ Cette universalité « donna » la légitimité aussi de mener le « message universel » de Jésus-Christ par la voie militaire. Cela fut proposé d'abord par Alcuin de York (c. 735-804), ayant l'intention de justifier l'expansion faite par Charlemagne (742-814) vers le nord de l'Europe. (Scattola, 2008, p. 57). Il faut mettre en relief qu'Alcuin de York se centra sur la figure de l'empereur, afin d'entreprendre ce principe universel. Toutefois, les empereurs et les rois chrétiens dans l'Europe latine, après Charlemagne, cherchèrent systématiquement à s'approprier, sur le plan conceptuel, ce principe.

du Moyen-Âge – quelque chose qui devint problématique lors des croisades –, à une autre où la colonisation et la justification de la guerre s’attachèrent directement à tout ce qui touche à la mise en œuvre de la tâche évangélisatrice (Bosch, 1995, p. 298-303)²⁰⁴. Cela eut des effets notoires pour les missionnaires, comme dans le cas de l’Hispaniola analysé précédemment.

En effet, l’expérience dans les Caraïbes imposa, presque immédiatement, le besoin de concevoir la manière dont l’évangélisation pouvait y être mise en pratique, et cela, non seulement sur le plan matériel. En fait, cette rencontre avec les « Indiens » exigea de concevoir autrement l’évangélisation, en raison du caractère exceptionnel de l’expérience vécue dans le Nouveau Monde, notamment pour le rôle central du projet colonisateur à ce moment-là.

Ainsi, les deux plans pour lancer l’évangélisation, c’est-à-dire le matériel et le conceptuel, incitèrent à « trouver » des chemins un peu plus précis à cette fin. À cause de cela, les descriptions des coutumes des « Indiens », de leurs « habitats » – ce dernier pour mieux comprendre les fondements matériels de leur reproduction sociale –, devinrent les composantes à partir desquelles il faudrait « disséquer » leurs fondements religieux afin de les mener à la « vraie religion ». Ramón Pané annonçait, d’une certaine façon, cette manière d’entreprendre la transformation culturelle des peuples autochtones dans la *Relación acerca de las Antigüedades de los Indios*. Cependant, il faut remarquer que cette « approche » de Pané, encore en pleine formation, fit un

²⁰⁴ Saint Augustin (354-430) proposa qu’on puisse justifier une *bellum justum* (guerre juste) quand l’un des belligérants est acculé à une action d’autodéfense. Cela donna la possibilité de proposer explicitement la guerre d’un point de vue moral, en tant qu’autodéfense. Cette posture dura pendant tout le Moyen-Âge dans la chrétienté latine. À côté de cela, Saint Augustin développa aussi, au sein de cette notion de *bellum justum*, pour légitimer la lutte contre les donatistes, le concept de *bellum deo auctore* (guerre approuvée par Dieu), appliqué à ceux qui devaient être forcés à la conversion religieuse. Ainsi, se construisit, affirme David Bosch, une relation indirecte, sur le plan théologique, entre l’action armée et la « défense » de la religion à l’intérieur de la chrétienté latine.

rapport direct avec le pouvoir temporel, comme en atteste le premier paragraphe de sa relation :

*Yo, fray Ramón, pobre ermitaño de la Orden de San Jerónimo, por mandato del ilustre y virrey y gobernador de las Islas y de la Tierra Firme de las Indias, escribo lo que he podido aprender y saber de las creencias e idolatrías de los indios, y de cómo veneran a sus dioses*²⁰⁵. (Pané, 1984, p. 21)

En décrivant les « Indiens » Pané cherchait explicitement à lier à la mise en place de l'évangélisation le besoin d'une sorte de « connaissance » des « principes constitutifs » des Autochtones, principes étant importants aussi pour le pouvoir séculier que portait encore l'Amiral à ce moment-là. En ce sens, Pané ouvra la porte – en ajoutant aussi les descriptions faites par Colomb au cours de ses voyages – à une écriture qui devait ultérieurement donner un cadre conceptuel « fondateur », dont émanèrent les premières « coordonnées interprétatives » dans un langage qui servit d'outil à la mise en œuvre de la pleine transformation de la nature des Autochtones, permettant alors d'établir plus clairement la tâche missionnaire.

2.2 L'enjeu missionnaire « moderne » : une « archéologie » du concept de « mission »

Le rapport entre la mission et l'évangélisation a été attribué au fondateur de la Compagnie de Jésus, Ignace de Loyola (1491-1566). Ensuite, les compagnons d'Ignace

²⁰⁵ Traduction libre : « Moi, frère Ramón, un pauvre ermite de l'ordre des Hiéronymites, sur mandat de l'illustre et vice-roi et gouverneur des Indes et de la Terre Ferme des Indes [Christophe Colomb], j'écris ce que je pus apprendre et connaître des croyances et des idolâtries des Indiens, et de la manière dont ils vénèrent leurs dieux ». Sergio Botta (2013a, p. 161-187) fait une analyse détaillée de ce premier « regard herméneutique » fait en Amérique, en soulignant la recherche de Pané pour « comprendre », à partir de son « modèle chrétien », la manière dont les Autochtones se rapportaient directement à la transcendance. En raison de la nudité des Autochtones, élément bouleversant pour les Européens dans le premier voyage de Colomb, Pané développa un regard très particulier en essayant d'« expliquer » la relation entre celle-ci et la « religiosité » autochtone.

commencèrent à l'employer constamment pour parler de leur tâche apostolique, en soulignant un lien particulier avec la figure du pape. Ainsi, le mot « mission », dérivé du verbe latin *mittere* (envoyer), s'établit comme le cœur de la « nomenclature évangélisatrice ». Toutefois, en dépit de l'existence d'un consensus relatif au concept chez les historiens des missions, il faut approfondir, voire élargir la trajectoire vécue par la terminologie concernant la mise en place de l'évangélisation entreprise par les catholiques sous l'égide des monarchies et des pontifes.

Nous pouvons effectivement affirmer que le concept de mission commença à être utilisé sous cette acception de « mener l'évangile » aux peuples qui ne connaissaient pas encore la « vraie religion », au cours des années 1540-1550. Cependant, son affermissement, en tant que concept « matrice » qui constituera ultérieurement le fondement de la pratique évangélisatrice catholique, se concrétisa avec la fondation, à Rome, de la *Sacra Congregatio de Propaganda fide* (Sacrée Congrégation pour la propagation de la foi), en 1622, sous le règne du pape Grégoire XV (Bosch, 1995, p. 306).

En ce sens, afin de comprendre pleinement la genèse du concept moderne de mission, il faut faire une analyse historique en mettant l'accent sur le chemin vécu par le concept lui-même. En effet, avant d'entreprendre l'étude du « tournant jésuite », on doit situer historiquement les composantes conceptuelles qui provoquèrent, voire fournirent, à la suite de la première traversée colombine, un virage si radical à l'égard des projets évangélisateurs.

On a déjà identifié ci-dessus deux indices importants du début de l'« esprit évangélisateur » dans le Nouveau Monde, en faisant référence aux bulles pontificales, notamment à celles du XV^e siècle, et à la première relation rédigée par un religieux, le Hiéronymite Ramón Pané, qui proposa une première compréhension sur le plan

« spirituel » des peuples autochtones. En considérant ces deux premiers indices, on peut constater que cet « esprit évangéliste » trouva effectivement un terrain fertile dans ce paysage d'Amérique inconnu. La « découverte » de ce terrain fertile fut considérée, selon le prêtre Francisco López de Gómara (1511-1566), comme « [...] *la mayor cosa después de la creación del mundo, sacando la encarnación, y muerte, del que lo crio* »²⁰⁶ (López de Gómara, 1554).

En effet, ces nouveaux territoires provoquèrent un séisme anthropologique en suscitant chez les Espagnols des questions qui les poussèrent à chercher une sorte d'explication devant ce qu'ils venaient de rencontrer. Ce faisant, le discernement sur ce qu'ils avaient devant leurs yeux les conduisit à établir des « noyaux interprétatifs », permettant de constituer des « grilles », comme les nomment Carmen Bernand et Serge Gruzinski (1988, p. 7), pour réfléchir, mais aussi entreprendre, à partir d'un regard aussi bien intellectuel que colonisateur, la transformation de la « nature » des Autochtones.

Nous pouvons alors nous demander ce qui a été le premier élément qui entraîna une « réflexion » immédiate concernant la mise en œuvre de la tâche évangéliste dans le Nouveau Monde. Selon le Frère mineur Bernardo Boyl, dans sa lettre envoyée aux rois catholiques, en 1494, l'échec initial fut « [...] *por la falta de la lengua* »²⁰⁷ (Cité par : Lavallé, 2014, p. 89). Cela marqua amplement ce que les Européens prétendaient entreprendre aux « Indes » par rapport à l'évangélisation. L'apprentissage des langues faisait déjà partie du processus de formation de ceux chargés de la tâche évangéliste. Cependant, ici, il se présentait un tout nouveau scénario résultant de la nécessité impérieuse de trouver une « explication » élaborée à partir des domaines en

²⁰⁶ Traduction libre : « [...] la chose la plus importante [la « découverte » de l'Amérique] depuis l'incarnation, et la mort, qu'il a créée. » Francisco López de Gómara rencontra Hernán Cortés quand ce dernier retourna en Espagne, en 1540. Un peu plus tard, il devint son chapelain jusqu'à sa mort en 1547.

²⁰⁷ Traduction libre : « [...] par le manque [de connaissance] de la langue [des Autochtones] ».

vigueur – ou qui commencèrent à gagner du terrain en Europe – à l’aube de l’ère moderne, afin de « mieux comprendre » les peuples qu’ils voulaient conquérir, civiliser et, par conséquent, évangéliser.

Ce faisant, la maîtrise des langues des Autochtones donnait la possibilité, d’après les évangélistes, de « pénétrer » la « nature » de ces peuples. L’absence de références historiques précédentes par rapport aux « Indiens » et même la dynamique *expansion-établissement de peuplements* du processus de la conquête – pendant une bonne partie du XVI^e siècle –, constituèrent des difficultés pour « appréhender » la « mentalité », voire la « nature » des Autochtones. En ce sens, ce qui se passa, concernant la maîtrise des langues autochtones dans les premières décennies, eut comme conséquence une « connaissance approximative » de ces langues (Bueno García, 2014, p. 533).

Cela eut une conséquence directe sur la mentalité des évangélistes, car on entraînait ainsi certaines impuissances chez eux de ne pas pouvoir « saisir » les choses les plus profondes des Autochtones afin d’accomplir leur transformation spirituelle souhaitée. Plutôt, cela provoqua une espèce d’« anxiété coloniale »²⁰⁸ qui se mêlait avec toute la dynamique exploitante des peuples autochtones quasiment depuis l’arrivée des Espagnols aux Caraïbes. Ainsi, à la suite de la relation écrite par le Hiéronymite Pané, les missionnaires se montrèrent beaucoup plus inquiets du besoin d’« appréhender » autrement la « nature » des Autochtones. C’est pourquoi les acteurs impliqués dans l’évangélisation dans le Nouveau Monde cherchèrent désormais à combler un vide dans

²⁰⁸ Cette manière de nommer la dynamique entre les Autochtones et les « nouveaux arrivants » en Amérique vise à souligner que la difficulté d’insérer les « Indiens » à des nouvelles « coordonnées sociopolitiques » par les Européens eut pour conséquence tout un « esprit de méfiance » de ces derniers envers les Autochtones. Cet « esprit » montra que la posture ethnocentriste européenne tenterait de s’établir dans le tissu social des Autochtones à travers les institutions coloniales. La résistance autochtone provoqua précisément une « anxiété », sur divers plans – politique, religieux, économique, entre autres – à partir de laquelle le système colonial ne fit que la reproduire constamment.

leurs récits : donner une « description » générale des peuples autochtones qui permettait de « montrer » leur « condition naturelle ».

Ce processus « intellectuel » était complètement imbriqué dans la logique d'exploitation subie par les Autochtones. En ce sens, la légitimité de l'évangélisation devait aussi résoudre cette relation avec les institutions coloniales naissantes. Au lendemain du sermon du dominicain Antonio de Montesinos, en 1511, les *Leyes de Burgos* tentaient d'être le premier pas dans cette direction pour trouver un point commun entre la mise en place de la christianisation, la conception d'« homme libre » pour qualifier les Autochtones et l'objectif d'établir les institutions espagnoles en Amérique, incluant les « Indiens » comme faisant partie de cette nouvelle société. Toutefois, les contradictions apparurent au cœur de ces mêmes lois qui avaient pour but d'établir des principes juridiques qui permettaient d'ouvrir un « nouveau sentier ».

En effet, à la suite des *Leyes de Burgos*, le concept d'« homme libre », appliqué aux Autochtones, restait un principe difficile à mettre en œuvre sur le terrain. Au contraire, celui-ci provoqua plutôt une réaction vraiment virulente de ceux qui cherchèrent à continuer systématiquement l'exploitation des peuples déjà connus et de ceux qu'ils rencontrèrent à mesure que les explorations/conquêtes continuaient à se dérouler. Cette réaction se condensa précisément dans le *Requerimiento*²⁰⁹, document rédigé la même année que l'émission des *Leyes de Burgos*²¹⁰. Son auteur fut Juan López de Palacios

²⁰⁹ Le titre complet de ce document était *Notificación y requerimiento que se ha dado de hacer a los moradores de las islas en tierra firme del mar océano que aún no están sujetos a Nuestro Señor* (Traduction libre : « Notification et requête qu'il a été donné de réaliser aux habitants des îles en terre ferme et de la Mer Océane qui ne sont pas encore soumis à notre Seigneur [le roi d'Espagne] »).

²¹⁰ Le *Requerimiento* fut écrit en plein milieu de l'esprit de la discussion développée autour de la « nature » des Autochtones et de la légitimité d'établir des institutions espagnoles en Amérique, ces dernières visant à profiter de l'exploitation des peuples originaires de l'Amérique. Le *Requerimiento* faisait partie des documents donnés à Pedrarias Dávila (1449-1513) pour entreprendre la « découverte », la conquête et le peuplement de *Tierra Firme*. Ces documents furent rédigés entre le 24 et le 30 juillet 1513 (AGI, PATRONATO, No. 26, R. 5, 1513, f. 20). Pedrarias l'utilisa, pour la première fois, lors du début de son administration en Castilla de Oro (Castille d'Or), territoire qui comprend aujourd'hui la

Rubios (1450-1524)²¹¹, juriste et fervent partisan de la légitimité de la conquête de territoires faite par les rois catholiques.

Le *Requerimiento* joua un rôle clé en tant que document officiel agglutinant des idées qui soutenaient la conquête militaire et, par conséquent, l'évangélisation entreprise en Amérique espagnole. Ce document justifiait effectivement la conquête, partant de deux composantes fondamentales : l'une juridique et l'autre religieuse. Sur le plan juridique, on souleva, selon les paramètres du droit en vigueur au début du XVI^e siècle, que les terres « découvertes » – ou à découvrir – resteront sous la souveraineté de la couronne. Sur le plan religieux, on donnait pleine reconnaissance, au moment de mettre en œuvre les conquêtes dans le Nouveau Monde, de la souveraineté des pontifes sur l'ensemble des peuples, ce qui permettait de justifier l'évangélisation. De cette manière, les pouvoirs temporel et spirituel s'engagèrent moralement à mener la « vraie religion » aux « non-chrétiens ». Si les Autochtones n'acceptaient pas ce que le *Requerimiento* exigeait, on légitimait de faire la guerre – cela était le point central de ce document – visant à soumettre les peuples, comme l'indique le dernier paragraphe du *Requerimiento* :

Si vous ne le faites pas [la reconnaissance de la souveraineté monarchique et pontificale] ou si vous allongez malicieusement les délais pour vous décider, je vous certifie qu'avec l'aide de Dieu, je vous envahirai puissamment et vous ferai la guerre de tous côtés et de toutes les façons que je le pourrai, et vous assujettirai au joug et l'obéissance de l'Église et de leurs Altesses. Je vous prendrai, vous, vos femmes et vos enfants et vous réduirai à l'esclavage... (Cité par : Hurbon, 1991, p. 53).

région sud-est des Caraïbes centraméricaines (entre le Nicaragua et le Panama) et la région nord-est de la Colombie.

²¹¹ Il fut un acteur qui avait beaucoup d'influence dans l'entourage de la couronne espagnole. Il fut professeur des Universités de Salamanque et de Valladolid. À partir de 1504, il fut membre du Conseil de Castille. Il exerça aussi comme ambassadeur des rois catholiques à Rome.

Le document était lu aux peuples à conquérir et à évangéliser en castillan, de sorte que les Autochtones ne comprendraient jamais les implications juridiques et théologiques de celui-ci. De plus, ce dernier paragraphe montrait clairement que la volonté d'explorer des territoires en Amérique était déjà établie selon d'autres paramètres en comparaison avec les premières années de la traversée colombine. Laënnec Hurbon (1991, p. 55) souligne que le *Requerimiento* rassemble, d'une part, l'esprit de conquête et, d'autre part, celui de l'évangélisation qui devint finalement le pilier idéologique des Espagnols dans les prochaines décennies d'exploration dans les terres américaines. En outre, ce document donna une « image » des Autochtones plus élaborée, en qualifiant ces derniers de créatures « barbares ».

Partant de cette idée de légitimité de la conquête militaire, affirme Roberto Marín Guzmán (1997, p. 106-109), le *Requerimiento* faisait un lien direct avec l'esprit de croisade qui était encore en vigueur dans la péninsule ibérique et, de plus, qui était lié avec le concept de *Dominus Orbis* (la Terre du Seigneur), à partir duquel, on donna la bénédiction de l'évangélisation dans l'optique pontificale. En outre, le *Requerimiento*, quant à l'établissement du projet évangélisateur, contenait alors un lien explicite avec l'action armée.

Ainsi, d'un point de vue idéologique, la prétention d'établir un cadre civilisateur pour les Autochtones touchait nécessairement, aux yeux des conquistadors et des évangélisateurs, les plans temporel et spirituel. Cela eut pour conséquence que la guerre, sous la modalité de « guerre juste », porta une partie essentielle, au cours du XVI^e siècle, de la tâche évangélisatrice et de son cadre conceptuel. En même temps, il y eut un rejet de cette approche de la « guerre juste » au sein même de la chrétienté latine. Cela eut toutefois des impacts sur la nature du concept d'évangélisation.

2.3 L'évangélisation et ses nouveaux chemins en *Tierra Firme* : l'esprit apostolique vis-à-vis la guerre juste

L'arrivée des Espagnols dans les terres continentales devint une nouvelle source d'expériences évangélisatrices. L'application du *Requerimiento* marqua beaucoup plus clairement la logique de la mise en œuvre des entreprises apostoliques, en raison de la sorte de liens directs que ce document faisait entre la recherche des néophytes et la « reconnaissance » des autorités monarchique et pontificale dans les nouvelles terres que les Autochtones devaient respecter.

De plus, entre 1519 et 1521, l'Empire aztèque s'effondra à partir de l'action militaire espagnole guidée par Hernán Cortés et les alliances qu'il put faire avec des peuples opposants des Aztèques. De cette manière, nous pouvons affirmer qu'une nouvelle étape de la dynamique colonisatrice commença dans le Nouveau Monde. Sur le plan religieux, à partir des restes de cet empire laissés par la conquête, l'avidité des Espagnols pour mettre en pratique la conversion des Autochtones ne fut qu'encouragée.

Hernán Cortés fut accompagné par trois religieux réguliers – deux Franciscains et un Mercédaire – et un prêtre séculier. En 1523 arrivèrent trois autres Franciscains flamands : Pedro de Gante (1478-1572), Juan de Tecto (1476-1525) et Juan de Aora (?-1524) (Kobayashi, 1985 [1974], p. 166) qui cherchèrent à prendre un chemin apostolique vraiment ambitieux à court terme. L'année 1524 voit l'arrivée du premier « cortège » d'évangélisateurs Franciscains envoyés par la couronne espagnole, avec le consentement de la papauté, et portés par une prétention beaucoup plus ambitieuse quant à la mise en place de la conversion religieuse des Autochtones. Ce cortège

amenait douze Franciscains connus ultérieurement comme les « douze apôtres »²¹² (Durán y García, p. 131), faisant ainsi clairement une référence directe au récit biblique néotestamentaire qui raconte l'histoire des douze apôtres « choisis » par Jésus pour « mener » l'évangile aux peuples.

Par ailleurs, la justification de la guerre contre les Autochtones, explicite en outre dans le *Requerimiento*, établit une piste beaucoup plus précise pour entamer la conquête, car les Espagnols cherchèrent à entrer dans le cœur de la logique sociopolitique des « Indiens » pour réussir leur exploitation. Ainsi, la conceptualisation des stratégies missionnaires montra de nouvelles nuances si l'on compare avec l'expérience dans les Caraïbes. Partant de cette nouvelle « réalité sociopolitique », comment l'évangélisation fut-elle pensée, voire conçue ?

La mise en place de la conquête dans le continent, à partir de la décennie de 1520, donna lieu aux débats beaucoup plus prononcés autour des conditions dans lesquelles l'évangélisation devait être entreprise. La manière de concevoir la christianisation depuis les dernières années du XV^e siècle mettait l'accent sur une transformation culturelle qui permit, à long terme, le tournant spirituel des néophytes. Pour y arriver, une attention particulière fut portée à ceux qui étaient en charge de cette tâche. En effet, les évangélisateurs acquirent un rôle plus éminent, soutenu à partir de la bulle *Alias Felices* (Plus Heureux) du pontife Léon X (1513-1521), émise le 25 avril 1521 (Roulet, 2008, p. 24)²¹³.

²¹² Parmi eux figurent, sous la tutelle du frère Martín de Valencia (ca. 1474-1534), Toribio de Benavente dit Motolinía (1482-1569), García de Cisneros (?-1536) et Juan de Palos (?-1527).

²¹³ Cette bulle autorisa les Franciscains, à partir de la demande de leur commissaire général ultramontain Francisco de los Angéles Quiñones (1480-1540) et de Jean Glapion (1460-1522) – confesseur du roi Charles V (1500-1558) –, à passer en Amérique, à prêcher et à donner les sacrements. Les premiers Franciscains qui arrivèrent après cette bulle furent les trois Flamands mentionnés ci-dessus, en 1523.

En effet, le concept d'« apôtre », en faisant référence à ceux qui donnaient leur temps, voire leur esprit pour obtenir la conversion des peuples non chrétiens, condensa la manière d'envisager la tâche évangélisatrice. De plus, l'« apostolat », c'est-à-dire la pratique missionnaire elle-même, devint la matrice conceptuelle et spirituelle qui offrirait l'« intégration » des Autochtones à la « vraie religion ». (Sastre Santos, 2007, p. 117). Ce faisant, on prétendait établir les fondements de la doctrine de l'Église. Autrement dit, les « apôtres » seraient les acteurs qui auraient la faculté de chercher et de définir le sentier pour réussir la transformation spirituelle des peuples autochtones.

Pour cette raison, nous pouvons affirmer que le projet évangélisateur, à la suite de l'établissement des institutions coloniales espagnoles sur ce qui sera nommé ultérieurement Nouvelle-Espagne – nom finalement adopté en 1535 – se centra précisément sur la prétention d'affermir une autorité issue directement de leur apostolat. Il s'agit d'un sujet qui était loin d'être négligeable. L'arrivée dans ces terres s'est produite, dans un premier temps, à cause de l'action militaire – cette dernière impliquant déjà la prétention de l'évangélisation, comme l'exprime l'esprit contenu dans le *Requerimiento* – et son « succès » à court terme. Ce faisant, il fallait, aux yeux des missionnaires, définir les « limites » du pouvoir séculier à l'égard de leur rôle dans les entreprises évangélisatrices à la suite des premières rencontres avec les Autochtones.

Ainsi, l'apostolat était dans un « moment décisif » aussi bien matériel que conceptuel, car le pouvoir séculier jouait déjà un rôle clé dans le déroulement de l'évangélisation, comme le montra l'expérience vécue dans les Caraïbes presque depuis l'arrivée de Christophe Colomb et les entreprises de conquête subséquentes. C'est pourquoi les religieux cherchèrent sans délai à installer quelque chose qui, selon les paramètres apostoliques – en évoquant expressément que cette « autorité spirituelle » avait été

donnée par les pontifes –, leur fournissait un « terrain commun » pour commencer leur tâche évangélisatrice.

La fondation des *Juntas Apostólicas* (Assemblées Apostoliques), réalisée par les Franciscains en 1524, montra nettement cet esprit. Effectivement, celles-ci commencèrent à forger le chemin qui, selon eux, devait se faire afin d'entreprendre l'évangélisation. Elles étaient une sorte de « congrégations » dans lesquelles des religieux – particulièrement des Franciscains et des prêtres séculiers – et occasionnellement des autorités politiques déjà établies dans le continent, discutaient et définissaient la mise en pratique de l'évangélisation pour introduire la doctrine de l'Église.

Ces *Juntas Apostólicas* faisaient ainsi un premier pas dans la manière d'entamer l'évangélisation, puisque leurs membres soulevèrent explicitement dans quelle mesure il était nécessaire d'enseigner et d'administrer les sacrements aux Autochtones sans bien connaître la doctrine de l'Église. Ainsi, la discussion se centra sur la sorte d'Église que les religieux et les autorités séculières étaient en train d'établir.

Il y eut deux *Juntas Apostólicas* : en 1524, puis en 1526, dirigées par les Franciscains. La « nécessité » de considérer, voire de définir la manière dont l'évangélisation devait s'organiser en raison de la fondation des institutions coloniales (notamment du système d'*encomiendas*), était déjà explicite car celles-ci participaient directement la mise en place de la conversion religieuse²¹⁴. Les Franciscains, en particulier, appuyaient

²¹⁴ À partir de 1531, les *Juntas Apostólicas* furent remplacées par les *Juntas Eclesiásticas*, dans lesquelles les évêques nommés pour la Nouvelle-Espagne commencèrent à être responsables des affaires ecclésiastiques – le premier évêque de la Nouvelle-Espagne fut le Frère mineur Juan de Zumárraga (1468-1548) entre 1528 et 1548) – y compris de l'évangélisation. Les *Juntas Eclesiásticas* survécurent jusqu'en 1546. Ces dernières voulaient entreprendre une « régulation » beaucoup plus précise de l'évangélisation et de l'exploitation des Autochtones (Gil, 1989, p. 502).

l'établissement des *encomiendas*, puisqu'ils pensaient que s'il y avait des noyaux de peuplements d'Espagnols, il était possible d'insérer graduellement les Autochtones dans ces tissus sociopolitiques (Saranyana, 2009, p. 15-16). Toutefois, avec l'arrivée des Dominicains dans les terres continentales en 1526, l'évangélisation devint le terrain d'une concurrence notamment entre les Franciscains et les Frères prêcheurs par rapport aux entreprises missionnaires. En effet, même s'ils voulaient participer à ce processus, ces derniers, avaient, en même temps, une posture plus critique quant aux liens entre l'évangélisation, le système d'*encomiendas* et l'appel à la conquête militaire dans n'importe quelles circonstances.

Ce phénomène marqua amplement l'idée de projet évangéliste et, par conséquent, sa mise en œuvre. En effet, l'évangélisation fut conçue, des deux côtés de l'Atlantique, à partir de trois composantes principales. Premièrement, il y avait un souci considérable relatif à la manière dont les missionnaires devaient transmettre le message évangélique. Ainsi, initialement, avec la prétention déjà établie de « comprendre » d'abord les Autochtones afin de trouver les meilleurs moyens de les amener à l'évangile, les évangélistes se consacrèrent à l'apprentissage des langues autochtones. Cette « traversée linguistique et culturelle » se fonda sur la « traduction » que les « Indiens » faisaient à partir des demandes des évangélistes afin de disséquer la « religiosité » des peuples autochtones.

En ce sens, les premiers missionnaires dépendaient, bien entendu, au cours des premières années de leurs entreprises évangélistes, du « filtre » autochtone, en tant que « source ethnologique », pour se rapprocher des « Indiens » pour mieux les comprendre. De plus, ces entreprises, au moment de « mener l'évangile » aux autochtones proprement dit, étaient complètement encadrées par l'ensemble des institutions coloniales naissantes et, en outre, par le cadre institutionnel des ordres religieux – ceux des mendiants, en premier lieu. Ces derniers avaient commencé à

fonder leurs premières unités administratives presque dès leur arrivée sur territoire continental (Roulet, 2008, p. 26-27)²¹⁵.

Deuxièmement, dans ce contexte, il y avait aussi un esprit néotestamentaire, particulièrement chez les Franciscains, qui visait à établir les fondements de la « vraie religion » en invoquant l'Église primitive (Gil, 1989, p. 498-499). Cela suscita de plus en plus une tension entre les acteurs religieux chargés de l'évangélisation et le pouvoir temporel, car l'idée d'une « Église » à fonder dans le Nouveau Monde comme une toute nouvelle expression de l'esprit de l'Église primitive – idée circulant amplement chez les chrétiens, mais soupçonnée entre les cercles de pouvoir autour des pontifes – pouvait entrer en collision avec la mise en place du cadre institutionnel temporel dans lequel un message évangélique de ce genre était vu avec suspicion. Éric Roulet souligne (2008) qu'il n'y a pas de consensus chez les chercheurs autour de la présence réelle, en dépit de l'esprit mystique que possédait bon nombre des religieux qui arrivèrent en Amérique, d'une posture millénariste explicite chez les premiers missionnaires à l'égard de la fondation de l'Église dans le Nouveau Monde²¹⁶. Finalement, grâce à la dynamique évangélisatrice dans le Nouveau Monde, surtout par la manière dont celle-ci se déroula dans la Nouvelle-Espagne au cours des années 1520 et 1530, la mise en place de l'évangélisation commença à se tisser à partir d'une discussion beaucoup plus

²¹⁵ Les Franciscains fondèrent leur première custodie en Nouvelle-Espagne en 1524, après l'arrivée des « douze apôtres ». Leur première province fut fondée en 1534, nommée *Santo Evangelio* (Hernández Aparicio, 1991, p. 555).

²¹⁶ Josep-Ignasi Saranyana et Ana de Zaballa Beascochea (1990, p. 174-175) avaient déjà remis en question cette posture proposée par Marcel Bataillon, José Antonio Maravall, John L. Phelan et Georges Baudot – on pourrait y ajouter Jacques Lafaye qui suit attentivement l'ouvrage de Bataillon. Saranyana et Zaballa veulent « minimiser » le rôle de cet esprit « millénariste » chez les missionnaires en Amérique afin d'éviter une explication beaucoup plus « réformiste » concernant la nature de l'Église romaine à cette époque. Comme le souligne Éric Roulet, la discussion a comme point de départ la manière dont le Franciscain Toribio de Benavente dit Motolinía – l'un des « douze apôtres » qui arrivèrent en 1524 – interpréta la tâche évangélisatrice dans le Nouveau Monde sous un cadre millénariste marqué, selon les quatre auteurs mentionnés ci-dessus, par la pensée de Joachim de Fiore.

profonde autour des « capacités morales » des Autochtones de « connaître la vraie religion ».

Ce processus se déroula sous deux conditions historiques incontournables. D'une part, les conquêtes militaires encourageaient les Espagnols à maintenir un élan moral pour soutenir leur prétention d'implanter le christianisme chez les Autochtones à partir d'une reconnaissance explicite de l'autorité des institutions coloniales espagnoles naissantes. D'autre part, en raison du déroulement de la conquête militaire en Amérique, les paramètres théologiques à utiliser pour légitimer et discuter la mise en place de l'évangélisation étaient complètement conditionnés par le cadre politico-militaire en vigueur. Ainsi, par rapport à la relation entre la conquête militaire et la christianisation des autochtones, de quelle manière s'est établi le lien entre les pouvoirs temporel et spirituel pour justifier, sous l'angle théologique, la conquête matérielle et spirituelle des autochtones ?

Le noyau du débat se centra sur ce qu'on nomma à cette époque la « guerre juste ». Celle-ci fut définie comme la « prérogative morale » des Espagnols – et des Européens chrétiens dans l'ensemble – d'entreprendre la lutte armée afin d'atteindre la conquête et l'évangélisation des « peuples infidèles »²¹⁷. La discussion autour de la guerre juste présentait une difficulté inhérente. Il fallait clarifier, sur le plan théorique, si la légitimité de l'action armée devait être fondée sur le droit ou la théologie.

²¹⁷ La « guerre juste » suivait un chemin semblable dans la mise en place de la conquête espagnole et portugaise. La dispersion des peuples autochtones dans diverses régions du continent, provoqua des limites aux prétentions colonisatrices européennes pour profiter à partir du travail des Autochtones. De cette manière, les limites de la sédentarisation de ces derniers mobilisaient encore plus les Européens à la guerre pour qu'ils puissent soutenir leurs aspirations d'obtenir des richesses à court terme. Là, le discours religieux, encourageant l'évangélisation, mêla la condition « idolâtre » des Autochtones avec leur esprit « belliqueux ». Pour mieux comprendre le cas portugais, nous recommandons Cardim, 2008, p. 75-97.

Cela n'était pas une question mineure, car, sous l'angle du droit, la conception formaliste du débat sur la guerre juste inséra l'évangélisation en tant que processus plus large, puisque la monarchie était considérée, dans cette optique, comme un acteur légitime pour mettre en pratique l'évangélisation. Par contre, si la justification de la christianisation se fondait sur la théologie, l'évangélisation, alors, se déroula directement à partir du pouvoir spirituel de l'Église, cette dernière essayant de définir quelle sorte de compétence avait le pouvoir temporel, c'est-à-dire la monarchie au moment de mener à bien la transformation morale des Autochtones (Alland, 2007, p. 26-27).

Le débat de la guerre juste, autour de l'expérience de la conquête en Amérique connaissait un tournant théorique et politique au moment où le Dominicain Francisco de Vitoria (ca. 1483-1546)²¹⁸, nommé titulaire de la chaire *de prima* à l'Université de Salamanque, en 1526 (Saranyana, 2009, p. 31), commença à discuter amplement de la légitimité de mettre en œuvre l'évangélisation et de la puissance de la couronne espagnole à l'entreprendre. Cela fut important, car Vitoria, connaissant probablement ce qui se passait à l'île de l'Hispaniola – à cause de l'engagement des Dominicains, par rapport à la mise en pratique de l'évangélisation et aux conditions dans lesquelles elle s'y déroula – provoqua la formulation des questions, à partir du champ de la théologie, ce qui favorisa une sorte de cadre de discussion autour de la « condition humaine » des Autochtones.

En effet, au cours des années 1530, Vitoria posa des questions dont le filtre théologique avait comme source conceptuelle la théologie thomiste (Pena González, 2009, p. 29), à partir de laquelle il se demandait si les Autochtones étaient soumis à la providence. Par conséquent, si ces peuples « païens » entraient dans l'histoire commune de

²¹⁸ Il étudia au Collège Saint-Jacques à Paris, où il connut l'ouvrage d'Érasme de Rotterdam.

l'humanité, bien entendu, selon la perspective chrétienne du « temps du monde » (Botta, 2008, p. 10-11).

De cette manière, Vitoria donna à la théologie un tournant spéculatif beaucoup plus profond – en comparaison avec la théologie prédominante en Espagne. En même temps, il voulait établir sa posture en unifiant la discussion provenant du droit, afin d'installer le soutien de l'ordre naturel. Ainsi, il chercha à ce que les deux domaines soient complémentaires pour que les membres de la société chrétienne se soutiennent sur le plan moral aussi bien que matériel²¹⁹. Autrement dit, l'Église et la monarchie devinrent les deux noyaux sur lesquels devait s'appuyer la tâche savante du théologien (Pena González, 2009, p. 41). Ainsi, s'ouvraient divers chemins autour du débat de l'évangélisation dont l'action armée n'était qu'un « outil terrestre » pour mener l'évangile vers d'autres terres.

Francisco de Vitoria proposa d'abord la discussion autour de la « nature des Autochtones » et, à partir de cela, la « condition inférieure » ou non des « Indiens ». Toutefois, ce débat fut dépassé rapidement par Vitoria, car il le résolut aisément, en adoptant la posture que la « nature humaine » des Autochtones avait déjà été prouvée. En revanche, il se centra, surtout au cours des années 1530, à démontrer la non-validité de la thèse de la « servitude naturelle » des Autochtones. Cette dernière thèse définissait les peuples autochtones comme des « être barbares » (Lavallé, 2014, p. 38), ce qui justifiait en fin de compte, selon cette posture en vigueur dans la pensée européenne, la conquête militaire des « peuples barbares » et, par conséquent, l'appropriation de leurs territoires.

²¹⁹ Le maître de Francisco de Vitoria fut l'Écossais John Maior (1467-1550), étudiant et plus tard professeur à Paris. À cause de la discussion soutenue autour de la conquête de l'Amérique, Maior, en tant que professeur, eut une influence considérable chez quelques étudiants, dont Francisco de Vitoria. John Maior était favorable à la conquête de l'Amérique. Dans ce cas, il fut, selon Thomas Gomez (2014, p. 93), une sorte de précurseur de Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573).

Même si Vitoria préconise l'évangélisation hors du monde chrétien connu à cette époque, il proposa une sorte de « discussion objective » autour de la légitimité ou de l'illégitimité du pouvoir espagnol sur les Indes²²⁰, en articulant sa pensée en trois principes : l'autorité civile est de droit naturel puisqu'il procède immédiatement de la société; il existe une communauté universelle dans laquelle chrétiens, infidèles et païens partagent des droits et des devoirs issus de la loi naturelle; et le pape possède le pouvoir de défendre les choses spirituelles au moment d'entreprendre le lien entre le bien commun et la fin surnaturelle de l'humanité, c'est-à-dire le salut (Las Casas, introduction d'Alain Milhou, 1995 [1552], p. 36-37).

Cette manière de concevoir la discussion théologique et, par conséquent, l'évangélisation, bouleversa l'esprit de Bartolomé de Las Casas aussi bien que la direction prise par le processus de christianisation en Amérique, particulièrement à partir des années 1530. Cela eut un impact presque immédiat par rapport à la mise en place des institutions coloniales, car la dynamique de la conquête mena les évangélistes à « prendre en considération » sérieusement la « nécessité » d'établir des institutions, issues du pouvoir temporel, parallèlement à celles des religieux pour entreprendre la conversion religieuse.

Cependant, sur le terrain, la tâche évangélistique montrait toute une gamme de méthodes qui pouvaient être utilisées simultanément par les missionnaires. Par exemple, prétendre « comprendre » la dynamique quotidienne des cultures du Nouveau Monde, voire « s'y insérer » afin de trouver leurs « ciments » et, de cette manière,

²²⁰ Ainsi, Vitoria élude la discussion sur le rôle de l'action armée, en se demandant principalement si les Indiens pouvaient « tomber sous la domination espagnole » (Alland, 2007, p. 31). La pensée du Dominicain Matías de Paz avait déjà avancé à cet égard avant Francisco de Vitoria. En effet, il voulait donner aux autochtones la possibilité de connaître l'Évangile à partir d'une définition très claire, d'un point de vue juridique, afin que l'évangélisation fût développée dans des territoires, sous la domination espagnole, mais sans éliminer aux autochtones leur condition de sujets portant des droits naturels (Egío García, 2008, p. 253-254).

gagner du terrain au sein des peuples autochtones. Sur la base d'une autre posture beaucoup plus intolérante face à la culture autochtone, chercher à effacer, voire à « détruire » la condition « idolâtre » des pratiques « religieuses » des Autochtones et, ainsi, commencer leur tâche évangélicatrice.

Le *Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco*, fondé par les Franciscains, en 1536, centré sur l'éducation des enfants de *caciques* – nom utilisé pour décrire les élites autochtones – entre dix et douze ans (Lavallé, 2014, p. 97-98)²²¹, fit partie de cette manière de concevoir l'évangélisation. Il y avait aussi des religieux qui proposaient de faire des conversions massives, en cherchant à établir rapidement une relation de « vassaux » entre les peuples du Nouveau Monde conquis et le pouvoir monarchique, de telle sorte que les institutions en Amérique pourraient commencer à ériger un lien plus fort – partant de la conception de conquête issue de l'expansion européenne, bien entendu – entre les autorités espagnoles et leur légitimité de régner au nom des rois.

Après l'ouverture de ce collège franciscain, il y eut une prétention de « forcer » les enfants des élites autochtones à être éduqués afin d'atteindre leur transformation sociale et spirituelle. La réponse des Autochtones face à l'évangélisation fut, dans les grandes lignes, d'une ambiguïté attendue, car ils cherchèrent à contourner, voire à saboter la transformation radicale prétendue par les Espagnols. Cette « résistance » à la conversion fut sous-estimée par les autorités civiles et religieuses en Nouvelle-Espagne (Roulet, 2008, p. 47-49), ayant pour conséquence que l'anxiété des pouvoirs temporel et spirituel s'accroît, en raison des limites qu'ils voyaient autour de la conversion des Autochtones.

²²¹ Selon José María Kobayashi (1985 [1974], p. 212), les Franciscains voulaient profiter des hiérarchies sociales déjà existantes chez les Autochtones pour les « introduire » du haut vers le bas au message évangélique et à la doctrine catholique. Ainsi, il y aurait une sorte de « légitimité » formulée à partir de la hiérarchie sociale des peuples autochtones pour insérer la « vraie religion » en évitant, selon les Frères mineurs, une remise en question du reste des membres de la hiérarchie sociale.

Cette circonstance poussa encore plus les autorités religieuses, en particulier, à essayer de mieux comprendre les « conditions morales » des peuples autochtones qui, selon les religieux, empêchaient finalement la conversion des Autochtones. Ainsi, la manière d'« interpréter » cette limite se nourrit du concept d'idolâtrie²²² comme cadre interprétatif pour « décrire » et « comprendre » le « contenu religieux » des pratiques culturelles autochtones²²³.

À cause de cette dynamique de l'évangélisation au cours des années 1530, aussi bien en Espagne qu'en Amérique, l'enjeu de la conversion religieuse des « idolâtres », voire des « infidèles », fut encadré à partir de la façon dont Francisco de Vitoria avait discuté la légitimité de la conquête et, par conséquent, de la posture concernant la mise en place de l'évangélisation. Toutefois, il y avait une différence significative dans la manière d'aborder le sujet de la christianisation des deux côtés de l'Atlantique. En Espagne – et au sein de l'Europe chrétienne dans l'ensemble –, la discussion se centra sur l'« éthique de la conquête », c'est-à-dire la légitimité d'entreprendre l'action armée afin de conquérir des territoires et des peuples. Par ailleurs, en Amérique, en tenant déjà pour acquise la légitimité de la conquête, les autorités séculières et ecclésiastiques considéraient que la conversion religieuse mettait l'accent sur les méthodes à implanter pour que les religieux puissent insérer les Autochtones dans la « vraie religion » issue

²²² Pierre Duviols affirme que, même si l'usage du concept « idolâtrie » s'étendit rapidement chez les missionnaires, son utilisation fut également polysémique. Las Casas l'utilisa comme l'expression de l'adoration naturelle des Autochtones envers la grandeur divine à travers les créatures. En revanche, le jésuite José de Acosta l'employait en soulignant la « présence » démoniaque qui comportait l'idolâtrie (Duviols, 1971, p. 22-23).

²²³ Cette compréhension fut amplement développée dans les chroniques rédigées au cours du processus de la conquête. Elles présentèrent, du moins, les premiers écrits autour de l'expérience des entreprises de conquête dans le continent, un intérêt particulier autour de la manière dont les codes moraux sont définis sur la base des conditions naturelles où ces sociétés se développaient. Gruzinski et Bernard (1988, p. 28-38) voient cette « approche analytique » chez Pedro Cieza de León (1520-1554), premier chroniqueur du Pérou. Cette manière de rédiger les chroniques s'installa complètement dans la littérature de voyages d'expédition et partagea aussi plusieurs éléments avec les relations rédigées par des religieux. Nous ferons mention des relations tout au long des chapitres concernant l'interprétation « naturaliste » des cultures autochtones chez les religieux.

de la conception civilisationnelle chrétienne européenne (Carrillo Cázeres, 1998, p. 30-31).

Dans ces circonstances, en considérant le chemin déjà vécu par le projet évangéliste dans le Nouveau Monde, Bartolomé de Las Casas fit un pas en avant. En effet, à partir, d'une part, de son expérience évangélisatrice débutée à l'Hispaniola et, d'autre part, de son rôle prééminent chez les Dominicains, il relança, sur le terrain, le besoin d'une compréhension plus vaste de la culture indigène qui permettrait de « trouver » autrement la mise en place de l'évangélisation sans recourir à la « guerre juste » comme fondement éthique²²⁴. Cette manière d'approcher la conversion des Autochtones, même si Bartolomé de Las Casas se nourrissait des fondements théologiques issus particulièrement de la pensée de Francisco de Vitoria et des chemins de spéculation théologique que ce dernier ouvrit, considéra en même temps la réalité vécue par les religieux en Amérique. Autrement dit, l'expérience acquise sur le terrain constitua une source plus importante pour réfléchir les enjeux de l'évangélisation (Clayton, 2011, p. 109)²²⁵, à partir d'une dynamique quotidienne dans laquelle la mise en place de la conversion se concevait sur un angle complètement différent si l'on considère seulement sur des termes nettement théoriques.

En outre, la papauté avait imprimé un élan aussi bien théologique qu'apostolique concernant l'évangélisation. Ainsi, les pontifes ne voulaient pas être tenus à l'écart, sur

²²⁴ Cet « esprit » lascasien fut partagé par d'autres membres de la hiérarchie ecclésiastique naissante en Amérique, par exemple, le Franciscain Juan de Zumárraga ou le Dominicain Julián Garcés (1452-1541), qui furent des évêques en Nouvelle-Espagne – le premier dans l'évêché ou vicariat apostolique du Mexique, le deuxième dans ceux de Yucatán et de Tlaxcala. Un prédécesseur de ceux-ci dans la recherche de l'évangélisation sans faire appel à l'action armée et à l'exploitation économique fut l'évêque de Santo Domingo Sebastián Ramírez de Fuenleal (1490-1547) entre 1528 et 1531 – il fut aussi président de l'Audience de Santo Domingo et, plus tard, de celle du Mexique (Marín Guzmán, 1997, p. 146).

²²⁵ De cette manière, Las Casas voulait soutenir l'idée que, à partir de l'expérience évangélisatrice sur le terrain, il fallait considérer les Autochtones non comme « un tout autre », mais comme un incroyant qui « peut devenir chrétien » (Todorov, 1982, p. 205).

le plan théologique et ecclésiastique, du processus vécu dans le Nouveau Monde²²⁶. En effet, le pontife Paul III (1534-1549) émit la bulle *Sublimis Deus* (Dieu sublime) en 1537, laquelle contenait, sous l'angle théologique, les besoins de quelques-uns des responsables de l'évangélisation en Amérique, particulièrement, les Dominicains Bernardino de Minaya (ca. 1485-ca. 1565)²²⁷ et Julián Garcés. Cette bulle donna la condition « humaine » des Autochtones et, ainsi, les incluait dans l'humanité.

De cette manière, la bulle voulait résoudre la discussion de la nature humaine des peuples américains et se centrer plutôt sur les conditions morales des Autochtones afin de trouver les chemins pour les insérer dans la « vraie religion ». Ainsi, les peuples autochtones, d'après les évangélistes Européens qui encourageaient cette perspective missionnaire, possédaient le même statut que les autres humains pour exercer leurs droits naturels. En ce sens, le thomisme, fondement théologique de cette posture, amplement diffusée par Vitoria, entre autres, s'établit comme point de départ pour ériger la défense des Autochtones et, sous cet angle, progresser dans leur conversion (Saranyana, 2009, p. 28-29; León-Portilla, 2010, p. 287-288).

Dans ces circonstances, la réaction des institutions coloniales naissantes fut semblable à celle qui eut lieu dans les Caraïbes, quand les Lois de Burgos furent émises en 1512. En effet, l'anxiété générée par la recherche des méthodes les plus appropriées pour mettre en place l'évangélisation suscitait une tension au sein des institutions coloniales à l'égard de la « vraie conversion » des Autochtones. À côté de cela, le souci autour de l'exploitation des peuples autochtones à laquelle ces derniers étaient soumis provoquait

²²⁶ Dans le chapitre trois, nous expliquerons ce que signifiait pour l'Église romaine d'être plus qu'une « référence morale » au moment de la mise en place des institutions coloniales à partir du Patronage royal.

²²⁷ Il arriva en Nouvelle-Espagne en 1528 et y resta jusqu'en 1536. Il envoya une lettre, rédigée par Julián Garcés, au pape Paul III, où il expliqua amplement l'exploitation vécue par les « Indiens ». De cette manière, il voulait soutenir, d'un point de vue théologique, que l'exploitation des peuples autochtones n'était pas valide.

des réactions des deux côtés de l'Atlantique et tendait à imposer les débats sur la « nature humaine » et la légitimité de la conquête. Ainsi, la couronne espagnole, pour « améliorer » sa manière d'administrer les nouveaux territoires et les âmes potentielles, émit le 20 novembre 1542 les *Leyes Nuevas* (Lois nouvelles)²²⁸, dont la monarchie, sans faire une référence directe à l'enjeu de l'évangélisation, visa à établir un tournant significatif dans la mise en place du pouvoir temporel.

Les Lois nouvelles visaient trois objectifs. Premièrement, elles voulaient réguler tout ce qui concerne les pouvoirs donnés au *Consejo de Indias* (Conseil des Indes)²²⁹ et ses représentants sur ces territoires. Deuxièmement, la monarchie décida de ne pas concéder des *encomiendas* et élimina aussi leur caractère héréditaire, en frappant les bases économiques des conquistadors et leurs descendants, des ordres religieux, des hôpitaux (très rudimentaires, il faut le souligner) et des confréries. Finalement, ces lois soutinrent que les Autochtones ne pouvaient pas être réduits à l'esclavage, le seul élément hérité des *Leyes de Burgos* de 1512 (Lavallé, 2014, p. 43-44; Menéndez Méndez, 2009, p. 39-43).

La réaction des conquistadors et des autres acteurs impliqués dans la conquête, même si l'on fit différemment, fut de remettre en question ouvertement la manière d'agir de la monarchie. Au Pérou, par exemple, où la conquête ne faisait que commencer, les conquistadors furent les plus opposants à ces lois. En Nouvelle-Espagne, par contre,

²²⁸ Les lois s'intitulent : *Leyes y ordenanzas nuevamente hechas por su magestad para la gobernación de las Indias y buen tratamiento y conservación de los indios* (Traduction libre : « Lois et ordonnances nouvellement faites par votre Majesté pour la gouvernance des Indes et le bon traitement et conservation des autochtones »).

²²⁹ Le roi Charles I avait fondé, en 1524, le *Consejo de Indias* (Conseil des Indes) afin d'administrer les territoires conquis en Amérique et puis en Asie (il s'agit des Philippines qui feront partie de la Vice-royauté de la Nouvelle-Espagne dès 1565). À partir des Lois nouvelles, les compétences des Vice-royautés et des audiences s'étendirent substantiellement.

les institutions coloniales purent faire face à la tempête d'opposition avec plus de succès.

Effectivement, les lois mettaient au cœur de la discussion la manière dont les Autochtones devaient faire partie du projet colonial en tant que peuples considérés, sous l'angle social, comme des membres de l'humanité, mais au sein d'un système dans lequel ils devaient donner leur travail pour le soutenir et, à la fois, recevoir le message évangélique. Les deux choses furent proposées aussi bien par les autorités civiles que religieuses. Voilà où Bartolomé de Las Casas, en tant que protecteur des « droits naturels » des Autochtones, entretint une controverse avec Juan Ginés de Sepúlveda, défenseur de la conquête espagnole en Amérique à partir du concept de « guerre juste ».

La controverse, ayant lieu finalement à Valladolid entre 1550 et 1551, eut pour but de mettre fin au questionnement sur la légitimité de la conquête espagnole du Nouveau Monde. Ginés de Sepúlveda, soutenant une approche très « légaliste », proposa clairement qu'il y avait une justification de la guerre juste en Amérique, car les Espagnols, selon lui, avaient besoin de « protéger » les Autochtones, puisque ces derniers ne pouvaient s'autogouverner. De cette manière, Ginés de Sepúlveda décrit les Autochtones comme barbares qui ne connaissaient pas encore la loi naturelle (Capdevila, 2007, p. 165). De plus, Ginés de Sepúlveda affirmait que les Espagnols devaient mener l'évangile à ceux qui ne le connaissaient pas encore. Cette dernière tâche était imposée par les pontifes et devait être mise à exécution par la couronne dans le Nouveau Monde.

Las Casas, pour sa part, soutenait que les « Indiens », étant par eux-mêmes titulaires des droits naturels, ne pouvaient que connaître la « vraie religion » à travers une relation directe avec la doctrine enseignée par les religieux sans faire appel à la conversion par la voie violente. En outre, Las Casas affirma qu'ils pouvaient atteindre

une organisation sociale capable d'intégrer les valeurs chrétiennes (Lavallé, 2014, p. 46-48).

Las Casas chercha, dans cette controverse, à défendre l'idée que les Autochtones avaient dans leur noyau culturel la possibilité de posséder un « esprit religieux ». Ainsi, en dépit de leur « idolâtrie », résultant de leur « ignorance » de la « vraie religion », les Autochtones avaient une religiosité intrinsèque que les évangélistes devaient « découvrir » à partir de la coexistence avec eux (Bernand et Gruzinski, 1988, p. 62-64)²³⁰. En même temps, Las Casas voulait soutenir son argument à partir des bulles alexandrines comme source hors du pouvoir temporel afin de mettre en place l'évangélisation. De cette manière, au moment d'être remise en question son argument sur la légitimité du pouvoir monarchique dans le Nouveau Monde, il soutenait que les rois ne pouvaient alléguer un pouvoir sans l'exercer selon une source valable (Capdevila, 2007, p. 148-149)²³¹.

De cette manière, l'évangélisation, comme l'un des piliers de l'expérience colonisatrice en Amérique, eut pour conséquence que l'administration des territoires conquis ou à conquérir présentait une composante clé dans la conversion religieuse, mais la façon d'entreprendre cette dernière était difficile à définir. Toute cette expérience décrite précédemment eut un tournant significatif avec l'arrivée des Jésuites à la tâche évangélisatrice. Ces derniers cherchèrent à établir un lien différent entre les institutions

²³⁰ Selon Bernand et Gruzinski, Las Casas fut l'un des premiers acteurs dans la dynamique de l'expansion européenne à proposer le comparatisme comme « méthode » pour « découvrir » les liens entre les cultures connues partant de l'expérience de la conquête – en Amérique et ailleurs – et celles de l'Antiquité qui étaient établies comme « modèle » pour expliquer la « racine » religieuse au sein de la culture autochtone.

²³¹ Ginés de Sepúlveda critiqua cette posture lascasienne en raison de ne pas donner explicitement la puissance aux rois de mettre en place des institutions qui permettraient « l'arrivée » des Autochtones à la vie civilisée. Pour lui, Las Casas donna une argumentation contradictoire. Pour mieux comprendre le développement de la controverse entre Ginés de Sepúlveda et Las Casas, voir l'analyse minutieuse faite par Capdevila, 2007.

chargées de l'évangélisation et la manière de concevoir la transformation spirituelle des peuples non-chrétiens. Cette « approche » bouleversa progressivement les fondements à partir desquels l'évangile était mené, autant chez la papauté, les autorités séculières et ecclésiastiques, les ordres religieux que les peuples non-chrétiens.

2.4 La racine des missions modernes : les Jésuites comme tournant missionnaire en plein cœur du colonialisme

L'œuvre de l'Ordre de la Compagnie de Jésus – *Societas Jesu*, fondée en 1540 –, sur l'évangélisation provoqua, à long terme, un tournant à grande échelle au sein de la chrétienté, particulièrement catholique. Cet ordre religieux ancre les tâches théologique et apostolique de ses membres à partir d'une approche christologique – en recourant à l'*exemplum* autour de la figure de Jésus, ce qui rappelle les mouvements réformistes du Moyen-Âge central, comme le franciscanisme –, qui chercha à se lier autrement avec les pontifes comme la seule référence spirituelle et terrestre à partir de laquelle il fallait concevoir la transformation spirituelle de ceux qui ne connaissaient pas la « vraie religion » (Corsi, 2008, p. 23-29).

Ainsi, les Jésuites, en gardant comme axe apostolique le caractère itinérant des évangélisateurs²³² entreprirent une tâche autour du « perfectionnement » de la vocation apostolique. Le rôle de cette dernière put se voir clairement dans le processus du choix de ceux qui devaient mener l'évangile aux non-chrétiens²³³. Toutefois, au cours des années 1540-1550, un tournant conceptuel intervint autour de l'évangélisation et de sa

²³² Comme on observa dans les processus d'évangélisation issus du Moyen-Âge central et poussé jusqu'aux conséquences extrêmes avec l'expansion maritime européenne depuis le XV^e siècle.

²³³ Pour approfondir ce sujet, voir Castelnau, 2007, p. 21-43; Maldavsky, 2007, p. 45-70.

mise en pratique, par l'entremise de l'action des efforts Jésuites. On commença à organiser les entreprises missionnaires partout dans le continent américain, mais en même temps, les prétentions des monarchies, notamment celles d'Espagne et du Portugal au cours du XVI^e siècle²³⁴, développèrent un esprit beaucoup plus ambitieux – issu effectivement de l'expansion européenne – à cause des chemins spirituel et matériel ouverts par la conquête de l'Amérique et poursuivirent la recherche de nouveaux horizons.

Il faut considérer que les critiques formulées par Bartolomé de Las Casas, et les Dominicains dans la première expérience évangélisatrice à l'île d'Hispaniola en général, avaient déjà inséré le problème de la présence institutionnelle « coloniale » pour mettre en œuvre la conversion des Autochtones. De plus, la dynamique de la conquête développée au cours des années 1530, dont le nouveau scénario se déroulait en Amérique du Sud, montra que le chemin de l'action militaire serait toujours un élément présent pour les missionnaires. Ainsi, Las Casas voulait souligner à la monarchie espagnole et au Conseil des Indes que la richesse qu'ils trouveront dans les nouveaux territoires allait au-delà des richesses matérielles, mais qu'elle se révélerait à travers Dieu et Jésus-Christ (Cité par : Clayton, 2011, p. 102).

Quand les traversées des Européens commencèrent, au cours des années 1540, à se développer au-delà de l'Atlantique, en direction du continent asiatique, la *conquête militaire* ne fit pas que pousser encore plus l'imaginaire concernant les richesses à

²³⁴ Il faut signaler que le Brésil fut un cas particulier par rapport au changement, sur le terrain, de la nouvelle manière de concevoir l'évangélisation, car le premier champ d'action missionnaire des Jésuites en Amérique fut au Brésil avec la couronne portugaise, à partir de 1549. Nous pouvons y voir aussi les Français avec une prétention semblable avec les Capucins, mais ils échouèrent. Pour approfondir ces deux cas, nous recommandons Charlotte de Castelnau L'Estoile, 2000; Daher, 2002.

conquérir²³⁵ mais fut un espace d'élaboration de la conception d'un nouveau destin pour trouver des néophytes. Ainsi, le chemin déjà entrepris par Las Casas avait désormais un nouveau paysage social, mais traité différemment par les ordres religieux. L'Inde, le Japon et particulièrement la Chine – il faudra inclure l'archipel du Pacifique asiatique dans l'ensemble²³⁶ – devinrent, tout autant que l'Amérique, un centre d'intérêt pour mettre en œuvre la tâche évangélicatrice. Les Jésuites jouèrent un rôle clé à encourager ces entreprises évangélicatrices²³⁷, mais en créant une relation plus proche avec la figure du pape, comme source de légitimation des missions nommées ultérieurement comme « extérieures » – en faisant référence à la mise en place de projets évangélicateurs entre des peuples non chrétiens.

Les Jésuites avaient implanté, à côté de leurs trois vœux – chasteté, pauvreté et obéissance aux Constitutions de l'ordre –, un quatrième vœu qui stipulait l'obéissance à la figure du pontife (Seumois, 1980 [1973], p. 9)²³⁸. De cette manière, il faut souligner, au moment où les Jésuites entrèrent dans la concurrence de l'évangélisation des peuples non chrétiens, que la confrontation entre les ordres religieux ne fit que s'accroître, car chacun chercha à impliquer les monarchies et, désormais, plus directement les pontifes pour la mener à bien – l'émission de la bulle *Sublimis Deus* de 1537 signale déjà cette sorte de changement ecclésiastique et géopolitique de la papauté. Comme l'affirme Elisabetta Corsi en citant John W. O'Malley, l'ironie de l'expérience jésuite, au cours des premières années comme évangélicateurs hors du

²³⁵ Cette mythologie avait été renforcée par des voyages d'aventuriers comme celui de Marco Polo en Chine (1254-1324). Il faut considérer aussi les récits de missionnaires qui voulaient évangéliser des peuples asiatiques au cours des XIII^e et XIV^e siècles, comme expliqué dans le premier chapitre.

²³⁶ Par rapport aux conditions sociopolitiques, économiques et culturelles que possédait cette région pacifique de l'Asie à cette époque, nous recommandons Martínez Esquivel, 2019, p. 17-37.

²³⁷ Il faut inclure aussi les Franciscains, les Dominicains et les Augustiniens à cet égard.

²³⁸ Cela signifiait, selon Ignace de Loyola, fondateur de la *Societas Jesu*, que le *votum missionum* (vœux des missions) se soutient à partir de la volonté exprimée par les papes dans les bulles qui permet d'envoyer un membre de l'ordre en tant que *legatio* (ambassade) pontifical (Sastre Santos, 2007, p. 126).

continent européen fut qu'ils cherchèrent à se lier directement aux monarchies, même si la relation entre ces dernières et les Jésuites (Corsi, 2008, p. 51)²³⁹.

Compte tenu de ce qui précède, comment la prédication chez les non chrétiens fut-elle établie comme l'un des piliers chez les Jésuites ? La prédication faisait partie de la *Formula*²⁴⁰ et des Constitutions de la *Societas Jesu* et fut renforcée par la prétention d'envoyer les membres de l'ordre à prêcher chez les non chrétiens, partagée particulièrement par Ignace de Loyola et François Xavier. En effet, la prédication de l'évangile fut, affirme Alain Bègue (2011, p. 58-60), la priorité des Jésuites, fondée sur une approche bâtie à partir des outils pédagogiques que l'ordre devait transmettre aux missionnaires afin d'entreprendre l'enseignement de la foi aux non chrétiens.

De plus, la formation des Jésuites était accompagnée d'une transformation spirituelle qui avait comme source principale, sur les plans aussi bien théorique que pratique, les Exercices spirituels qui visaient à établir le changement interne des membres de la Compagnie de Jésus, cette spiritualité étant plus personaliste que monastique (Lécrivain, 2016, p. 113)²⁴¹. C'est ainsi qu'à cause du chemin déjà traversé durant les années précédentes, à l'égard de l'évangélisation en Amérique, les Jésuites

²³⁹ La première mission jésuite en Asie fut celle de Goa, réalisée par François Xavier (1506-1552) (Lécrivain, 2016, p. 83-84). Même s'il n'y avait pas une approche complètement établie chez les Jésuites à l'égard de l'évangélisation, le lien établi entre Ignace de Loyola et François Xavier avec la couronne du Portugal leur permit, non sans difficulté, de mener à bien les premières entreprises missionnaires hors de la Méditerranée.

²⁴⁰ La *Fórmula* fut le texte fondateur des Jésuites. Elle fut connue comme la *Fórmula del Instituto de la Compañía de Jesús*, rédigée en 1539 et introduite dans la *Regimini militantis Ecclesiae* (Gouvernement de l'Église militante), bulle pontificale qui approuva l'établissement de l'ordre en 1540 (Bègue, 2011, p. 44). La *Fórmula* eut certains changements en 1550 pour qu'elle soit approuvée par le pape Paul III. La version de 1540, par rapport au rôle de l'évangélisation chez les Jésuites, disait que le fin de la Compagnie était « la propagation de la foi et le progrès des âmes dans la vie et la doctrine chrétienne », tandis que la version de 1550 préconisait seulement que l'ordre avait pour but « la défense et la propagation de la foi » (O'Malley, 1995 [1993], p. 21-23).

²⁴¹ Le texte fut publié en 1548.

commencèrent à établir leur œuvre apostolique à partir du concept de mission qui fut amplement diffusé par la Compagnie de Jésus dans la deuxième moitié du XVI^e siècle²⁴².

À partir de 1550, les Jésuites proposèrent de lier leur tâche évangélisatrice de l'enseignement systématique de la doctrine de l'Église, d'abord, aux non chrétiens considérés aptes pour l'apprendre. En ce sens, la Compagnie de Jésus considéra essentiel que les collèges qu'ils commencèrent à fonder puissent jouer un rôle central à ce propos²⁴³. Même si ce dernier besoin existait déjà parmi les autres ordres religieux engagés dans le projet évangéliste²⁴⁴, la *Societas Jesu* relança, on peut affirmer, l'action des collèges relative à la préparation des futurs missionnaires et, parallèlement, à la mise en place de la transformation morale et spirituelle des peuples non chrétiens²⁴⁵.

²⁴² Selon Eutimio Sastre Santos (2007, p. 129), au moment où le concept *missio* se propagea en Italie avec les Jésuites italiens, celui-ci commença à être utilisé progressivement au sein du Saint-Siège, notamment par ceux qui avaient un contact permanent avec les Jésuites et, en général, avec la prétention de bien définir les fondements de la tâche évangélisatrice.

²⁴³ De plus, les collèges avaient pour but aussi de se lier aux groupes nobiliaires en Europe et, dans les territoires d'outre-mer, avec les élites coloniales – les autres ordres firent leurs liens d'abord avec les couvents, pratique qu'ils avaient depuis le Moyen-Âge. Par rapport à la manière dont les Jésuites connectèrent leurs collèges avec la noblesse en Espagne, voir Lozano Navarro, 2005, p. 33-47.

²⁴⁴ Les Franciscains avaient déjà fait le « premier essai » avec le *Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco*. Ils en délèguèrent la gestion aux autochtones, en 1546, – le collège avait été fondé en 1536 – et reprirent son administration en 1569. Toutefois, le collège subit au cours des années des problèmes difficiles à résoudre : l'épidémie de 1545 réduisit le corps étudiant; à la suite de la mort du vice-roi Luis de Velasco (1511-1564), le soutien économique commença à diminuer; mais le défi le plus difficile auquel faire face fut la fondation de l'Université pontificale de Mexico, en 1551. Cette université n'avait pas seulement comme objectif l'élite autochtone, comme le collège franciscain, mais les Espagnols, même les Métis. Pour cette raison, la concurrence de l'université fut impossible à surmonter et à la fin du XVI^e siècle, le projet des Frères mineurs concernant le collège disparut. Les Franciscains se concentrèrent désormais sur la tâche évangélisatrice à grande échelle avec les doctrines (voir notre chapitre V). Pour approfondir la question du changement du *Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco* après 1546, nous recommandons Kobayashi, 1985, p. 274-279.

²⁴⁵ Les autres ordres religieux qui avaient aussi un rôle central par rapport à l'évangélisation eurent une conception différente, du moins durant le XVI^e siècle, du lien direct à établir entre les collèges et les missionnaires. Au sein des autres ordres – particulièrement les mendiants –, on considérait que les missionnaires devaient avoir une liberté pour se mobiliser au moment d'entreprendre les missions, sans

Les collèges jésuites²⁴⁶ attiraient aussi bien des candidats souhaitant devenir Jésuites que des laïcs qui voulaient une formation générale comme celle des Jésuites dans les domaines considérés essentiels pour la Compagnie. Toutefois, ces derniers n'avaient qu'une formation modérée dans les domaines offerts, en comparaison avec les étapes auxquelles les candidats à l'ordre devaient faire face (Bègue, 2011, p. 80-83).

Dans ces circonstances, les Jésuites choisirent alors rapidement deux voies finalement complémentaires. D'une part, ils mirent l'accent sur la nécessité d'établir une formation pédagogique vraiment élevée afin de bien entreprendre la tâche évangélisatrice. D'autre part, ils évaluèrent les besoins autour de l'organisation des missions, en utilisant toujours, à leur convenance, la tension permanente entre les pontifes et les monarchies – espagnole²⁴⁷ et portugaise²⁴⁸ au cours du XVI^e siècle – pour trouver les moyens les plus efficaces pour s'insérer chez les peuples non chrétiens. En ce sens, quand les Jésuites arrivèrent dans l'Amérique espagnole, leur lien avec l'architecture institutionnelle coloniale était à peine à s'établir. En effet, ils cherchaient initialement à établir une relation très étroite avec les évêchés déjà fondés dans le but de s'y insérer. Les autres ordres mendiants, en revanche, essayèrent d'y parvenir différemment, afin de préserver aussi leur autonomie face à la hiérarchie ecclésiastique naissante.

avoir à rendre compte aux collèges, mais seulement aux supérieurs de leur province (Sastre Santos, 2007, p. 154-155). Girolamo Imbruglia (2014, p. 26) affirme que le vœu d'obéissance envers les pontifes permet aux Jésuites d'éviter la claustration ou la vie communale contemplative et, par conséquent, d'agir autrement entre « l'histoire sacrée et l'histoire profane ».

²⁴⁶ Le « programme pédagogique » des collèges jésuites se précisa au cours des années 1580. Cependant, ils fonctionnèrent déjà en Espagne, au Portugal, en France et en Italie depuis les années 1540-1550.

²⁴⁷ Pour mieux comprendre la dynamique géopolitique des Jésuites au sein de la monarchie espagnole, pendant la dynastie autrichienne d'Habsbourg (1516-1700), voir notamment Lozano Navarro, 2005.

²⁴⁸ Par rapport à l'expérience des Jésuites au Portugal et au rôle géopolitique qu'ils jouèrent, notamment au Brésil, voir Zeron, 2011, p. 375-399.

Dans ces circonstances, le Concile de Trente n'a guère contribué à cette dynamique, du point de vue théologique, en ce qui concerne les moyens d'entreprendre l'évangélisation (O'Malley, 2015, p. 21). Cependant, il a créé un espace où pourrait émerger une dynamique plus conflictuelle concernant l'autorité des évêques et leurs facultés. En effet, ils reçurent un pouvoir d'ingérence considérable auprès des autres membres de la hiérarchie ecclésiastique et des responsables de l'évangélisation (Roselló Soberón, 2006, p. 45-46).

Pour leur part, les conciles provinciaux célébrés en Amérique durant le XVI^e siècle, autant en Nouvelle-Espagne (1555, 1565 et 1585), qu'au Pérou (1551-1552, 1567/1568, 1582 et 1591), montrèrent que l'évangélisation était un sujet central, mais lié aux intérêts de la monarchie, particulièrement par le roi Philippe II, afin de mieux établir les relations entre les deux pouvoirs. En ce sens, l'intention fut de créer un cadre d'action en renforçant l'autorité des évêques²⁴⁹, tout en soulignant la nécessité de définir aux responsables de l'évangélisation certaines règles pour entreprendre la conversion des peuples autochtones, à savoir : l'utilisation du catéchisme, l'établissement de festivités religieuses, entre autres, insérées dans la logique de l'« extirpation de l'idolâtrie ». De cette façon, les Conseils provinciaux avant les décrets définitifs de Trente, montrèrent déjà une ambition beaucoup plus évidente, sur le plan doctrinal, en ce qui concerne l'évangélisation²⁵⁰.

Les décrets de Trente furent difficiles à établir en raison des divergences entre les ordres religieux et les autorités ecclésiastiques concernant l'intrusion que ces dernières

²⁴⁹ Il y eut une volonté de renforcer le statut juridique des évêques avec les Conciles du Pérou de 1567-1568 et du Mexique de 1585 à partir des décrets de Trente. Cela signifiait aux yeux de la couronne espagnole de lier notamment les pouvoirs temporel et spirituel.

²⁵⁰ Concernant ce processus du renforcement des évêques et la volonté de mieux définir le cadre politico-spirituel dans lequel l'évangélisation devait se dérouler, à la lumière des Conciles, nous recommandons Menegus Bornemann et Ornelas Hernández, 2013, p. 91-108; García Prieto, 1989, p. 435-487.

pourraient avoir au sein des espaces d'évangélisation, notamment dans l'administration des doctrines²⁵¹. Au Pérou, il était difficile que les décrets tridentins aient été établis, du moins pendant le reste du XVI^e siècle, car les autorités civiles, les Jésuites – qui y arrivèrent en 1568 – et l'Inquisition, voulaient développer leur autorité sans avoir à recourir à une intervention de la hiérarchie ecclésiastique diocésaine. En Nouvelle-Espagne, bien qu'il soit également difficile de générer une obligation de se conformer aux décrets, il y avait une plus grande force des autorités ecclésiastiques pour bien établir leur autorité face au pouvoir temporel et aux responsables de l'évangélisation (Estenssoro Fuchs, 2003, p. 115-116). Dans ces circonstances, afin de faire avancer leur projet missionnaire, les Jésuites reconnurent l'urgence de démarrer leurs collèges.

En effet, les Jésuites établirent ce qui deviendra leur trace missionnaire : ils fondèrent d'abord des collèges dans les grandes villes en Nouvelle-Espagne et au Pérou²⁵². Ensuite, les doctrines et les missions établies par la Compagnie de Jésus devaient être complètement attachées aux collèges. Ce faisant, la *Societas Jesu* voulait accompagner le processus de christianisation des Autochtones d'une « hispanisation » de leurs pratiques culturelles²⁵³. Autrement dit, dans leur ouvrage missionnaire, la christianisation était explicitement comprise comme un élément central du projet civilisationnel dans lequel la chrétienté – latine du moins – était en train de s'établir

²⁵¹ Concernant l'organisation des expéditions missionnaires, l'appui des évêques fut essentiel, sur le plan de la permission de les mener, mais il n'y avait pas nécessairement une intervention directe des évêques au moment de les entreprendre. Pourtant, quand les religieux fondèrent les doctrines, la dynamique changea.

²⁵² La Vice-royauté du Pérou se fonda en 1542.

²⁵³ Les autres ordres religieux impliqués dans la christianisation des Autochtones partageaient du même principe civilisationnel. Cependant, les Jésuites mirent en relief, presque depuis le début de leurs entreprises missionnaires, le rôle central que les collèges devaient jouer à cet égard. Au début du XVII^e siècle, les Jésuites avaient déjà fondé huit collèges dans la Vice-royauté du Pérou, dans laquelle ils arrivèrent en 1568, et sept en Nouvelle-Espagne, où ils arrivèrent en 1569 (Lécrivain, 2016, p. 338); (Bègue, 2011, p. 105). Pour mieux comprendre les conditions dans lesquelles les Jésuites arrivèrent au Pérou, nous recommandons Duviols, 1971, 140-144.

au-delà du continent européen (Bègue, 2011, p. 103-104)²⁵⁴. Les Franciscains et les Dominicains, en revanche, se centrèrent sur la logique de la fondation de couvents dont les membres seraient chargés d'administrer les doctrines pour accomplir la tâche évangélisatrice.

Les Jésuites, alors, essayèrent de renforcer leur tâche évangélisatrice en Amérique espagnole. En même temps, ils lancèrent des entreprises de christianisation autour des frontières coloniales connues à ce moment-là, en pleine concurrence avec les autres ordres, notamment les mendiants, pour arriver à ces « territoires inconnus », en Amérique et au-delà. Un peu plus tard après s'être attaqués à la Mission en Chine, en 1582²⁵⁵, les Jésuites firent irruption dans les territoires des Guaranis au cours des années 1590²⁵⁶. Ainsi, la condition mondiale des missions s'établit complètement dans la chrétienté latine. Autrement dit, les pontifes, les ordres religieux et les monarchies, dans une dynamique de négociation et de concurrence, s'impliquèrent dans l'évangélisation partout dans le monde.

²⁵⁴ Nous pouvons voir ici une différence significative entre Bartolomé de Las Casas et les Jésuites, car le premier avait une posture plus ambiguë par rapport à la « nécessité » d'une transformation culturelle complète des Autochtones afin de devenir chrétien. Pendant la durée de son épiscopat au Chiapas (1543-1550), Las Casas chercha à créer une espèce d'« expérience missionnaire » sans interférence coloniale – posture plus ambitieuse, il faut dire, dans ce contexte. Les Jésuites essayèrent plus tard cette sorte d'« expérience missionnaire » lascasienne chez les Guaranis. Par rapport à cette expérience évangélisatrice de Las Casas au Chiapas, issue de sa prétention de mettre en vigueur les Lois nouvelles, voir Clayton, p. 107-127. À l'égard de l'expérience des Jésuites chez les Guaranis, même s'il existe une production très vaste, nous recommandons Cushner, 2006, p. 101-127; Justo, 2011, p. 155-174; Jackson, 2015, p. 85-124.

²⁵⁵ Pour mieux comprendre la mission en Chine, nous recommandons Po-Chia Hsia, 2011, p. 213-220; Martínez Esquivel, 2019, p. 59-80. L'organisation de cette mission fut dévolue principalement aux Jésuites, mais les Dominicains, les Franciscains et les Augustiniens eurent un rôle important aussi dans son implantation.

²⁵⁶ Les Franciscains avaient déjà commencé leur projet évangélisateur chez les Guaranis en 1575. Pour mieux comprendre les incursions des Frères mineurs, voir Necker, 1979, p. 60-70.

Ainsi, le Saint-Siège se vit forcé d'établir clairement, au-delà des bulles déjà émises par rapport aux projets évangélisateurs, son rôle institutionnel autour des missions. La première référence de l'idée d'agglutiner toutes les idées concernant l'évangélisation, fut réalisée par le pontife Pie V (1566-1572), lors de la préparation d'une future sacrée congrégation, laquelle devait avoir pour objectif de bien définir ce que l'Église devait demander aux missionnaires, en tant que religieux légitimement dotés du pouvoir d'enseigner l'évangile et la doctrine catholique. Cette logique était, en même temps, lié à la manière dont le Concile de Trente avait formulé la relation étroite entre les deux pouvoirs, temporel et spirituel, pour mettre en place l'évangélisation, dans laquelle, d'un point de vue politique, le nonce apostolique jouera le rôle du représentant pontifical pour trouver la légitimité des missions et des documents envoyés pour s'appliquer aux territoire sous la domination royale (AAV, NUNZIATURE DIVERSE, Vol. 286, sans année, f. 293 et 307).

Cette congrégation, encouragée par Pie V, ne vit pas le jour finalement puisqu'il manquait une réflexion beaucoup plus profonde à cet égard pour arriver à une définition acceptée par le Saint-Siège. Il fallut attendre, quand même, en 1599, quand le pape Clément VIII (1592-1605) installa une commission composée par neuf cardinaux, afin de mieux préciser l'idée originale de Pie V de créer une institution dont l'objectif serait d'exprimer nettement ce que l'Église considérait comme le cœur de la tâche missionnaire. Clément VIII nomma cette institution *Congregatio de Fide Propaganda*. Toutefois, cette dernière fut dissoute et sera fondée, pour la remplacer, un secrétariat général des missions en 1604. Ce dernier fut le premier maillon pour fonder finalement la *Sacra Congregatione de Propaganda Fide*, en 1622²⁵⁷.

²⁵⁷ Afin d'atteindre un rôle central par rapport à l'organisation des missions catholiques, la *Sacra Congregatione de Propaganda Fide*, produisit toute une gamme d'informations – historiques, géographiques, religieuses, entre autres – à l'égard des peuples à évangéliser. Cette information fut utilisée de plus en plus comme « source » pour mettre en place les missions, mais à partir d'un regard plus bureaucratique que culturel, du moins au cours des premières décennies d'existence de la congrégation. L'élément à souligner est l'idée qui s'implanta, dans le monde catholique, de la

Les différentes relations qui circulaient entre les membres du Saint-Siège concernant les provinces que les ordres religieux possédaient partout dans le monde donnaient un panorama plus clair de la nécessité, aux yeux des papes, d'établir un cadre institutionnel pour mieux définir la tâche évangélisatrice de l'Église²⁵⁸. Ainsi, le Saint-Siège ne voulait qu'encourager, mais s'établir autrement dans la dynamique missionnaire, dont le but final serait de prêcher l'évangile aux infidèles et guider leurs âmes vers la religion catholique (ASOFM, M. 94, ca. années 1620, f. 1), en considérant aussi l'apprentissage des langues comme l'une des tâches à entreprendre chez les missionnaires²⁵⁹ (ASOFM, M. 94, XVII^e siècle, f. 5).

Entre ces deux dates, le concept de mission commença à être utilisé formellement par le Saint-Siège et d'autres acteurs impliqués dans les projets évangélisateurs, au moment d'organiser des entreprises évangélisatrices aussi bien en Europe qu'ailleurs²⁶⁰. Ainsi, l'Église romaine, d'une certaine façon, voulait s'appropriier les missions et toute la nomenclature autour celles-ci.

« nécessité » d'acquérir des connaissances les plus précises pour lancer la tâche évangélisatrice, de quelque chose déjà mené par les ordres religieux impliqués dans les projets missionnaires et établi ouvertement par les Jésuites particulièrement. Concernant la sorte de savoirs développés par *Propaganda Fide*, nous recommandons Pizzorusso, 2011, p. 25-40.

²⁵⁸ Un bon exemple de cette certitude que les papes voulaient prendre, concernant la tâche évangélisatrice, fut la relation du Franciscain Gerónimo Serrano de Castro, rédigée dans les années 1620 – la lettre va diriger au cardinal Barberini, mais à ce moment-là, il y avait trois cardinaux de la famille Barberini qui avait un lien de parenté directe avec le pape Urbain VIII (1623-1646). Là, Serrano donna une description des provinces franciscaines dans le Nouveau Monde, et puis il se centre à décrire d'autres régions du monde à considérer pour continuer les projets évangélisateurs (ASPF, SOCG, VOL. 259, années 1620, f. 30-38).

²⁵⁹ La *Sacra Congregatione de Propaganda Fide* demanda aussi que les ordres religieux devaient insérer dans leurs curricula l'apprentissage obligatoire des langues établis dans les chapitres généraux.

²⁶⁰ Le Saint Siège désigna toujours les territoires américains espagnols et portugais où les missions furent déployées par le nom de *India Occidentalis*, jamais à partir du nom « Amérique ». Au moment de nommer le cardinal de l'Espagne, ce dernier avait comme juridiction l'« [...] *Hispania cum insulis adiacentibus; India Occidentalis, seu Nouus Orbis, cum Insulis Philippinis, et Moluchis, et Universis Insulis Maris Oceani, et Navigationis Hispanorum.* » (ASPF, SC, VOL. 1, ca. 1622, f. 232). (Traduction libre : l'Espagne et les îles adjacentes; les Indes Occidentales, ou de notre Terre, et les Îles Philippines, les Îles Moluques et toutes les Îles des Mers, des Océans à naviguer appartenant à l'Espagne. ».

Le pape Paul V (1605-1621) fut le premier leader de l'Église romaine à employer expressément le terme missions dans un texte pontifical, quand il donna, dans la bulle émise le 22 juillet 1608, la permission aux Carmélites de fonder leur *Congrégation de Saint Paul Apôtre pour les Missions* (Seumois, 1980 [1973] p. 13-14). De cette manière, les missions commencèrent à faire partie, sur la base d'une seule acception dans le « langage ecclésiastique », de la mise en place des projets évangélisateurs, lesquels devaient désormais, dans un contexte de négociations constant avec le pouvoir temporel, donner la *potestas* à l'Église romaine de « mener » tout ce qui touchait aux missions à travers le monde.

Le lancement de missions religieuses en Amérique à partir du XVI^e siècle adopta une tout autre nomenclature devant le défi de l'évangélisation des peuples autochtones. Ce processus de création de nouvelles coordonnées conceptuelles fut formulé à partir du contenu que les bulles pontificales favorisèrent, en particulier à partir du XV^e siècle, concernant le lien entre le processus de colonisation que les Européens développèrent au-delà de la Méditerranée et la conversion religieuse.

En ce sens, ce cadre établi par les bulles se nourrit par d'autres éléments qui, sans avoir une seule façon de concevoir la conversion religieuse, marquèrent de nouvelles voies pour les religieux et leur tâche évangélisatrice. Ainsi, l'esprit apostolique dans ce processus fut généré d'abord dans le cadre d'une dynamique basée sur le concept de la guerre juste, interprétée dans un cadre terrestre où l'action armée fut conçue comme une justification pour la colonisation et l'évangélisation dans le cadre du même

processus civilisationnel, le *Requerimiento* étant une expression visible de cette conception.

Le premier saut important pour établir un autre type de relation avec le pouvoir temporel, en ce qui concerne l'évangélisation, fut réalisé par les Dominicains, d'abord à l'île d'Hispaniola, puis sur le continent sous le leadership de Bartolomé de Las Casas. Il y avait une volonté d'organiser le travail apostolique selon des paramètres qui renonceraient à la justification de l'action armée dans le cadre de la guerre juste. En même temps, la mise en œuvre d'institutions ecclésiastiques, très naissantes, comme les *Juntas Apostólicas* en Nouvelle-Espagne, auxquelles les Franciscains participèrent activement, offrit de nouvelles voies pour que le cadre d'interprétation de l'action apostolique servit comme « source » institutionnelle pour la mise en œuvre de la conversion des Autochtones.

Ainsi, l'action pastorale se situait au milieu du binôme *action armée-institutions ecclésiastiques émergentes* qui généra toujours le cadre d'action des religieux. Avec l'arrivée des Jésuites dans le scénario apostolique, la conceptualisation fut poussée d'un cran, l'appel papal prenant le message apostolique même au-delà des terres américaines. De cette façon, la terminologie autour de la conversion religieuse fut axée plus soigneusement sur le concept de mission afin d'enraciner la rencontre culturelle provoquée par la conquête du Nouveau Monde en créant un lien plus étroit, mais plus conflictuel aussi, entre Rome, Madrid et les religieux. Les Jésuites développèrent les collèges comme l'élément central de leur conception missionnaire, en considérant la formation des missionnaires comme l'axe central de leur tâche. Les Franciscains et les Dominicains, bien qu'ils n'aient pas abandonné la formation de leurs missionnaires, ayant commencé le travail apostolique avant les Jésuites, étaient plus déterminés à concentrer leurs forces sur la fondation et l'administration des doctrines. Dans ce cadre conceptuel et historique, les missionnaires générèrent un nouveau scénario de

compétence entre eux qui nourrit le concept de mission comme le soutien conceptuel et apostolique de l'évangélisation entrepris par le monde catholique.

CHAPITRE III

LE PATRONAGE ROYAL ESPAGNOL COMME ENJEU POLITICO-RELIGIEUX : LES TRACES HISTORIQUES

La mise en place de l'évangélisation en Amérique, dans le cas de l'Espagne, a connu deux niveaux d'implantation inextricablement liés, mais en conflit permanent. D'une part, c'était la tâche évangélicatrice entreprise par les religieux, ouvrage qui avait, de plus, recueilli la bénédiction pontificale. D'autre part, c'était le soutien politico-économique, donné par la couronne, afin d'accomplir la christianisation des « païens ». Ce cadre, nommé Patronage royal, visant à mettre en œuvre la transformation sociale et spirituelle des Autochtones, fut loin d'être uniforme au cours du XVI^e siècle. En effet, la collision persistante entre les pouvoirs temporel et spirituel marqua amplement la façon dont l'évangélisation fut conçue en tant qu'« élément naturel » de l'expansion coloniale que les Espagnols – et les Portugais aussi –, initialement, avaient entamée hors de la Méditerranée.

La dynamique de la relation entre les pouvoirs temporel et spirituel avait déjà parcouru un chemin dans les décennies précédant immédiatement l'expansion maritime, qui eut pour conséquence l'arrivée des Européens en Amérique à la fin du XV^e siècle. En ce sens, la conquête du Nouveau Monde mit à l'ordre du jour la manière dont le pouvoir temporel, avide d'établir un cadre institutionnel dans ces nouvelles terres ou, du moins, de déployer de nouveaux noyaux d'échange commercial, essaya d'établir un cadre régulateur beaucoup plus clair des prérogatives de la monarchie espagnole en contexte d'évangélisation et d'administration des âmes des convertis.

Le Patronage royal installé en Amérique ne fut pas facile à édifier. Son établissement s’opéra au cours du XVI^e siècle en prenant en considération, d’un côté, les intérêts qui mobilisaient les affaires de la monarchie en Europe et, de l’autre côté, le besoin du pouvoir temporel de bien définir sa puissance dans des territoires conquis ou devant être conquis. C’est un aspect clé, car l’expansion territoriale, en dépit de plusieurs défaites, ne s’est jamais arrêtée.

Les Européens eurent même la prétention d’entreprendre la conquête de peuples au-delà du Nouveau Monde, notamment en Asie. En raison de cette « nécessité » de s’attaquer à la conversion à la « vraie religion » des peuples conquis, le pouvoir temporel ainsi que le pouvoir spirituel avaient dans leur « cadre idéologique » l’universalité de leur pouvoir et la prétention de le déployer partout dans le monde connu, comme point de lutte et aussi de convergence. C’est pourquoi la régulation de cette relation devint impérative en Amérique, à mesure que l’expansion territoriale se déployait.

Nous pouvons affirmer que chaque espace géographique à conquérir entraîna, sur le plan aussi bien monarchique qu’ecclésiastique, l’élan de la transformation sociale et spirituelle des peuples autochtones. Ce faisant, le Patronage royal fut, en plus d’un cadre de régulation entre les pouvoirs temporel et spirituel, un exemple manifeste du processus civilisationnel²⁶¹. Les pontifes étaient une source de légitimité et, en même temps, de collision dans ce processus. Le présent chapitre vise à expliquer la façon dont les quatre acteurs impliqués dans l’évangélisation, la monarchie, la hiérarchie ecclésiastique, les ordres religieux (en mettant l’accent notamment sur ceux qui étaient chargés des missions) et la papauté essayèrent d’instaurer les paramètres issus des

²⁶¹ Concernant la racine conceptuelle de ce que les Européens décrivaient comme le “civilisé” vis-à-vis le « sauvage » au moment de rencontrer les Autochtones, voir la note no. 19.

pouvoirs temporel et spirituel au moment de mettre en œuvre l'évangélisation comme pilier de l'expansion coloniale.

3.1 Le Patronage royal : ses origines politico-religieuses

Christian Hermann affirme que, au moment d'aborder en profondeur le phénomène historique de l'établissement du Patronage royal dans l'Europe à l'aube de l'ère moderne, il faut prendre en considération que les pouvoirs temporel et spirituel encadrèrent leurs relations à partir d'une composante centrale. Les prêtres, diocésains ou réguliers, reçurent un certain nombre de bénéfices à cause de la fonction spirituelle qu'ils assumaient au sein de la hiérarchie ecclésiastique.

Effectivement, les bénéfices pouvaient être utilisés par les « administrateurs des âmes », qui se fondaient sur les paramètres définis préalablement par l'Église romaine. Les bénéfices furent alors divisés en deux catégories : les bénéfices simples – qui n'avaient d'autre obligation que la prière – et les bénéfices qualifiés – astreints à des obligations cultuelles. Ce faisant, sur le plan administratif, les pouvoirs politique et ecclésiastique cherchaient à bien préciser les conditions dans lesquelles cette sorte de bénéfices, dans ces deux modalités, devaient être assignés selon la « dignité » des postes des membres de l'Église (Hermann, 1988, p. 12-13)²⁶². Ainsi, la possibilité d'une régulation du pouvoir politique sur l'ecclésiastique fut renforcée. Mais en même temps, la hiérarchie ecclésiastique parvenait à imposer des limites aux monarchies au moment de faire appel à ces bénéfices donnés.

²⁶² De cette manière, selon Michael P. Breen en citant William Beik, pour le cas français à l'aube de l'ère moderne, il faut voir le Patronage royal comme un système qui, à long terme, établit des mécanismes de toute nature – sociaux, personnels, symboliques, entre autres – au sein d'une institutionnalisation faisant appel aux procès profondément bureaucratisés (Breen, 2005, p. 101).

Cette manière d'établir le lien entre les deux pouvoirs obligea particulièrement le pouvoir temporel à forger tout un système de prérogatives qui devaient donner aux monarchies des mécanismes administratifs les plus précis possible pour assigner et remettre les bénéfices aux autorités ecclésiastiques sur la base du Patronage royal. En ce sens, nous pouvons affirmer que la monarchie, en tant qu'autorité la plus haute des royaumes, devint la « protectrice » par excellence de l'Église romaine. La couronne espagnole, à la suite du mariage de Ferdinand d'Aragon et d'Isabelle de Castille, assuma explicitement cette faculté (Hermann, 1988, p. 18).

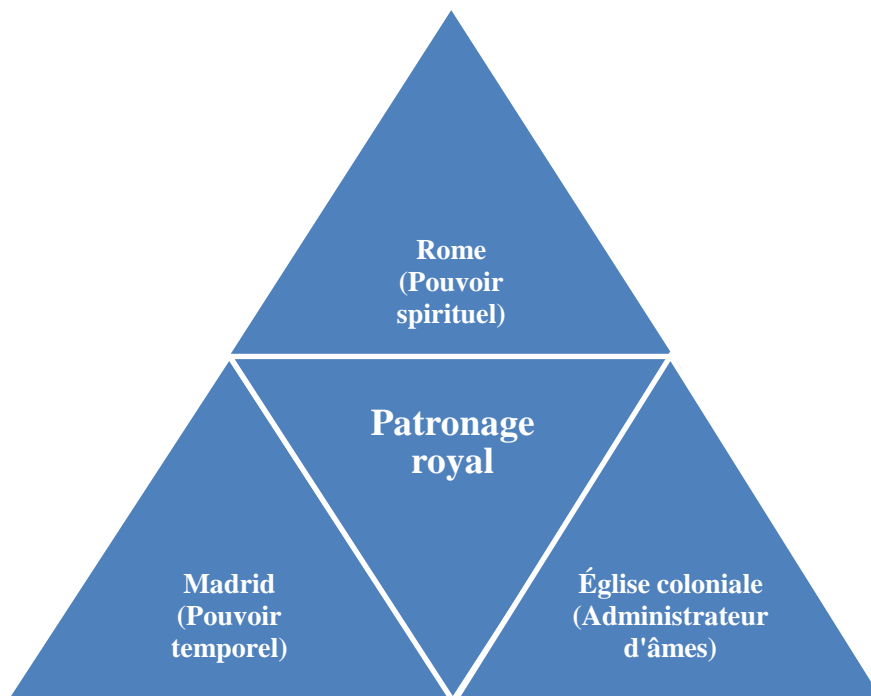
Un autre élément déterminait la manière de décider des prérogatives de la couronne par rapport aux bénéfices concédés à la hiérarchie catholique. Les pontifes, en tant que tête de l'Église romaine, cherchaient à établir clairement la sorte de bénéfices que les autorités ecclésiastiques devaient recevoir du pouvoir temporel. Ceci, surtout au cours du XV^e siècle, fut fondé sur la base de la concession pontificale envers les monarchies pour mettre en place la conversion des peuples qui habitaient dans des territoires administrés à partir d'une autorité qui émanait des rois, figures détenant le pouvoir temporel²⁶³. En ce sens, les prérogatives des autorités monarchiques sur la manière de définir la dotation des bénéfices concédés à la hiérarchie ecclésiastique n'étaient pas uniquement de nature administrative. Si l'on se base sur la revendication du pouvoir spirituel de ces autorités, nous pouvons y retracer une certaine prétention de bien renforcer le fondement moral chrétien auquel les autorités, aussi bien séculières qu'ecclésiastiques, devaient exhorter amplement.

²⁶³ La conception de la nature des rois connut un changement considérable au cours du XIII^e siècle. La scolastique naissante dépassa la posture augustinienne qui formulait une différence incontournable entre le temps – du monde, bien entendu – et l'éternité. Ainsi, la conception corporative de l'organisation sociale acquit un rôle beaucoup plus significatif dans la pensée politico-théologique à cette époque dans laquelle l'Église romaine est conçue comme une entité éternelle. Les rois commencèrent alors à être considérés à partir d'un « rôle de médiation » (*Iustitia mediatrix*) entre les lois divines et humaines (Pandolfi, 2007, p. 90-93). La formulation qui permit aux rois de se doter autrement de ce rôle fut formulée comme la théorie des « deux corps du roi ».

Ainsi, les pouvoirs temporel et spirituel encouragèrent fortement un lien entre eux au moment d'organiser les entreprises de conquêtes territoriales, même au-delà du vieux continent. La conquête de l'Amérique, sur la base des bulles alexandrines émises en 1493, favorisèrent encore plus ce rapport. C'est ce qu'Elisa Cárdenas nomme une espèce de « thaumaturgie géopolitique », inventée par le pontife Alexandre VI, quand il donna ouvertement la puissance d'évangéliser des peuples qui habitaient dans des territoires déjà acquis ou à être conquis dans le futur. Cette idée reposait sur une légitimité hypothétique de la conquête, vision largement partagée chez les chrétiens, notamment en Europe (Cárdenas Ayala, 2018, p. 22).

Dans ces circonstances et si l'on part des conditions « thaumaturgiques » soutenues par le pontife Alexandre VI, le Patronage royal contenait implicitement la composante hypothétique de l'évangélisation comme une « exigence morale » chez les chrétiens. Cette exigence commença à se voir au moment d'entreprendre la conquête de territoires, conception qui devint courante à cette époque dans les royaumes chrétiens du le vieux continent. Pour cette raison, comme l'affirment Benedetta Albani et Giovanni Pizzorusso (2017, p. 523), quand les structures coloniales furent progressivement mises en place dans le Nouveau Monde, soit les cas espagnol ou portugais et, plus tard, français, il y eut une triade qui se constitua comme base de l'évangélisation.

Figure 1
Le Patronage royal et les composantes pour soutenir l'évangélisation



Cette architecture institutionnelle érigée en Amérique, que les Européens cherchèrent à implanter sous d'autres latitudes, particulièrement en Asie²⁶⁴, avait déjà cheminé dans le vieux continent. En considérant ce qui précède, de quelle manière le lien entre les composantes de la triade mentionnée ci-dessus s'établit-il historiquement ?

²⁶⁴ Voir la section 2.4 du deuxième chapitre, où nous analysons la naissance du concept moderne de mission avec les Jésuites, pour voir ce que l'Asie signifiait pour les entreprises d'évangélisation. Par rapport à la manière de faire face au projet évangélisateur en Asie au cours du XVII^e siècle – déjà amplement étudiée par les sinologues –, études centrées particulièrement sur le besoin ou non de s'adapter aux conditions socioculturelles pour introduire le christianisme au milieu de la stratégie géopolitique à mettre en œuvre pour s'y insérer, voir Martínez, 2019, p. 131-172; Županov, 2011, p. 505-532; Mantecón, 2018.

S'il fallait indiquer la période historique durant laquelle ces trois composantes arrivèrent finalement à entretenir un rapport plus direct, il faut signaler que leurs liens commencèrent à se dessiner tout particulièrement au cours du XIII^e siècle. En effet, ce siècle fut un tournant à cet égard, car la lutte entre les rois et les pontifes a connu un renforcement en raison d'une volonté plus explicite des pouvoirs temporel et spirituel de parvenir à définir clairement les conditions matérielles et morales qui devaient présider à l'établissement des sociétés chrétiennes, qui se consolida au cours du XV^e siècle, en devenant, à long terme, le théâtre par excellence de la politique européenne (Lozano Navarro, 2013, p. 106). Bien avant, à la suite de la chute de l'Empire carolingien au cours du IX^e siècle, cette lutte fut nourrie par la prétention pontificale beaucoup plus agressive d'arriver à une stabilisation de son pouvoir terrestre, en profitant en même temps de l'atomisation du pouvoir temporel dans l'Europe médiévale.

Thomas d'Aquin, particulièrement dans ce texte *De regno*, écrit entre 1265 et 1267²⁶⁵, provoqua un tournant considérable autour de la discussion sur cette lutte entre les pouvoirs temporel et spirituel. En effet, le grand penseur dominicain y affirme que les êtres humains commencent, dans la vie terrestre, à se préparer pour le salut, idée centrale prêchée par le christianisme. Selon lui, les humains sont dirigés dans cette vie terrestre par deux guides dont les fonctions sont complètement différentes, mais complémentaires : d'une part, on trouve le prince temporel, qui les conduit vers leur but ultime naturel dans le monde; d'autre part, le prêtre qui les conduit vers leur but ultime surnaturel (Bertelloni, 2010, p. 18)²⁶⁶.

²⁶⁵ Il faut dire que Thomas d'Aquin n'a pas pu terminer la rédaction de ce texte avant sa mort.

²⁶⁶ Bertelloni retrace les débuts du christianisme et sa symbiose avec la culture politique romaine. Un lien se développa alors entre les pouvoirs terrestre et spirituel. Le point de départ, aux fins des pages suivantes, est l'argument développé par Tomas d'Aquin et sa répercussion sur la formation, à long terme, du Patronage royal.

Cette manière de proposer la discussion par Thomas d'Aquin dans ce texte marqua amplement la manière dont le monde chrétien médiéval, notamment latin, chercha à bien clarifier la sorte de rapport qui, selon les chrétiens, devait exister entre les pouvoirs temporel et spirituel à l'égard de l'organisation de la *societas christiana*. Ainsi, on ouvrait des portes, sur les plans théologique et politique, afin de trouver les conditions selon lesquelles les institutions séculières et ecclésiastiques devaient s'établir²⁶⁷.

En effet, à la suite de profonds changements produits au cours du Moyen-Âge central, les idées politiques et théologiques dans l'Europe chrétienne connurent un parcours conditionné par les luttes entre les pouvoirs temporel et spirituel, autour de la définition précise des fins naturelles et surnaturelles des humains (Bertelloni, 2010, p. 23-24). Le saut qualitatif à l'égard de ces luttes, concernant la nature de la discussion encouragée fut énorme. Désormais, les débats autour de la nature de la *potestas* se centrèrent sur la nécessité de trouver des outils conceptuels à partir desquels les pouvoirs temporel et spirituel pourraient se soutenir au sein de la conception de la *societas christiana*, développée dans la chrétienté latine médiévale.

L'Église romaine renforça, particulièrement sur le plan théorique et à partir du concept de *plenitudo potestatis* (totalité du pouvoir), l'idée que son pouvoir provenait directement de Dieu (Pennington, 1988, p. 433)²⁶⁸. Ainsi, le « peuple chrétien » n'avait aucune fonction dans la légitimité que les pontifes cherchèrent à obtenir au moment de

²⁶⁷ Toutefois, l'Église romaine, à partir de sa prétention de préparer la vie dans l'au-delà, chercha toujours à maintenir une relation ambiguë, du moins théoriquement, avec n'importe quelle sorte de système politique en vigueur. De cette manière, affirme Antony Black, elle faisait appel à la *societas christiana*, sans signaler nécessairement qu'il y avait une seule manière d'organiser la société (Black, 1992, p. 42).

²⁶⁸ Le concept *plenitudo potestatis* fut utilisé par des juristes avant le XIII^e siècle sur le plan de la loi privée héritée de l'Empire romain. Toutefois, les papes, même s'ils l'utilisèrent depuis le VI^e siècle, cherchèrent à se l'approprier pour mieux définir la source de leur pouvoir, notamment du pontificat d'Innocent III.

définir la source de leur pouvoir comme tête de l'Église, même si cette dernière pouvait imposer aux chrétiens la base morale pour établir la *societas christiana*.

Ainsi, à partir de cette lutte, les débats voulaient bien formuler la façon dont les lois, divine et naturelle, permirent d'établir la reproduction de l'ordre social. Thomas d'Aquin adopta une posture vraiment audacieuse sur le plan théorique afin de trouver un équilibre entre les deux pouvoirs. Il soutint qu'il fallait un principe de dualité basé, d'une part, sur la loi humaine, qui provient de Dieu en fin de compte, qui permet au royaume temporel de se maintenir et, d'autre part, sur la loi divine, qui, étant révélée, peut être conçue et connue par un seul médiateur, l'Église, qui a comme chef le pontife (Bertelloni, 2010, p. 30-31; Scattola, 2008, p. 70-71).

Au moment de chercher à fixer les fondements théoriques et, en fin de compte, les conditions matérielles à partir desquelles devait se cimenter la reproduction du système social, les prérogatives négociées entre les pouvoirs temporel et spirituel conditionneront la manière d'établir le rôle de leurs membres au sein de l'architecture institutionnelle en vigueur. Ainsi, le rôle central que les membres de l'Église acquièrent lors de la mise en place du pouvoir temporel provoqua l'imbrication complète de leur tâche sacerdotale dans la reproduction du pouvoir terrestre. Autrement dit, la manière dont les membres de l'Église, aussi bien séculiers que réguliers, pouvaient recevoir leurs bénéfices afin de reproduire le culte chrétien, était en grande partie conditionnée par les paramètres que le pouvoir politique fixait pour donner ces bénéfices (Black, 1992, p. 45).

À partir de cette dynamique, les pouvoirs, temporel aussi bien que spirituel, se sont engagés dans une lutte persistante autour de la définition de la nature de leurs fonctions au moment d'établir les institutions dans le monde terrestre. Partant de la discussion théologique lancée par Thomas d'Aquin, le monde chrétien latin, ayant comme point

de départ la pensée aristotélicienne, établit plus fortement le principe théorique que la vie en commun faisait partie de façon inhérente de la nature humaine. En outre, le progrès que le pouvoir temporel avait fait au cours des siècles précédant immédiatement le penseur Dominicain, notamment par rapport au concept des deux corps du roi, permit que l'autorité dérivée de ce dernier s'affermisse à partir des institutions qui purent amplifier leurs tentacules, ayant comme pilier l'*Iustitia mediatrix*²⁶⁹, venant directement de la figure du roi²⁷⁰.

Résultant de ce processus vécu par les sociétés chrétiennes européennes, l'émergence de différentes postures théoriques permit de bien clarifier les conditions dans lesquelles les pouvoirs temporel et spirituel devaient coexister. Autrement dit, on essaya de trouver un juste milieu entre les deux sans avoir la prétention de les séparer complètement au moment de définir l'organisation des royaumes.

En ce sens, le Florentin Dante Alighieri (1265-1321), dans son ouvrage *De monarchia* (ca. 1312-1313), devint l'un des meilleurs exemples de cette dernière posture. Toutefois, d'autres penseurs furent plus audacieux à cet égard et essayèrent, à partir de la discussion formulée davantage par le Dominicain Thomas d'Aquin, de trouver théoriquement la séparation des fonctions de la justice du monde terrestre et celles de la justice divine. Parmi les auteurs qui firent ce pas, nous trouvons Gilles de Rome (ca. 1243-1316), Jean de Paris (ca. 1269-1306) et, d'une façon beaucoup plus radicale, Marsile de Padoue (ca. 1280-1342), ce dernier allant jusqu'à expulser théoriquement

²⁶⁹ Voir la note 263 à cet égard.

²⁷⁰ Le pouvoir temporel aussi bien que spirituel faisait appel à une société établie comme étant pyramidale. La différence entre les deux fut que le pouvoir temporel voulait faire correspondre la figure du roi à celui de Dieu et l'Église chercha à construire une relation hiérarchique entre le monde terrestre et l'au-delà afin d'atteindre le salut (Catalán Martínez, 2004, p. 138).

la transcendance comme source de l'administration de la justice humaine (Scattola, 2008, p. 72-74; Black, 1992, p. 49-50)²⁷¹.

Ce processus favorisa un autre saut qualitatif quand, au moment de soutenir les prérogatives qui donnaient la légitimité des pouvoirs temporel et spirituel, le territoire devint un objet de réflexion théorique prépondérant afin de bâtir les institutions politiques et religieuses dans un espace géographique particulier. Ceci allait avoir des répercussions importantes aussi bien pour les monarchies que pour la hiérarchie ecclésiastique, au moment d'essayer de fonder les puissances, matérielles et symboliques, pour arriver à la mise en place de la *societas christiana*.

La manière de proposer les fondements de la *societas christiana* fit que les territoires furent considérés, sur le plan théorique, comme un élément important pour établir cette sorte de société. En d'autres termes, les territoires n'étaient pas seulement un lieu où installer les institutions. Pour cette raison, les luttes politico-militaires entre les royaumes chrétiens médiévaux encouragèrent amplement la discussion théorique dans cette optique, car la fragmentation politique provoquée par ces conflits entraîna un souci permanent de soutenir le contrôle d'un territoire avec tout ce que cela impliquait sur les plans politique et religieux (Rucquoi, 2012, p. 48).

En ce sens, à la suite de la chute de l'Empire carolingien, les royaumes chrétiens en Europe cherchèrent à attacher directement la condition d'« être naturel de telle terre » à l'exercice du pouvoir monarchique, en présentant les membres de la monarchie

²⁷¹ Gilles de Rome, avec son texte *De regimini principum* (Sur le gouvernement des princes) (1277-1279) et Jean de Paris, à partir de son ouvrage *De potestate regia et papali* (Sur les pouvoirs royal et pontifical) (1302), furent partie prenante de la controverse développée entre le pape Boniface VIII (1294-1303) et le roi français Philippe IV (1268-1314) concernant la *potestas* que chacun s'attribuait par rapport à la nature de leur pouvoir et, par conséquent, les prérogatives que l'un et l'autre voulaient établir. Pour voir en profondeur les ciments des postures de ces auteurs médiévaux, nous recommandons Roche Arnas, 1995, p. 241-262; Di Giacomo, 2017, p. 405-424; Bertelloni, 2006, p. 51-66.

comme des personnes « élues par Dieu », et cela, afin de soutenir les fondements de la *societas christiana*. La prétention de faire le lien entre ces deux composantes fut vraiment complexe, car les différents peuples, particulièrement en Europe occidentale à partir de XIII^e et XIV^e siècles, essayèrent de s'attacher davantage à la figure de Dieu et au territoire, plutôt qu'aux monarques.

Autrement dit, la monarchie fut conçue comme un acteur qui n'était qu'une figure temporelle. Ainsi, la dynamique de cette relation, c'est-à-dire le peuple vis-à-vis des rois, se vit notamment conditionnée, à la fois, par l'avancement agressif, prétendu par les monarchies, de leur pouvoir temporel et par la revendication des peuples de maintenir une certaine autonomie, même s'ils se considéraient également comme sujets des rois (Mazín Gómez y Ruiz Ibáñez, 2012, p. 20) qui étaient, en fin de compte, chrétiens²⁷².

Cette dynamique eut une incidence considérable sur le plan sociopolitique en raison de la manière dont les monarchies chrétiennes essayèrent de lier leur pouvoir sur un territoire à la défense d'une religion. Par ailleurs, en dépit de leur reconnaissance de la figure des rois, les peuples cherchèrent en même temps une reconnaissance de leur autonomie politique sous l'angle d'une justice qui s'établissait à partir d'institutions liées d'abord à la logique communale sans recourir nécessairement à la « justice monarchique »²⁷³. Ce processus se développa de plus en plus au sein de la construction

²⁷² En même temps, les monarchies cherchèrent à éviter les revendications que les empereurs du Saint-Empire romain germanique faisaient de territoires appartenant aux royaumes en construction en Europe, surtout à partir du XIII^e siècle. En ce sens, Alfonso Otero affirme que la prétention d'établir l'autonomie du Saint-Empire fut d'abord développée comme déclaration politique, afin d'affermir un pouvoir territorial et plus tard, se développa comme principe théorique (Otero, 1964, p. 144).

²⁷³ Pour approfondir ce sujet, voir Black, 1992, p. 34-41 et 117-128. Il y analyse le cas de la prétention monarchique de devenir la source de la justice vis-à-vis des institutions citadines qui voulaient maintenir l'autonomie des institutions royales à cet égard.

du pouvoir temporel dans l'Europe médiévale²⁷⁴. Ainsi, les différentes factions politiques qui avaient des prétentions aux trônes essayèrent de comprendre ce qui reliait ces deux éléments de la dynamique²⁷⁵, notamment en faisant appel à la défense de la religion comme un recours idéologique.

Adeline Rucquoi propose une analyse assez particulière de ce processus vécu notamment en Europe à partir du Moyen-Âge. Compte tenu de cette défense de la religion chrétienne comme l'un des piliers les plus importants des royaumes, le discours religieux qui circulait chercha à présenter autrement la nature de la relation entre les acteurs séculiers et ecclésiastiques en raison de la dynamique des alliances qui se créaient entre eux au moment de renforcer leurs rôles au sein des institutions monarchiques naissantes. En effet, tandis que ce discours religieux se tourna de façon plus agressive vers les ennemis de la « vraie religion », c'est-à-dire les non-chrétiens et les hérétiques, il servait aussi comme source pour compléter les alliances entre des factions politiques afin de favoriser leur légitimité comme familles régnantes.

En ce sens, les liens matrimoniaux entre ces familles régnantes commencèrent à être considérés autrement. En effet, ils devinrent un soutien idéologique par excellence sur le plan géopolitique, devenu plus complexe dans l'Europe postcarolingienne en raison de la fragmentation politique expliquée précédemment. Toutefois, d'un point de vue discursif, la « guerre entre chrétiens » fut rarement utilisée, affirme Rucquoi, comme

²⁷⁴ Les rois chrétiens européens, surtout à partir du XII^e siècle, devaient maintenir le contrôle de leurs territoires seigneuriaux pour avoir des possibilités de lutter pour une reconnaissance en tant que monarchie. Ainsi, leur capacité de devenir « arbitre » entre les sujets se renforçait (Genet, 2015, p. 14).

²⁷⁵ L'une des conséquences les plus importantes à cet égard fut l'émergence des parlements afin de régler la nature de la relation entre les institutions royales et les sujets. Toutefois, en raison des disputes pour le pouvoir, y compris des acteurs séculiers et religieux, l'établissement des parlements se réalisa à long terme. Pour mieux comprendre le début du parcours des parlements, voir Genet, 2015, p. 16-18.

leitmotiv lorsqu'il s'agit de justifier les prétentions d'expansion territoriale contre des royaumes chrétiens (Rucquoi, 2012, p. 50-51)²⁷⁶.

En revanche, dans l'optique ecclésiastique, ce lien prétendu par les familles régnantes fut encouragé différemment sur le plan religieux. La hiérarchie ecclésiastique chercha plutôt à légitimer aussi le lien politique entre les royaumes en construisant une « sacralisation » du lien matrimonial. De cette manière, l'« idéal chrétien » du mariage, proposé par l'Église, se renforça amplement, même si les aristocraties européennes s'opposèrent initialement à cet affermissement, en raison de la logique endogamique diffusée chez ces derniers²⁷⁷.

Dans de telles circonstances, ces luttes étaient loin de mieux clarifier les « frontières internes » des institutions pour l'exercice du pouvoir. À mesure que le pouvoir monarchique dans l'Europe du bas Moyen-Âge essaya de fortifier son contrôle sur les territoires, sur le plan théorique, la relation avec le pouvoir ecclésiastique devait se résoudre afin de trouver une espèce d'entente pour établir la sorte de lien conceptuel et matériel entre les deux pouvoirs. Effectivement, la recherche du renforcement du pouvoir monarchique suscita à la fois l'intention explicite que la nomenclature utilisée à cet égard indiquât clairement les sources du pouvoir politique et de quelle manière les institutions ecclésiastiques devaient s'inscrire dans cette architecture institutionnelle.

²⁷⁶ Rucquoi analyse particulièrement le cas des royaumes chrétiens de la péninsule ibérique et de la France, en prenant en compte aussi les conséquences de l'expansion de ces royaumes vers la péninsule italienne, champ de lutte géopolitique européenne. Pour voir la manière d'encourager le discours de la guerre religieuse contre les non-chrétiens à partir du Moyen-Âge central, réviser le premier chapitre.

²⁷⁷ L'analyse du lien entre religion et mariage ainsi que ses conséquences sur le plan politique, au sein des royaumes chrétiens à partir du Moyen-Âge central, est devenue un enjeu historiographique beaucoup plus important chez les médiévistes. L'ouvrage de Georges Duby intitulé *Le chevalier, la femme et le prêtre le mariage dans la France féodale* (1981) est l'un des premiers ouvrages de référence à cet égard.

Dans ces circonstances, les pouvoirs monarchique et ecclésiastique, à cause de la prétention de bien affermir les frontières de leur pouvoir, vécurent parallèlement une imbrication profonde à l'intérieur du cadre institutionnel royal naissant afin de soutenir leur action terrestre. L'une des conséquences les plus importantes de ce processus fut que les prérogatives et les bénéfices donnés aux institutions ecclésiastiques s'établirent progressivement comme un outil sociopolitique et symbolique de grande ampleur. Les religieux, séculiers et réguliers, par exemple, s'engagèrent profondément dans cette dynamique, en exerçant de plus en plus des fonctions politiques clés au sein des royaumes, notamment dans les chancelleries²⁷⁸.

En ce sens, la dynamique de la relation entre les monarchies et les hiérarchies ecclésiastiques entrèrent dans un processus beaucoup plus complexe, particulièrement à partir du XIII^e siècle. En effet, l'insertion des religieux comme acteurs sociopolitiques clés dans la construction des royaumes chrétiens, notamment en Europe occidentale, permit que les évêques, d'abord, et le reste des membres de la hiérarchie ecclésiastique devinrent progressivement une espèce d'*alter ego* des souverains (Fermín Miranda, 2016, p. 27). Ceci put avoir lieu grâce à la manière dont les membres de la hiérarchie ecclésiastique s'impliquèrent au cœur de l'architecture institutionnelle royale. Les évêques purent avancer un peu plus rapidement en raison de la légitimité de leur pouvoir spirituel venant de Rome, car les pontifes les nommèrent directement à ces postes stratégiques pour l'Église d'un point de vue administratif²⁷⁹.

²⁷⁸ Les analyses historiques de l'ascension bureaucratique et diplomatique de la hiérarchie ecclésiastique au sein des royaumes européens médiévaux ont vécu un élan significatif depuis les années 1990. Le point de départ de ces études a été la manière dont les religieux articulèrent leurs carrières ecclésiastiques dans le cadre institutionnel royal naissant (Vasconcelos Vilar et Violante Branco, 2016, p. 12-13). Ainsi, les religieux sont vus comme des acteurs qui oscillent entre les pouvoirs temporel et spirituel afin d'affermir leurs ressources temporelles et spirituelles au sein des royaumes.

²⁷⁹ Les évêques cherchèrent aussi à obtenir une reconnaissance de leur pouvoir, même au mépris des pontifes, afin d'affermir leur fonction apostolique en tant que figure la plus haute d'une juridiction ecclésiastique. En même temps, c'était une manière de résister à la prétention d'autres acteurs reconnus

Parallèlement à cet enjeu stratégique assumé d'abord par les évêques, les bénéfices ecclésiastiques devinrent un élément de plus en plus lié à la tâche spirituelle sur un territoire spécifique. Autrement dit, les membres de la hiérarchie ecclésiastique commencèrent à s'attacher aux juridictions que les royaumes essayèrent de mettre en relation avec des institutions intégrées dans l'administration royale. Cela rendit même possible l'acquisition d'un pouvoir bien plus élevé, pour les évêques particulièrement, en recevant en outre la titularité seigneuriale d'un certain nombre de territoires qui firent partie de leur juridiction épiscopale.

À la suite de l'établissement de cette tâche sociopolitique, les évêques obtinrent une relation beaucoup plus directe avec les monarchies. Ainsi, l'*auctoritas* réussie par la hiérarchie ecclésiastique, acquise d'abord par les évêques, devint un instrument par excellence de négociation de l'Église (Miranda García, 2016, p. 29)²⁸⁰. En ce sens, les bénéfices et les prérogatives qui s'établissaient progressivement avaient dans leur propre nature les conditions pour les utiliser à partir des intérêts ecclésiastiques et monarchiques. Ainsi, on chercha à retrouver le rapport entre les pouvoirs temporel et spirituel au sein des institutions royales²⁸¹.

Toutefois, l'articulation des relations entre les deux pouvoirs ne fut pas facile à atteindre. Les prétentions de chacun pour élargir son pouvoir étaient complètement liées aux résultats des conflits politico-militaires. Dans ces circonstances historiques,

par l'Église, notamment les ordres religieux, autour du monopole de la succession apostolique (Delivré, 2015, p. 111-112).

²⁸⁰ Fermín Miranda García propose cette réflexion à partir du cas de la couronne de Castille au cours du XIII^e siècle.

²⁸¹ Dans ces circonstances, la lutte pour affermir un pouvoir au sein des royaumes encouragea aussi bien les religieux que les laïcs à établir leur « champ de lutte » à partir des bénéfices qu'ils pouvaient obtenir. La chancellerie fut un des champs par excellence à cet égard. Celle-ci vécut une mutation énorme, affirme Hermínia Vasconcelos Vilar à partir du cas portugais, pour être l'un de champs où les religieux et les laïcs pouvaient concurrencer (Vasconcelos Vilar, 2016, p. 57-79).

les discours religieux utilisés pour soutenir idéologiquement leurs prétentions d'expansion, comme expliqué ci-dessus, constituèrent une ressource essentielle, particulièrement quand il s'agissait des ennemis de la « vraie religion ». En ce sens, divers endroits sociopolitiques se virent entièrement imprégnés d'un imaginaire religieux au moment où les institutions royales essayèrent de s'enraciner dans les territoires qui faisaient partie des royaumes.

Le cas de la péninsule ibérique est assez particulier à cet égard. La présence de non chrétiens – des musulmans et des juifs –, presque partout dans les territoires pendant le bas Moyen-Âge, présenta un tout autre contexte²⁸². En effet, les musulmans et les juifs vécurent une restriction de leurs communautés à cause de la prétention de plus en plus explicite chez les chrétiens de les évangéliser.

Le rythme de la christianisation prétendue pour ces deux communautés fut oscillant durant les XIV^e et XV^e siècles, en raison des conditions démographiques et socioéconomiques des peuplements au cours de la Reconquête qui avança vers le sud de la péninsule²⁸³. Paradoxalement, la protection, du moins formelle, exercée par les monarchies ibériques, des communautés musulmanes et juives leur permettait d'y rester, en tant qu'habitants « naturels » de ces terres (Rucquoi, 2012, p. 61-62).

Parallèlement à ce processus, la hiérarchie ecclésiastique, à mesure qu'elle s'installait dans les territoires conquis aux musulmans, particulièrement à partir du XIII^e siècle,

²⁸² À partir de la deuxième moitié du XIV^e siècle, apparut un autre acteur qui incarnera progressivement l'ennemi de la religion chrétienne par excellence : l'Empire ottoman, fondé en 1299 par 'Uthman Ier. (1258-1326).

²⁸³ Nous devons considérer dans ce contexte la crise du système économique au début du XIV^e siècle, les résultats politiques et sociaux des conflits militaires et les conséquences de la peste noire comme des éléments qui jouèrent un rôle dans le développement du processus décrit dans ces pages. Pour voir une explication historique de la crise du XIV^e siècle en Europe, on recommande Bois, 2000.

acquit un certain nombre de bénéfices donnés par les monarchies et soutenus théoriquement par les bulles papales. En outre, les rois recevaient des concessions pontificales au moment de présenter des candidats pour les juridictions ecclésiastiques établies récemment. Il est à noter que les évêques avaient déjà commencé à acquérir des bénéfices dans ce contexte.

De plus, les rois acquirent la possibilité de demander aux pontifes la compétence de construire des abbayes séculières et de disposer de la dotation de leurs bénéfices. Ces derniers pouvaient être donnés à des personnages de la hiérarchie ecclésiastique, « naturels » ou « étrangers », qui faisaient partie du réseau qui se construisait autour des monarchies européennes afin d'affermir leur pouvoir temporel (Martín Martín, 2016, p. 204-205).

Au cœur de cette dynamique, la relation des royaumes chrétiens ibériques et de la papauté vécut un virage significatif, puisque les bénéfices donnés entraînèrent une nouvelle manière d'établir la mise en pratique de leur usage, notamment durant la deuxième moitié du XIV^e siècle et au cours du XV^e siècle. En même temps, un autre phénomène se présentait. La prétention de la conversion des musulmans et des juifs se rattacha encore plus à la façon dont les royaumes s'ancrèrent directement dans l'encouragement à la christianisation par les membres de l'Église, notamment les ordres mendiants. Les pontifes voulaient mieux préciser leurs intérêts géopolitiques sous le « manteau spirituel », en provoquant l'émergence de discussions sur des idées théologiques et politiques plus connectées à cet « esprit évangéliste » présent au sein de la hiérarchie ecclésiastique dans ce contexte.

3.2 Le patronage royal et l'Église romaine sont parvenus ensemble : le cas de la péninsule ibérique

La donation des bénéfices aux membres de la hiérarchie ecclésiastique entraînait un autre élément significatif concernant l'établissement de l'architecture institutionnelle royale. En effet, à mesure que les monarchies prétendaient mettre en place leurs institutions partout dans les territoires qu'elles possédaient, la tâche sacerdotale connut un élan manifeste. Cela permit que les religieux, notamment ceux de la haute hiérarchie, cherchèrent activement à insérer les intérêts pontificaux dans la dynamique sociopolitique dans laquelle ils étaient immergés. En ce sens, à la suite des concessions données par les papes aux monarques, les affaires spirituelles commencèrent à jouer un tout autre rôle partout dans le vieux continent.

Les autorités ecclésiastiques cherchèrent à s'ancrer fermement, sur le plan administratif, dans la vie quotidienne des habitants qui étaient sous leur juridiction, l'évêché étant l'institution la plus importante. Ceci eut pour conséquence que la tâche administrative sacerdotale devint une composante explicite au moment de la mise en place des institutions du pouvoir temporel, bien que les monarchies et la hiérarchie ecclésiastique eussent admis que les deux pouvoirs, c'est-à-dire le temporel et le spirituel, étaient d'une nature différente²⁸⁴. En outre, il faut souligner que le pouvoir temporel devait soutenir matériellement les institutions ecclésiastiques, partant des concessions et des donations pontificales conférées aux monarchies.

²⁸⁴ Les pontifes, à partir de la *plenitudo potestatis* qui permettait de donner ces concessions, avaient comme présupposé que ces dernières contenaient un principe administratif *per se* qui devait être exécuté par la hiérarchie ecclésiastique. Pour cette raison, les prêtres cherchèrent à s'approprier des éléments du langage séculier venant du droit utilisé par le pouvoir temporel, afin d'exercer leur autorité ecclésiastique (Donat, 2014, p. 74).

En raison de la relation vraiment étroite, mais conflictuelle entre l'Église et les monarchies autour de l'exécution des concessions et des donations, les pontifes romains commencèrent à recourir régulièrement à une possibilité juridique assez audacieuse. Ils pouvaient donner, restituer et révoquer les titres qu'ils avaient conférés dans le cadre des concessions et des donations. Les monarchies comprirent bien cette compétence pontificale (Sembolini, 2018, p. 19).

Par ailleurs, grâce à la connotation temporelle des possessions ecclésiastiques, soutenues économiquement par les royaumes, ces derniers pouvaient restreindre le droit ecclésiastique, dans les circonstances et les conditions prévues par les négociations avec les papes. Ainsi, les rois essayèrent de s'identifier explicitement comme protecteurs des biens temporels de l'Église (Hermann, 1988, p. 31) et, de cette manière, développèrent de plus en plus une dynamique diplomatique assidue avec le Saint-Siège afin de disposer du processus de négociations directes autour des affaires qu'ils devaient résoudre, soit sur les plans administratif ou spirituel.

Ce processus fut marqué par de nouvelles nuances au cours du bas Moyen-Âge dans la mesure où l'imbrication entre les pouvoirs temporel et spirituel se renforçait. Cela fit en sorte que la manière de chercher à mieux définir les fonctions de chacun soit inévitablement conditionnée par un « regard juridique » de leurs rapports, ayant les pontifes comme point de jonction.

Autrement dit, les systèmes juridiques qui furent adoptés progressivement au sein des royaumes européens à cette époque commencèrent à présenter dans leur tissu conceptuel, d'une part, une conception séculière du pouvoir et, d'autre part, l'appui d'une cosmologie chrétienne (Donat, 2014, p. 78). Cela permit aux papes de renforcer un système de règles juridiques et morales, explicites pour les chrétiens, la *recte vivendi*. Ce système fut rendu possible, à partir de la tâche sacerdotale qui s'accroissait

partout dans les royaumes chrétiens européens, l'occident du vieux continent étant le premier lieu où se vécut cet avancement.

Les monarchies et la hiérarchie ecclésiastique avancèrent considérablement à l'égard des fondements théoriques de leur pouvoir. Toutefois, il convient de noter que, comme le souligne Antony Black, cette dynamique fut un progrès majeur pour les pontifes dans une optique politico-administrative. Effectivement, afin d'exercer autrement son pouvoir temporel, le Saint-Siège entra dans une étape agressive de centralisme politique qui avait comme l'un de ses buts de mieux maîtriser, sur les plans matériel et symbolique, les concessions données aux monarchies²⁸⁵. Ce faisant, ces concessions permirent aux papes de développer tout un outillage politico-spirituel qui avait comme source principale d'inspiration la pensée politique qui se développait à cette époque (Black, 1992, p. 184-185)²⁸⁶. En d'autres termes, nous pouvons observer qu'il existait au sein de l'Église romaine une prétention assez claire de s'approprier la pensée sécularisante du pouvoir temporel pour mieux concrétiser les intentions du Saint-Siège concernant son pouvoir terrestre.

Dans le cas de la péninsule ibérique, il y eut certainement un parcours encadré par la reconstruction sociopolitique persistante des royaumes chrétiens, en raison des fusions vis-à-vis des conflits militaires suscités entre eux, surtout à partir du Moyen-Âge

²⁸⁵ Cette sorte de défense d'une « souveraineté temporelle » encouragea aussi les monarchies chrétiennes d'Europe à mieux définir la manière dont les membres de la hiérarchie ecclésiastique devaient être nommés, afin de clarifier leur rôle au sein des institutions royales naissantes. Pour mieux comprendre cette dynamique au cours du XV^e siècle, voir Thomson, 1980, p. 29-53.

²⁸⁶ José Manuel Nieto Soria affirme que, dans ce contexte, les pontifes firent une espèce de « truc » théorique. Sans renoncer à la conception universaliste de leur pouvoir, ils essayèrent, au moment de donner les prérogatives aux monarchies, d'obtenir des royaumes la reconnaissance du pouvoir temporel des pontifes dans la péninsule italienne. Ainsi, les papes obtinrent une sorte de « sacralisation » de leur pouvoir dans les territoires et, en même temps, les monarchies se lancèrent agressivement à utiliser une terminologie « sacralisante » du pouvoir royal (Nieto Soria, 1993, p. 25-26).

central²⁸⁷. Dans ces circonstances, les concessions pontificales devinrent une ressource politico-religieuse vraiment appréciée au moment de l'établissement des institutions royales, dont l'un des objectifs était de mieux définir le lien de ces institutions avec les habitants des royaumes.

Le discours religieux, évoqué dans la section précédente, présentait donc un accent tout à fait différent, particulièrement à partir du XIV^e siècle : il créa un rapport direct entre la Reconquête et l'idée d'un héritage « hispano-Visigoth » consubstantiel aux royaumes chrétiens de la péninsule ibérique (Otero, 1964, p. 148). Ainsi, ces derniers défendaient une chrétienté dont la racine mythique venait du monde chrétien préislamique. Autrement dit, ils formulèrent, sur le plan idéologique, une espèce de « continuité » historique entre le christianisme de la dynastie Visigoth et celui des peuples chrétiens après la conquête islamique. Cela encouragea fortement l'impulsion politique, sous une « couverture religieuse », des royaumes chrétiens de la péninsule ibérique pour conquérir les terres sous la domination des « musulmans infidèles ».

Dans ces circonstances, les pontifes eurent une prétention politique beaucoup plus explicite, afin de construire des liens très étroits avec les royaumes chrétiens de la péninsule ibérique. Simultanément, les monarchies chrétiennes ibériques cherchèrent à développer de nombreux liens diplomatiques avec le Saint Siègre en essayant d'obtenir des effets sociopolitiques plus visibles²⁸⁸. Cela eut pour conséquence que les intérêts géopolitiques royaux et pontificaux se mêlèrent. D'une part, sur le plan politique, les royaumes voulaient maintenir leurs prétentions expansionnistes affectaient directement

²⁸⁷ Pour mieux comprendre les circonstances historiques dans lesquelles se suscitèrent les unifications des royaumes dans la péninsule ibérique et l'impact sur les affaires spirituelles, voir la section 1.2 du chapitre 1 de cette thèse.

²⁸⁸ L'analyse d'« ambassades » royales à Rome, afin de négocier avec les papes, est un enjeu qui s'est bien établi dans l'historiographie médiévale. Par rapport à l'expérience castillane au cours du XV^e siècle, à partir d'une analyse en profondeur du corps documentaire pontifical disponible, nous recommandons Villarroel González, 2000, p. 137-141.

les affaires temporelles, la péninsule italienne faisant déjà partie de leurs visées géopolitiques. D'autre part, sur le plan idéologique, les monarchies incitèrent encore plus l'appel à la religion au moment d'identifier la base morale chrétienne avec le tissu social dans les territoires royaux.

La religion s'ancra, au cours du XV^e siècle, dans la péninsule ibérique, selon une logique géopolitique où elle servit à agglutiner la structure institutionnelle royale avec sa propre défense. En même temps, la « condition chrétienne » de la monarchie fut utilisée de plus en plus pour renforcer la représentation diplomatique et, de cette manière, faire appel à la base morale chrétienne comme fondement de la relation et de la négociation politique entre les royaumes et les pontifes. Nous pouvons voir que les monarchies, aussi bien que les pontifes, essayèrent de mettre en œuvre des stratégies diplomatiques dont les conséquences, sur les plans politique et religieux, furent de grande ampleur.

Ceci put se voir, par exemple, à l'égard des droits de succession que divers membres des aristocraties revendiquaient pour affirmer ou légitimer leurs prétentions au trône. Par rapport à la péninsule ibérique, le cas d'Isabelle I^{ère} de Castille produisit un plus large impact, car la participation papale fut une intervention clé pour que la reine puisse défendre son accession au trône et, en même temps, devenir une actrice centrale dans les stratégies géopolitiques pontificales dans le vieux continent. En effet, le conflit interne pour légitimer le pouvoir d'Isabelle provoqua un virage significatif dans la dynamique sociopolitique de la péninsule ibérique. Les royaumes du Portugal et d'Aragon, la hiérarchie ecclésiastique en Castille – notamment l'archevêché de Tolède – et, les pontifes s'impliquèrent directement. La reconnaissance diplomatique et les concessions pontificales données à Isabelle firent partie des disputes entre la reine castillane et ses ennemis politiques (Nieto Soria, 1996, p. 227-235).

Dans ces circonstances, surtout au cours du deuxième tiers du XV^e siècle, les couronnes de Castille et du Portugal en particulier firent appel aux faveurs pontificales afin de renforcer leurs prétentions géopolitiques. Effectivement, les deux royaumes étaient immergés dans l'expansion territoriale dans la péninsule ibérique – la Castille étant la plus incisive à cet égard en raison de sa lutte contre le royaume Nasride de Grenade – et, de plus, les deux monarchies avaient des prétentions de s'étendre vers la côte occidentale africaine²⁸⁹.

En outre, en raison de cette expansion, les concessions pontificales devinrent un outil théorique et religieux de grande ampleur, puisque les institutions ecclésiastiques commencèrent à être considérées comme essentielles pour établir le tissu social à partir duquel les pouvoirs temporel et spirituel cherchèrent à construire les nouveaux espaces sociopolitiques. Ainsi, la reconnaissance pontificale de cette relation permit, d'un côté, de confronter ceux qui pourraient remettre en question le contrôle territorial obtenu et, de l'autre, d'établir les institutions ecclésiastiques dans ces nouvelles terres²⁹⁰. De cette manière, les membres de la hiérarchie ecclésiastique jouèrent, d'une certaine manière, un double rôle comme « agents politico-religieux » dans ces nouvelles circonstances en essayant d'équilibrer les affaires politiques et ecclésiastiques, les juridictions ecclésiastiques étant l'« endroit » où une partie importante de ce processus se développait.

Dans ces circonstances, les bulles pontificales, partant des demandes monarchiques de concessions et de bénéfices envers la hiérarchie ecclésiastique, commencèrent à aller

²⁸⁹ Il faut rappeler que la Castille voulait d'abord consolider sa présence aux Îles Canaries.

²⁹⁰ L'agressivité géopolitique castillane, surtout à partir du règne de Jean II de Castille (1405-1454), fut dirigée particulièrement contre les intérêts du Portugal, notamment sous le règne d'Alphonse V (1432-1481) qui monta sur le trône en 1438. Ceci eut pour conséquence que les Portugais firent constamment appel aux papes, en demandant des bulles, pour réaffirmer les concessions pontificales au Portugal en Afrique (García Gallo, 1957-1958, p. 490-491) afin d'éviter que les incursions castillanes puissent remettre en question les intérêts géopolitiques portugais.

au-delà, par rapport au développement matériel et moral des royaumes. Toutefois, la possibilité de nommer les membres de la hiérarchie ecclésiastique apparaissait encore comme une action complexe, car les rois, aussi bien que les pontifes, devaient arriver à une entente afin que la personne choisie fût acceptée. Les monarques cherchèrent, évidemment, à ce que les candidats soient proches de leurs intérêts (Hermann, 1988, p. 33) et qu'ils puissent, en fin de compte, assumer le rôle de diplomates royaux. Les pontifes romains, pour leur part, voulaient, d'une certaine manière, des religieux qui puissent jouer un rôle sociopolitique dans l'entourage royal, mais sans sortir des « tentacules diplomatiques papales ».

Ainsi, à mesure que l'expansion d'outre-mer fut plus ambitieuse au cours du XV^e siècle, les royaumes chrétiens ibériques cherchèrent à ce que l'établissement des autorités ecclésiastiques soit régi à partir d'une négociation directe avec les pontifes. Cette entreprise des monarchies était une action ambitieuse. La dynamique volatile des entreprises coloniales présenterait, du moins à court terme, une difficulté d'installer le pouvoir spirituel dans les colonies. Cependant, l'élan que l'esprit conquistador vivait à cette époque était très marqué par la religion. De cette manière, quand les négociations entre les monarchies et les papes durent établir la manière dont les concessions et les donations devaient se faire, les juridictions ecclésiastiques à définir furent conditionnées par les résultats immédiats, mais en même temps par l'esprit universaliste que l'Église y imprégnait au moment de penser l'instauration de son pouvoir terrestre²⁹¹.

Ainsi, ces nouvelles juridictions devinrent une composante essentielle pour édifier le bâtiment matériel et symbolique. Par conséquent, la demande de la reconnaissance de

²⁹¹ La dynamique de ce conflit se développa, d'après les monarchies, sous un « manteau juridique » qui permettrait d'insérer les conditions dans lesquelles devait se reproduire le soutien des institutions ecclésiastiques (Villarreal González, 2000, p. 144).

nouvelles juridictions ecclésiastiques était un champ de négociations aussi bien qu'un champ de luttes entre les royaumes et les pontifes. C'est pourquoi les bulles étaient des documents qui donnaient une légitimité à ces entreprises de conquêtes et, parallèlement, définissaient la nature de la relation entre les pouvoirs temporel et spirituel. Pour cette raison, les concessions et les bénéfices que contenaient ces documents pontificaux eurent un grand impact à long terme. La dynamique conflictuelle entre les royaumes de Castille et du Portugal à cette époque l'illustre.

En effet, le Portugal avait déjà eu cette possibilité de recevoir une concession papale par rapport à son expansion vers la côte occidentale d'Afrique, avec la bulle *Romanus Pontifex*, émise en 1454. Par ailleurs, le traité d'Alcaçovas-Tolède, signé en 1479, entre les rois catholiques d'Espagne et Alphonse V de Portugal, permit de définir les territoires qui appartenaient à chacun et de légitimer, en même temps, leur expansion d'outre-mer²⁹². Il y eut un saut qualitatif par rapport à l'action pontificale. Même si le Saint-Siège ne fit pas partie de la négociation de ce traité, le Portugal et l'Espagne reçurent avec la bulle *Aeterni Regis* (Du roi éternel), émise en 1481, la légitimité de la conquête des territoires en Afrique et les Îles Canaries respectivement (García Gallo, 1957-1958, p. 499-500). De plus, avec la bénédiction pontificale, l'étape suivante, d'un point de vue religieux, fut de chercher la fondation de juridictions ecclésiastiques.

En considérant ce qui précède, il faut signaler que les concessions et les donations pontificales subirent, sur le plan administratif, des changements considérables au cours du XV^e siècle. Effectivement, la consolidation des monarchies, d'un point de vue sociopolitique, permit un renforcement de leur capacité de négociation avec les papes. Ainsi, il y eut des groupes sociaux, au cœur des royaumes, qui cherchèrent, à partir de

²⁹² En même temps, le traité donna explicitement aux successeurs des rois signataires la possibilité de « [...] *prosequir la dicha conquista, e la defenderan como les pluguiere* » (Traduction libre : « [...] poursuivre cette conquête, et la défendront comme ils le souhaitent ») (García Gallo, 1957-1958, p. 781).

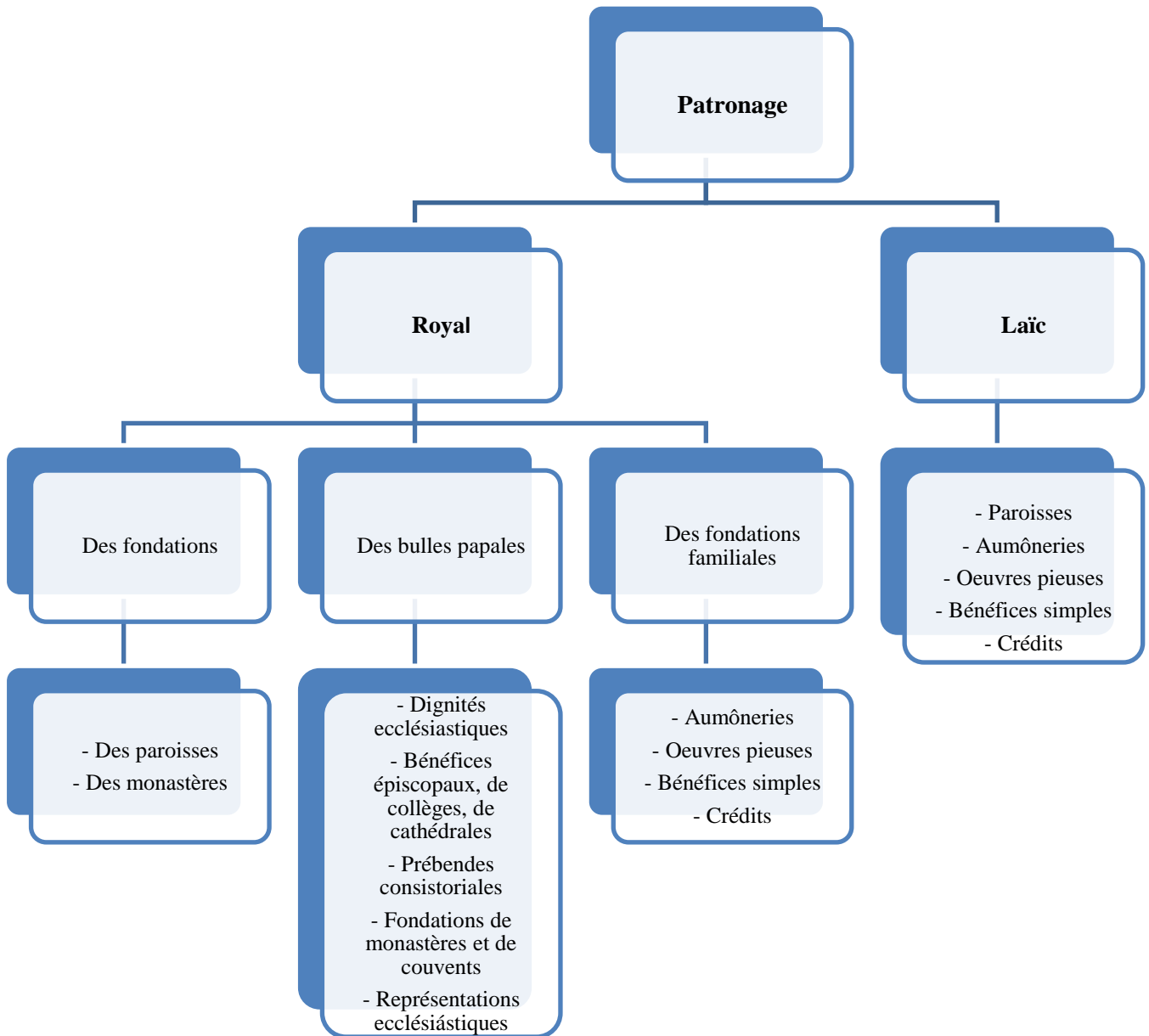
leur attachement aux monarchies, à faire partie de l'administration des ressources matérielles que les concessions et les donations reproduisirent. De cette manière, ces dernières, sans perdre leur composante spirituelle originale, furent considérées par plusieurs acteurs sociaux, y compris ecclésiastiques et laïcs, comme essentielles pour développer une relation directe dans leur administration afin d'atteindre le salut (Catalán Martínez, 2004 p. 139-140)²⁹³.

Cette dynamique eut pour conséquence qu'un certain nombre de privilèges seigneuriaux, par rapport à leur possibilité d'obtenir le bénéfice de l'administration de ces biens, furent restreints. Ainsi, la hiérarchie ecclésiastique put obtenir, à partir de la négociation entre les monarchies et les papes, de jouer un rôle central à cet égard. Il est à signaler que les biens étaient distribués à partir des juridictions ecclésiastiques récemment fondées (Catalán Martínez, 2004 p. 139-140). Ce faisant, les monastères, les hôpitaux, les aumônes, entre autres, étaient désormais établis sur la base de la négociation entre les pontifes et les rois dont l'usufruit serait défini par les conditions de ces ententes. Autrement dit, les monarchies n'allaient pas nécessairement obtenir un profit direct de chacun, mais il fallait négocier avec elles pour les installer dans leurs territoires²⁹⁴. Compte tenu de ce qui précède, nous pouvons affirmer qu'à la fin du XV^e siècle, le Patronage s'organisait de deux manières, tel qu'illustré dans la figure suivante :

²⁹³ La croissance des donations eut pour conséquence une plus grande circulation de biens dont le contenu « spirituel » était important pour les chrétiens, en raison de la monétisation de l'économie dans laquelle ces biens circulaient.

²⁹⁴ L'un de bénéfices directs obtenus par les monarchies fut la fondation de chapelles royales. Celles-ci furent un endroit de légitimité politique et spirituelle de grande ampleur (Hermann, 1988, p. 37).

Figure 2
Des types de Patronage à la fin du XV^e siècle



Source : Elaboré à partir de : Hermann, 1988, chapitre I; Catalán Martínez, 2004, p. 151.

À partir de cette figure, nous pouvons affirmer que la dynamique de la relation entre les pouvoirs temporel et spirituel, au moment où les Européens commencèrent les traversées de l'Atlantique, connaissait déjà un parcours considérable dans le vieux continent. Ainsi, l'imbrication conflictuelle entre les pontifes et les monarchies, allait avoir, à court terme, des effets sur les entreprises développées par Christophe Colomb concurremment au rôle que la religion jouerait dans ses prétentions d'établir des institutions dans les terres conquises. De plus, les peuples autochtones, dont les systèmes sociaux fonctionnaient selon d'autres paramètres, entrèrent comme nouveaux acteurs dans ce processus. Le Patronage royal fut, à long terme, le soutien matériel et idéologique pour insérer les Autochtones dans le système colonial naissant.

3.3 Le Patronage royal et les missions lointaines : la dynamique du binôme pouvoir temporel-pouvoir spirituel en Amérique espagnole

L'arrivée de Christophe Colomb provoqua un tournant dans la relation entre les pouvoirs temporel et spirituel. Leur imbrication eut pour conséquence que, sur les plans politico-religieux et diplomatique, le chemin des deux pouvoirs fut le même au moment de mettre en place les entreprises colonisatrices et évangélisatrices. C'est pourquoi les couronnes espagnole et portugaise devaient établir un lien plus proche avec les pontifes.

Toutefois, nous pouvons argumenter que les pouvoirs, temporel aussi bien que spirituel, étaient peu conscients du défi que représentait pour les monarchies et l'Église le soutien matériel de ces entreprises. En ce sens, les bulles émises au cours du XV^e siècle pour justifier l'évangélisation aux côtés de la colonisation de territoires d'outre-mer contenaient déjà une vision vraiment ambitieuse des possibilités réelles de mettre

en œuvre ces entreprises. L'expérience vécue en Afrique occidentale et aux Îles Canaries ne permettait pas encore de voir leur vraie dimension. Cependant, elles furent un laboratoire pour essayer de définir la manière dont les deux pouvoirs pourraient défendre leurs intérêts au sein de ces expériences colonisatrices-évangélisatrices.

Effectivement, les bulles alexandrines, émises au cours de l'année 1493, inclurent, bien que de façon très générale, une relation entre les deux pouvoirs pour mener à bien les conquêtes territoriales et, par conséquent, le lancement de la tâche évangélisatrice. Les bulles laissaient ouverte la possibilité de continuer l'exploration et la conquête de nouvelles terres, c'est-à-dire qu'elles encouragèrent, d'après un discours chrétien, un esprit de conquête pour que les peuples fassent la connaissance de la « vraie religion ». En outre, elles montrèrent qu'à partir de ces concessions apostoliques, les institutions ecclésiastiques devaient entrer en fonction dans ces nouvelles conditions, en dépit d'être dans des circonstances où il n'existait aucune sécurité pour leur établissement. C'est ce que propose la bulle *Inter caetera* dans l'un de ses derniers paragraphes :

*Y porque también algunos reyes de Portugal en las partes de Africa, Guinea y la Mina de Oro [San Jorge de la Mina], de la misma manera, también **por concesión apostólica que se les hizo**, descubrieron y adquirieron otras islas y por la Sede Apostólica se les fueron concedidos diversos privilegios, gracias, libertades, inmunidades, exenciones e indultos; Nos, a vosotros y a vuestros herederos y sucesores precitados, en las islas y tierras por vosotros descubiertas y por descubrir, de la misma manera, en todo y en particular, **las gracias, privilegios, exenciones, libertades, facultades, inmunidades e indultos** [...]»²⁹⁵ (Le caractère en gras est notre) (García Gallo, 1957-1958, p. 805).*

²⁹⁵ Traduction libre : « Et parce que quelques rois du Portugal sur les terres d'Afrique, de Guinée et de Saint-Georges-de-la-Mine, de la même manière, aussi par concession apostolique qui leur fut donnée, découvrirent et acquirent d'autres îles et on leur concéda divers privilèges, des grâces, des libertés, des immunités, des exemptions et des indults donnés par le Siège Apostolique; Nous, à vous et à vos héritiers et à vos successeurs, dans les îles et les terres découvertes ou à découvrir par vous; de la même manière, en tout et en particulier, les grâces, les privilèges, les exemptions, les libertés, les facultés, les immunités et les indults [...] ».

Cette manière de construire la légitimité de la possession de nouvelles terres présente un certain nombre de facettes du rapport entre les pouvoirs temporel et spirituel que nous pouvons synthétiser en trois éléments. Premièrement, les bulles alexandrines affermissaient un saut déjà fait par les pontifes au cours du XV^e siècle par rapport à la légitimation de l'expansion territoriale des royaumes chrétiens. Celles-ci créèrent un rapport entre l'espace géographique et la condition chrétienne que les peuples de ces espaces devaient acquérir ultérieurement. De cette façon, les entreprises colonisatrices avaient un esprit plus agressif lorsque les traversées étaient menées vers ces espaces géographiques. En fait, au moment d'arriver au Nouveau Monde, les bulles présentent l'« incorporation » des territoires d'outre-mer conquis dans la juridiction royale comme une composante juridique légitime des monarchies (Gil Pujol, 2012, p. 70-71), partant de la « donation pontificale »²⁹⁶ comme le noyau qui permettait cette nouvelle relation entre les royaumes en Europe et des territoires d'outre-mer.

Deuxièmement, les bulles alexandrines suscitèrent aussi un lien matériel direct entre les pouvoirs temporel et spirituel qui était déjà implicite dans les bulles précédentes touchant l'expansion territoriale au-delà du continent européen, comme en Afrique occidentale. Ainsi, les bulles ultérieures à celles d'Alexandre VI portant sur ce sujet, jouèrent un rôle de plus en plus important pour soutenir l'expansion coloniale dans laquelle la « temporalité » de la possession territoriale devint un élément central à définir dans les bulles pontificales. En même temps, dans ce processus de négociation avec les papes, les monarchies cherchèrent à obtenir explicitement dans les bulles la reconnaissance de leurs intérêts territoriaux. En ce sens, suggère Guillermo Porras, les bulles alexandrines, tandis qu'elles furent émises, par rapport au sujet de la

²⁹⁶ La bulle *Eximiae devotionis* (Dévotion à son excellence [le pontife Alexandre VI]), émise en même temps que celle d'*Inter caetera*, mit en relief que les terres ne faisaient pas partie d'autres royaumes chrétiens (García Gallo, 1957-1958, p. 808). De cette manière, les papes concordaient avec les monarchies à utiliser l'idée de « terres découvertes ou à découvrir » afin de faire valoir une légitimité pour les conquérir, parce qu'il n'y avait aucune autorité royale ou ecclésiastique.

« découverte » du Nouveau Monde, visaient à déterminer plus clairement les « espaces donnés » à l'Espagne et au Portugal (Porras, 1987, p. 755-756). Il faut noter qu'au total, cinq bulles ont été émises sur le sujet entre mai et septembre 1493.

Finalement, les bulles alexandrines entraînaient un autre élément central qui fit se rapprocher les pouvoirs temporel et spirituel concernant les concessions et les bénéfices pour les institutions ecclésiastiques dans les territoires « découverts ». La nomination de religieux dans le Nouveau Monde commença à être un aspect central pour les monarchies et l'Église, car ils seraient la plus haute expression du pouvoir spirituel dans les terres conquises et à conquérir ultérieurement. Ainsi, la nomination du Frère minime Bernardo Boyl comme vicaire apostolique des « Indes », présentée dans la bulle *Piis fidelelium* (Des fidèles dévoués), émise le 24 juin 1493, représentait un petit saut, mais important, sur les plans symbolique et idéologique, pour l'Église²⁹⁷. Cependant, bien que les Espagnols venaient à peine d'entreprendre des incursions dans les Caraïbes insulaires – l'établissement de juridictions ecclésiastiques ne se fit qu'au début du XVI^e siècle – la bulle accorda un statut tout à fait différent au séjour des membres de la hiérarchie ecclésiastique dans les « Indes », notamment autour de la figure du frère Bernardo Boyl :

*Nos, esperando que lo que te encomendamos lo ejecutarás fiel y diligentemente, a ti, que eres presbítero de a las citadas islas y partes con otros compañeros de la Orden o de otra, elegidos por ti o por el mismo Rey y Reina, sin necesitar para ello licencia de vuestros superiores o de cualquier otro, ir y permanecer allí cuanto quisieres [...] y erigir, construir y edificar cualesquier iglesias, capillas, monasterios, casas de cualquier Orden, incluso de mendicantes, tanto de hombres como de mujeres, y lugares piadosos con campanarios, campanas, claustros, dormitorios, refectorios, huertas y otras dependencias necesarias, sin perjuicio de nadie [...].*²⁹⁸ (García Gallo, 1957-1958, p. 811-812).

²⁹⁷ Il convient de rappeler que Bernardo Boyl était accompagné de douze religieux. Sur la dynamique de ces premières expériences évangélisatrices dans le Nouveau Monde, voir notre premier chapitre.

²⁹⁸ Traduction libre : « Nous, espérant que ce que nous te confions tu le réaliseras de manière fidèle et diligente, à toi, qui est prêtre de ces îles et qui pars avec d'autres compagnons de l'ordre ou d'un autre, choisis par toi ou par le roi ou la reine eux-mêmes, sans avoir besoin de la licence de vos supérieurs ou

Cette bulle essaya de définir les conditions dans lesquelles les nominations ecclésiastiques devaient se faire. En même temps commença à s'installer une dynamique de luttes et de négociations entre l'Espagne et le Saint-Siège, à partir d'un « voisinage conflictuel »²⁹⁹ entre les deux, qui visaient désormais de s'établir dans d'autres endroits au-delà de la mer Méditerranée. La bulle accorda aussi, du moins initialement, le pouvoir à la monarchie de nommer des religieux pour aller au Nouveau Monde sans avoir encore la permission requise, émise par les pontifes, pour le faire. C'était une espèce de nomination *ad hoc*. La permanence de Boyl dans le Nouveau Monde fut brève, de septembre 1493 jusqu'à décembre 1494. Toutefois, l'Église romaine put établir un premier lien avec le projet évangéliste dans ces terres, en ayant un représentant nommé à partir d'un document pontifical. À court terme, le Saint-Siège chercha à y affirmer ses pouvoirs terrestre et spirituel. Cela eut pour conséquence que l'expansion coloniale et l'évangélisation devinrent un binôme politico-religieux auquel les bénédictions pontificales seront un soutien incontournable. De plus, sur le plan administratif, l'imbrication entre les deux pouvoirs se renforça encore plus.

L'expérience dans le Nouveau Monde, par rapport à la mise en place d'institutions royales et ecclésiastiques, entraîna la monarchie et l'Église à concevoir les frontières des prérogatives que chacune d'elles s'arrogeaient. Dans ces circonstances s'installa aussi une lutte géopolitique entre l'Espagne et le Portugal pour raffermir leurs intérêts dans les terres « découvertes ».

de tout un autre, allez et demeurez là-bas autant que tu le voudras [...] et érigez, construisez et bâtissez des églises, des chapelles, des monastères, des maisons de n'importe quel ordre, même ceux de mendiants, aussi bien de ceux d'hommes autant que de femmes, et des lieux pieux portant des clochers, des cloches, des cloîtres, des chambres, des réfectoires, des vergers et d'autres services nécessaires, sans porter préjudice à personne [...] ».

²⁹⁹ Cette idée est formulée par Julián Lozano Navarro (2013, p. 103-120), en considérant notamment l'ingérence des royaumes d'Espagne et de France ainsi que le Sacré empire romain germanique dans les affaires de la péninsule italienne, ayant pour conséquence de défier pour les intérêts du Saint-Siège.

L'Espagne ainsi que le Portugal firent appel aux « donations pontificales » pour renforcer, sur le plan diplomatique, les conquêtes qu'ils essayèrent de poursuivre en Amérique. C'est pourquoi les deux royaumes signèrent le traité de Tordesillas le 7 juin 1494, dans lequel les deux monarchies multiplièrent encore plus les prérogatives royales déjà contenues dans le traité d'Alcaçovas-Tolède de 1479, touchant leurs prétentions coloniales au-delà de l'Atlantique. Le traité de Tordesillas ne fut pas confirmé par le pape Alexandre VI. Le pontife Jules II fut celui qui le fit en 1506 avec la bulle *Ea quae pro bono pacis* (Ces choses que pour le bien de la paix). Cette dernière bulle exprimait la nécessité d'une entente entre l'Espagne et le Portugal après la confirmation pontificale du traité. D'un point de vue ecclésiastique, la bulle exigea que les concessions apostoliques qui contredirent le traité – y compris celles qui furent données après sa signature – devaient avoir l'opportunité d'être révisées à la lumière du contenu du traité ou d'autres lettres apostoliques (García Gallo, 1957-1957, p. 827).

Cependant, il y eut trois documents pontificaux, émis entre 1501 et 1518, qui favorisèrent un tournant politico-religieux à l'égard de la logique de la relation entre les pouvoirs temporel et spirituel dans les territoires d'outre-mer, ayant une conséquence directe sur la mise en place de l'évangélisation. Le premier document fut la bulle *Eximiae devotionis sinceritas* (Dévotion sincère à votre excellence), émise le 16 novembre 1501 par le pape Alexandre VI. Cette bulle visait à donner les dîmes à la monarchie espagnole (Brading, 1991, p. 224), en échange de quoi cette dernière assurait le soutien matériel du clergé et du culte chrétien dans les terres conquises et à conquérir. Ce document pontifical spécifiait que la concession des dîmes était *pro tempore* (AGI, PATRONATO, 1, No. 8, R.1, 16 novembre 1501, f. 1V).

Pourtant, les rois catholiques purent maintenir la concession au cours de l'établissement des institutions coloniales en Amérique. De plus, la monarchie, à partir du Patronage, avait le pouvoir de décider la manière dont les dîmes devaient être

données aux membres de la hiérarchie ecclésiastique, mais en partant toujours de l'idée que la donation pontificale était purement temporelle (Hermann, 1988, p. 90). Toutefois, le pouvoir temporel dépassa constamment les contours de sa juridiction à cet égard. Cela eut pour conséquence des conflits avec les institutions ecclésiastiques sur divers plans, car les fonctionnaires séculiers voulaient s'impliquer directement dans la façon dont les ressources données aux religieux pouvaient leur profiter d'une certaine manière, particulièrement celles centrées sur le culte religieux.

Après l'arrivée du pape Jules II au pouvoir, en 1503, l'installation d'institutions coloniales dans le Nouveau Monde était en plein essor. La relation entre ce pontife et les rois catholiques était, au début, complexe. Les monarques espagnols cherchèrent à mieux cimenter leur contrôle sur les provisions données aux églises (aux cathédrales, aux paroisses, entre autres) en Espagne, ce que Jules II n'était pas prêt à céder complètement. Simultanément, les rois catholiques voulaient maintenir et renforcer, sur le plan diplomatique, les donations faites par le pape Alexandre VI après les expéditions entreprises au cours du XV^e siècle et que les bulles alexandrines avaient légitimées, voire encouragées d'un point de vue religieux. Les Portugais avaient la même approche face aux papes à cette époque³⁰⁰.

De plus, le roi Ferdinand d'Espagne et le pape Alexandre VI, en raison du séjour du premier au royaume de Naples, vécurent un rapprochement politique. L'arrivée de Ferdinand au Royaume de Naples et de Sicile s'explique par l'intention d'éviter que les Français cherchent encore une fois à le conquérir. Les principautés et la couronne

³⁰⁰ Dans une lettre rédigée en 1507, la couronne portugaise se rapprocha du Saint-Siège en essayant d'avoir l'appui contre les « turcs infidèles ». De plus, la carte donne l'idée que le pontife Jules II a un rôle « planétaire », car il défend la religion qui doit être connue partout dans le monde, en incluant les « Indes orientales », c'est-à-dire l'Asie (ASOFM, M. 94, 25 septembre 1507, f. 172). Cette dernière remarque peut se comprendre en raison des expéditions portugaises vers l'Asie à la suite de celle de Vasco da Gama (ca. 1460-1519).

d’Aragon, particulièrement, s’unirent afin d’empêcher l’expansion française dans la péninsule italienne. La couronne d’Aragon, sans parvenir à l’installation directe d’institutions politiques dans les Royaumes de Naples et de Sicile, a cependant maintenu ce dernier dans l’orbite aragonaise (Sabatini, 2012, p. 155-156)³⁰¹. Ainsi, le pape Jules II, sur les plans diplomatique et religieux, se rapprocha autrement de la couronne espagnole, à partir des conditions dans lesquelles les Espagnols intervenaient dans les affaires de la péninsule italienne³⁰².

En effet, le parcours pour mieux édifier un cadre comprenant les champs juridique et ecclésiastique autour de la mise en place de l’évangélisation était déjà en plein essor. La monarchie espagnole chercha à inciter le Saint-Siège à faire un pas en avant dans les concessions pontificales par rapport à l’installation de membres de la hiérarchie ecclésiastique et d’institutions religieuses afin de transmettre la « vraie religion » dans le Nouveau Monde. Dans ces circonstances, on émit le deuxième document pontifical qui réfléchissait le processus expliqué ci-dessus : la bulle *Universalis ecclesiae* (L’Église universelle), laquelle fut publiée le 28 juillet 1508. Elle stipulait que les églises dans les territoires possédés par la couronne dans le Nouveau Monde ne pouvaient être construites, édifiées ou érigées qu’avec le consentement exprès des rois

³⁰¹ Les Français avaient essayé, depuis la fin du XV^e siècle, de s’étendre vers la péninsule italienne, notamment à partir du règne de Charles VIII (1470-1498) puis sous celui de Louis XII (1462-1515). Ils revendiquèrent les droits de la famille d’Anjou comme leur étendard politique (Escamilla, 2015, p. 59). Les deux cibles principales des Français étaient le Royaume de Naples et de Sicile et le Duché de Milan.

³⁰² Cette logique d’intervention se renforça avec l’expansion de mouvements réformistes après l’émergence de Martin Luther, les voyant comme une menace aussi bien politique que religieuse. Ainsi, quand la papauté recevait des informations concernant le Nouveau Monde et les possibilités de l’expansion de la foi chrétienne, ils comprenaient bien que cela aurait pour conséquence que les Espagnols, en raison de la recherche de la « bénédiction pontificale » pour continuer l’évangélisation en Amérique et ailleurs, agiraient directement sur les affaires de la péninsule italienne. Le rapport du chevalier Soriano, ambassadeur du roi Philippe II au Saint-Siège, à la fin des années 1550, illustre cette dynamique, car la conquête était encore en cours à ce moment-là (AAV, FONDO PIO, Vol. 83, ca. 1560, f. 86-95). Ainsi, la monarchie voulait soutenir sa prétention universaliste, liant l’Empire avec sa « nature chrétienne » (AAV, FONDO PIO, Vol. 95, sans année, f. 138).

d'Espagne (Brading, 1991, p. 222)³⁰³. De même, cette bulle concédait à la monarchie l'administration d'œuvres pieuses et le droit de nommer des religieux pour que n'importe quelles institutions religieuses s'y installent : des églises cathédrales, des couvents, des dignités, des collégiales ainsi que les bénéfices qui leur étaient attachés et d'autres bénéfices ecclésiastiques. (AGI, PATRONATO, 1, No. 8, R.1, 28 juillet 1508, f. 2-4).

De cette manière, le Patronage avait déjà un cadre conceptuel un peu plus clair pour les pouvoirs temporel et spirituel. Tous les autres bénéfices donnés hors du cadre du Patronage royal, seraient considérés comme des redevances. Toutefois, avec le temps, le Saint Siège allait concéder certaines d'entre elles comme faisant partie du Patronage. Ainsi, l'ampleur des bénéfices n'allait pas que s'étendre. Les titres donnés par la cour espagnole aux vice-rois, aux présidents des audiences et aux gouverneurs des provinces ne mentionnaient pas explicitement les facultés dont ils disposeraient pour exercer le vice-patronage. Cependant, ils l'exercèrent comme si celui-ci était un droit inhérent à leur poste, sans considérer qu'ils n'en avaient le pouvoir qu'à partir des concessions données par la négociation entre la monarchie et les pontifes (Porras, 1987, p. 757-758). Ainsi, cette sorte d'« exercice du pouvoir arbitraire » provoqua toujours des collisions entre les pouvoirs temporel et spirituel dans le Nouveau Monde.

L'imbrication entre les deux pouvoirs produisit, sur le plan pratique, un conflit pour ceux qui étaient installés dans le Nouveau Monde au moment de justifier les contours des prérogatives. De plus, à partir de la légitimité de faire appel aux prébendes contenues dans la négociation entre les institutions temporelle et spirituelle, les discours de chacun – le pouvoir temporel partant du principe de l'« élection divine »

³⁰³ En raison de la « clause hypothétique » qui donnait aux bulles alexandrines la possibilité de mettre en œuvre l'évangélisation dans des terres au-delà de celles déjà connues, le pouvoir de mettre en place des églises avait aussi besoin du consentement monarchique.

assumée par les monarchies et le pouvoir spirituel sur la base de la *potestas* donnée par les pontifes pour entreprendre l'évangélisation³⁰⁴— inséraient davantage des éléments religieux pour justifier leurs actions terrestres dans les territoires où ils s'étaient installés récemment. Concernant les pontifes, l'établissement de cette dynamique politico-religieuse en Amérique permettait d'insérer, dans l'optique juridictionnelle, la possibilité pour le clergé et, à long terme, pour les fidèles, de s'exprimer, à travers les *dubia* (Des doutes), sur tout ce qui concerne l'administration des sacrements, les dispenses matrimoniales, les affaires autour des prérogatives ecclésiastiques, les concessions de pouvoirs apostoliques aux évêques et aux religieux dans les nouvelles juridictions ecclésiastiques, entre autres³⁰⁵ (Albani et Pizzorusso, 2017, p. 524-525).

Enfin, le troisième document qui établit le binôme pouvoir temporel-pouvoir spirituel à l'égard de la tâche évangélisatrice dans le Nouveau Monde fut la bulle *Sacro Apostolatus Ministerio* (Ministère du sacrée apostolat), émise par le pontife Léon X le

³⁰⁴ En 1526, le roi Charles I^{er} faisait, de plus, le lien direct entre la conquête territoriale et l'évangélisation comme faisant partie de la *potestas* de la monarchie. De cette manière, le Patronage royal renforça ses rôles politique et religieux (Recopilación de las Leyes de los Reinos de las Indias, 1841 [1680], Libro Primero, Ley Primera, p. 1).

³⁰⁵ Dans les années 1620, quand le Franciscain Alonso de Jesús donna au roi Philippe III une relation des choses faites par les Frères mineurs jusqu'à ce moment-là, il décrivait parfaitement cette logique qui s'établit pour décrire la nature de la relation de la monarchie concernant l'évangélisation : « *Todos estos Reynos, y Provincias, señor, toda esta infinidad de almas, incluye Vuestra Magestad y abraça dentro de los limites de su Real, y suprema Monarquía, que con grandes ansias piden, y claman, Vuestra Magestad como Señor suyo, y Universal Patron, los favorezca, embiandoles varones Apostolicos, q[ue] los favorezcan, y socorran con la sangre de Iesu Christo, que todos, todos, señor, la desean, y todos claman por el santo Bautismo.* » (ASPF, SOCG, VOL. 190, ca. années 1620, f. 178) (Traduction libre : « Tous ces Royaumes, et Provinces, seigneur, toute cette multitude d'âmes, Votre Majesté les inclut et comprend dans les limites de votre Royal, et suprême Monarchie, lesquels demandent avidement, et vous implorent, en tant que notre Seigneur, et Patron Universel, de les favoriser, en envoyant des hommes Apostoliques, qui les favorisent, et les aident avec le sang de Jésus-Christ, lequel tous, tous, Seigneur, le souhaitent, et tous demandent le saint baptême. »). De cette manière, Alonso de Jesús chercha à justifier l'envoi de plus de Franciscains aux « Indes », car, selon lui, « [...] *todos sus habitantes* [de las Indias] *perecen miserablemente sus almas por faltarles el conocimiento del verdadero Sol de justicia.* ». (Traduction libre : « [...] tous ses habitants [des « Indes »] perdent misérablement leur âme pour avoir manqué de la connaissance du vrai Soleil de justice. »).

27 janvier 1518. Ce document, qui définit la juridiction de l'évêché du Yucatán³⁰⁶, donna le pouvoir à la monarchie espagnole pour toutes les affaires concernant l'installation des juridictions épiscopales dans le Nouveau Monde et, en même temps, pour la mise en place de l'évangélisation des Autochtones qui deviendront chrétiens sous l'autorité des institutions des rois catholiques (Garrido Aranda, 1979, p. 147). C'était un pas important pour la monarchie espagnole. La dynamique de la géopolitique en Europe était complexe, car l'intervention des royaumes européens en Italie mit en péril les intérêts de chacun dans la Méditerranée. Quant à la légitimité des conquêtes au-delà du vieux continent, la reconnaissance pontificale était considérée comme essentielle pour continuer les traversées. À cette époque, la relation entre la couronne d'Espagne et le Saint Siècle se trouvait dans un climat tendu.

En effet, la relation entre Léon X et Ferdinand était ambiguë presque depuis le début du pontificat léonin³⁰⁷, car le pontife voulait que le roi espagnol ne s'impliquât plus dans les affaires italiennes ou, du moins, que son influence s'y réduisît. Cependant, le pape avait besoin, paradoxalement, de son appui afin d'éviter l'intervention française dans la péninsule italienne. Léon X et Ferdinand signèrent un traité secret, en 1514, pour organiser la lutte contre les Ottomans. En 1515, ils signèrent un autre traité, mais en incluant les principautés italiennes et suisses pour lutter contre les Ottomans. Cependant, la prétention réelle était de « fermer la porte » à l'intervention française (AGS, PATRONATO, Leg. 16, doc.119, 21 septembre 1514; AGS, PATRONATO, Leg.17, doc. 20, 1515, f. 128-129).

Après l'arrivée sur le trône espagnol de Charles I^{er}, en 1516, Léon X voulait changer la dynamique de la relation avec l'Espagne. Toutefois, les intérêts espagnols dans la

³⁰⁶ Les Espagnols arrivèrent au Yucatán en 1517, mais ils ne savaient pas encore que cette terre appartenait au continent. C'est pourquoi le pape croyait que ce territoire était une île.

³⁰⁷ Il commença son pontificat en 1513.

péninsule italienne ne firent que s'amplifier et, en même temps, le pape chercha à influencer davantage le clergé espagnol³⁰⁸. Dans les premières années de Charles I^{er}, l'Espagne voulut que Rome reconnaisse ses attributions concernant l'administration des bénéfices donnés aux institutions ecclésiastiques. Dans ce contexte, une politique beaucoup plus agressive des Espagnols émergea pour exercer un contrôle plus large sur les nouvelles juridictions ecclésiastiques en Amérique³⁰⁹.

Cette dynamique géopolitique marqua la logique royaliste que la couronne espagnole était déterminée à appliquer à l'égard des conditions politico-religieuses dans lesquelles l'administration des institutions ecclésiastiques devait évoluer. En outre, cela constituait aussi un soutien idéologique de grande ampleur pour les papes autour de la prétention de s'établir comme la source spirituelle au moment de mettre en pratique l'évangélisation dans des nouvelles terres conquises, à partir du contenu doctrinal issu de l'Église, qui devait guider la tâche des religieux dans le Nouveau Monde.

Ainsi, les délégations ecclésiastiques progressèrent vers un Patronage dans lequel la négociation entre la monarchie et la papauté s'inscrivit dans une logique géopolitique, dans laquelle les représentants diplomatiques devinrent des acteurs clé à cet égard. Ces derniers seraient désormais encadrés par une dynamique dans laquelle, d'une part,

³⁰⁸ Les Nonces furent l'un des personnages les plus importants pour l'Église romaine afin de proposer leurs prérogatives face à la couronne. De cette manière, les pontifes utiliseraient cette institution diplomatique pour créer le lien entre le Saint-Siège et la couronne. La juridiction des Nonces était en Espagne, non en Amérique. Toutefois, l'élément à souligner c'est que le Saint-Siège pouvait définir à partir des Nonces, la manière dont le pouvoir temporel pouvait transmettre à Rome ses postures en ce qui concerne la relation avec le pouvoir spirituel. Les prérogatives des Nonces changèrent au cours de temps, mais à la fin du XVI^e siècle, leur rôle exclusif comme représentant des papes, à partir de la Chancellerie et face à la couronne espagnole, devenait très clair (AAV, FONDO PIO, Vol. 122, 1591, f. 119).

³⁰⁹ Pour mieux comprendre la dynamique géopolitique entre le Saint Siège et l'Espagne au début du XVI^e siècle jusqu'à la montée sur le trône de Charles I^{er}, nous recommandons Serrano Pineda, 1912; Fernández de Córdoba Miralles, 2005, p. 259-354. Concernant la dynamique politico-militaire dans laquelle les pontifes étaient impliqués dans le premier quart du XVI^e siècle dans la mer Méditerranéen, voir Chambers, 2006, p. 110-144.

l'Église soutiendra ses actions à partir du contenu des documents pontificaux et des institutions fondées pour l'administration d'âmes : la nonciature, les congrégations et les dicastères étant, à long terme, les plus importantes. D'autre part, les institutions monarchiques qui, à partir du Conseil des Indes, fondé en 1524, définiront la manière dont le Patronage mettra en pratique les fonctions ecclésiastiques (Garrido Aranda, 1979, p. 150) (Albani et Pizzorusso, 2017, p. 526-541).

La dynamique entre les pouvoirs monarchique et ecclésiastique en Amérique espagnole, depuis la fondation du Conseil des Indes, allait présenter un paysage assez différent. Le projet évangélicisateur suivait son cours, avec des résultats très divergents. Les pouvoirs temporel et spirituel cherchèrent désormais à créer un cadre administratif à partir duquel chacun voulait défendre les prérogatives qu'il assumait, indissociables de la nature du pouvoir de chacun. En ce sens, en raison de la fondation de nouvelles juridictions ecclésiastiques dans le Nouveau Monde et de la tâche évangélicatrice qui ne faisait que s'étendre, l'élan pour implanter une logique administrative bien établie au sein du processus de conquête suscitait des tensions entre les rois et l'Église.

Cependant, parallèlement à cette dynamique entre la monarchie et l'Église, l'établissement des institutions ecclésiastiques affrontait une logique administrative où les acteurs religieux devaient établir un lien explicite avec les mécanismes fournis par la papauté, mais au sein d'un système politique séculier d'outre-mer. Pour cette raison, la fondation d'épiscopats, la mise en place de missions religieuses, l'établissement de séminaires, entre autres institutions ecclésiastiques, incitèrent l'Église à chercher une normativité plus agressive (Albani, Danwerth et Duve, 2018, p. 1) puisqu'il existait une nécessité incontournable, à cause du développement d'institutions séculières qui étaient impliquées en quelque sorte dans le soutien matériel du pouvoir spirituel. Par conséquent, les institutions ecclésiastiques se virent poussées à se positionner dans le tissu sociopolitique sous un angle juridique beaucoup plus marqué (Ortiz Treviño,

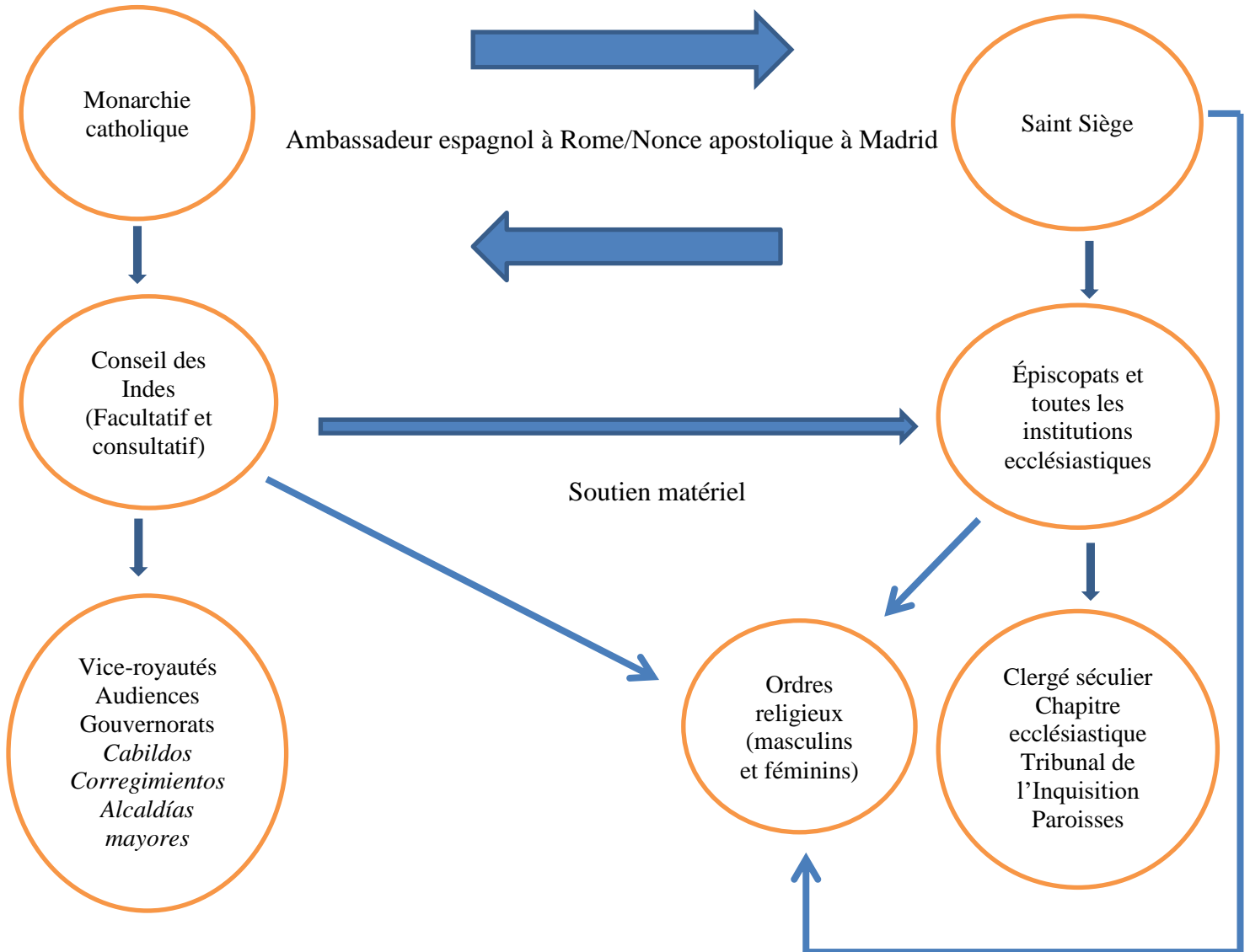
2003, p. 80), où les normes ecclésiastiques commencèrent à jouer un rôle central dans la mise en place du système colonial naissant dans le Nouveau Monde³¹⁰.

De cette manière, le rapport entre les deux pouvoirs reposerait, d'une part, sur la fonction centrale du Conseil des Indes, en tant que base juridique pour installer le cadre institutionnel appliqué aux représentants de la couronne et, d'autre part, sur tout le « corpus canonique » issu des documents pontificaux à partir desquels les pontifes voulaient relier leur pouvoir spirituel sur les âmes chrétiennes, l'Amérique étant le nouvel espace à cet égard. Le contexte en Europe, dans le deuxième tiers du XVI^e siècle, en raison du défi présenté par Martin Luther, fit que l'Église romaine fut plus agressive afin de sauvegarder sa capacité à avoir un pouvoir beaucoup plus précis concernant son autorité spirituelle et terrestre³¹¹. Nous pouvons synthétiser la logique du Patronage royal, à partir des conditions politico-religieuses expliquées dans cette section, au cours du XVI^e siècle, de la façon suivante :

³¹⁰ Cela fut renforcé avec le roi Philippe II. Il demanda, au début de son règne, que les autorités ecclésiastiques, les prêtres, séculiers et réguliers, enseignent et renforcent « *nuestra santa fé catholica* » jusqu'à ce que les « *naturales* », c'est-à-dire les Autochtones, arrivent à sa compréhension (Recopilación de las Leyes de los Reinos de las Indias, 1841 [1680], Libro Primero, Ley III, p. 1-2).

³¹¹ Pour approfondir autour du défi provoqué par Luther, touchant l'autorité papale dans des optiques religieuse et géopolitique, voir Chambers, 2006, p. 144-162; Roselló Soberón, 2006, p. 40-53.

Figure 3
Le fonctionnement du Patronage royal espagnol dans les « Indes »



Sources : Garrido Aranda, 1979; Hermann, 1988; Brading, 1991; Mazín Gómez et Ruiz Ibáñez editores, 2012; Albani et Pizzorusso, 2017.

Dans ces circonstances historiques, la mise en place de l'évangélisation allait être conditionnée par les « filtres sociopolitiques et idéologiques » que le Patronage royal façonna au cours du XVI^e siècle. Cette logique d'établissement de la relation entre les

pouvoirs temporel et spirituel se poursuivit, du moins, jusqu'au XVII^e siècle. Ainsi, le Patronage royal, loin d'entraver le développement de la tâche missionnaire, fit plutôt en sorte que son fonctionnement devienne plus complexe. Les Franciscains, quand ils entreprirent l'évangélisation dans le territoire qui fera partie du Royaume du Guatemala, fonctionneront déjà sous ce cadre institutionnel, en faisant face aux nouveaux défis pour l'établissement de la « vraie religion » chez les peuples autochtones.

Le Patronage royal n'était pas qu'un cadre institutionnel dans lequel la relation entre les pouvoirs spirituels et temporels se reproduisait. Il contenait une toute autre conception politico-religieuse issue des sociétés chrétiennes européennes médiévales. Il se forgea dans une dynamique où la vie religieuse s'insérait au cœur de l'édifice social. Avec l'expansion de ces sociétés européennes au-delà de la Méditerranée, le Patronage royal se déplaça vers d'autres espaces dans lesquels il fonctionna, partant d'une interaction avec d'autres cultures qui n'avaient aucune connaissance ni expérience de la religion chrétienne.

De plus, ce schéma fonctionna selon une triangulation entre la couronne, les pontifes et les autorités religieuses en Amérique espagnole. Ainsi, la conversion religieuse se développa suivant une logique qui opérait à partir d'un soutien matériel qui devint essentiel pour la mise en œuvre de la tâche évangélisatrice, une condition qui s'était déjà établie à la fin du Moyen-Âge, tel qu'expliqué dans ce chapitre. L'expérience colonisatrice en Amérique mena le Patronage royal à tout un autre niveau de reproduction, puisqu'il fonctionna au sein d'un système institutionnel qui chercha à administrer des territoires au nom de la couronne espagnole. Pour cette raison, la

recherche d'un cadre politico-religieux devint un élément essentiel qui donna aux membres des ordres religieux chargés de l'évangélisation leur dynamique spirituelle. C'est dans ces conditions historiques que les Franciscains commencèrent leur traversée missionnaire dans le Royaume du Guatemala.

CHAPITRE IV

LES FRANCISCAINS SE TOURNENT VERS L'ISTHME : LA FONDATION DES PROVINCES FRANCISCAINES DANS LE ROYAUME DU GUATEMALA ET LA MISE EN PLACE DES MISSIONS

L'arrivée des Espagnols en terres centraméricaines eut lieu au début du XVI^e siècle. Toutefois, la dynamique de leurs incursions un peu partout dans l'isthme, durant le premier quart de ce siècle, prit la forme d'expéditions exploratoires plus que d'établissements d'institutions politiques et religieuses. Les débuts de la conquête en *Tierra Firme*, particulièrement au cours des années 1510, et, notamment, de celle du Mexique à partir de 1519, provoquèrent un tournant par rapport à la mise en place des traversées vers l'Amérique centrale.

En effet, la conquête de l'Amérique centrale s'organisa sur deux fronts. Le premier se constitua à partir des traversées venant des Caraïbes qui accostèrent aux deux endroits suivants sur la côte : aux territoires actuels du Panama, en direction du nord de l'isthme, et au Honduras, mais avec un impact moindre que ceux arrivés au Panama, et cela, durant les deux premières décennies du XVI^e siècle. Le deuxième front fut suscité par la traversée cortésienne venant de la Nouvelle-Espagne, au cours des années 1520 (MacLeod, 2007 [1973], p. 38-40).

Nous pouvons trouver des Frères mineurs dans des expéditions organisées à partir du Panama³¹². Pour leur part, les traversées organisées venant de la Nouvelle-Espagne, au

³¹² Trois Franciscains Juan de Quevedo Villegas (1450-1519), Pablo de Avilés et Pablo de Sepúlveda accompagnèrent Pedrarias Dávila dans son expédition de 1514 vers *Tierra Firme*. Avilés aussi bien que Sepúlveda avait la permission de résider à l'île d'Hispaniola depuis 1508 (AGI, INDIFERENTE, No. 161, L. 1, 18 novembre, 1508, f. 93). Dans ce cas, il est probable qu'ils se soient joints à l'expédition de Pedrarias là-bas. Les Franciscains s'installèrent dans la ville de Santa María Antigua del Darién, fondée en 1510. Selon Antolín Abad Pérez (1992, p. 27), il y avait déjà trois ou quatre Franciscains en *Tierra*

cours des décennies 1520 et 1530 comprirent parmi leurs passagers des Franciscains et des Dominicains chargés de l'établissement de l'évangélisation. De cette manière, la tâche évangélisatrice fut initiée, d'une part, dans des conditions géographiques et climatiques inconnues jusque-là des Européens et, d'autre part, au cœur d'une concurrence féroce entre les conquistadors.

En outre, le Patronage royal avait déjà un parcours développé dans la mise en œuvre de la relation entre les pouvoirs temporel et spirituel dans le Nouveau Monde depuis l'émission des bulles alexandrines. Ainsi, lorsque les Franciscains commencèrent leurs errances dans la région centraméricaine, ils avaient besoin de trouver, dans le cadre de la mise en place des institutions coloniales naissantes, de liens suffisants avec ces dernières afin d'entreprendre la tâche évangélisatrice. Il importe de bien comprendre la manière dont les Franciscains constituèrent leur tissu provincial à partir des années 1560, mais aussi comment s'établit leur présence dans la région depuis le premier quart du XVI^e siècle.

Ce chapitre a donc pour but d'expliquer la manière dont l'ordre des Frères mineurs s'installa comme l'un des acteurs fondamentaux dans le processus de la conquête et de la colonisation en Amérique centrale, jouant un rôle clé dans la mise en place de la tâche évangélisatrice. Nous analysons d'abord ses premières incursions missionnaires dans l'isthme au milieu de l'établissement du système d'*encomienda*. Ensuite, nous examinons la relation que l'ordre entretint avec les conquistadors et leurs descendants, ainsi qu'avec les autres ordres religieux, notamment les Dominicains, au moment d'entreprendre le projet missionnaire franciscain. Finalement, nous expliquons dans

Firme entre 1509 et 1513. Le diocèse de Santa María Antigua del Darién fut fondé en 1513 et son premier évêque fut le Franciscain Juan de Quevedo Villegas qui fut nommé en septembre de cette année (AGI, PANAMA, No. 233, L. 1, 8 septembre 1513, f. 86v.). Le siège du diocèse fut transféré en 1524 à la ville récemment créée de Panama (1519) par le deuxième évêque, le Dominicain Vicente de Peraza (?-1553), à la demande de Pedrarias Dávila. Peraza y fut évêque jusqu'en 1526.

quelles circonstances politico-religieuses furent fondées les provinces franciscaines du *Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala* (1565) et de *San Jorge de Nicaragua* (1575).

4.1 Les missions en Amérique centrale au cours de l'établissement des institutions coloniales naissantes : les conditions politico-religieuses

La conquête espagnole de l'Amérique centrale se développa au cours du XVI^e siècle, sans arriver à un contrôle effectif de tout le territoire isthmique. Afin de mieux comprendre le parcours de cette conquête entreprise par les Espagnols, il faut considérer que cette partie du territoire continental possédait des conditions topographiques et climatiques qui compliquaient, de l'avis des Espagnols, son contrôle. Cela eut pour conséquence la difficulté d'établir, à court terme, un centre de pouvoir stable. En même temps, le caractère isthmique de la région conditionna la fragmentation des espaces socioculturels appartenant aux sociétés mésoaméricaines³¹³ avant l'arrivée des Européens.

Les peuplements des Autochtones, notamment au sud de l'isthme, étaient situés dans des zones difficiles à atteindre et à dispersés. Cette première difficulté complexifiait et rendait ardue la conquête du territoire. Ainsi, les peuples autochtones qui habitaient

³¹³ Le concept de Mésoamérique fut formulé par l'anthropologue allemand - naturalisé mexicain - Paul Kirchhoff (1900-1972) en 1943 dans un article visant à définir les caractéristiques géographiques, ethniques et culturelles des peuples de l'Amérique centrale. La Mésoamérique comprenait le sud du Mexique jusqu'au nord-ouest du Costa Rica, région comprise comme la sphère d'influence de la civilisation Maya. La région sud des Caraïbes centraméricains – y compris les côtes du Nicaragua, du Costa Rica et du Panama – fut incluse dans la sphère Chibcha, cette dernière atteignant jusqu'au centre de l'actuel territoire de la Colombie. Depuis la formulation de Kirchhoff, les études historiques, anthropologiques et archéologiques utilisent encore ces deux concepts, sans recourir à une conception rigide de ceux-ci. Cet anthropologue allemand chercha à trouver des caractéristiques communes sur les plans culturel et idéologique et non par la culture matérielle nécessairement. Pour mieux comprendre la discussion théorique à cet égard, voir Carmack, 1994, p. 39-48. Pour une révision critique du concept de Mésoamérique, sans discréditer son usage, voir Darras, 2000, p. 143-162.

particulièrement la côte caribéenne purent maintenir, temporairement, un certain degré d'autonomie face au pillage colonial. Quand les Espagnols cherchèrent à installer une logique d'exploitation coloniale, ils durent considérer fortement ces conditions. En outre, l'Amérique centrale devint le pont pour entreprendre d'autres expéditions dont l'objectif était d'atteindre le sud du continent.

Cette dynamique de la conquête fut conditionnée par les unités culturelles qui se déployaient dans l'isthme de l'Amérique centrale. Chronologiquement, les incursions espagnoles commencèrent à partir du sud de l'isthme. Après son premier voyage sur les côtes des Caraïbes centraméricaines, en 1502, Christophe Colomb rencontra des peuples dont la dynamique socioculturelle était basée sur une combinaison de chasse et de cueillette avec des unités agricoles naissantes. En outre, il n'y avait pas de centres de pouvoir significatifs dans cette région caribéenne. Ces éléments renforcèrent les préjugés de l'Amiral sur la condition « sauvage » de ces populations autochtones (Carmack, 1994, p. 17-18).

La région des Caraïbes de l'Amérique centrale avait des *cacicazgos*, en particulier, sur la côte du Costa Rica, à partir duquel se développèrent les premiers échanges commerciaux avec les Espagnols. Le *cacicazgos* était le système sociopolitique prédominant chez les « Indiens » des Caraïbes, dans quelques régions de la Nouvelle-Espagne, de l'Amérique Centrale et de la Colombie au moment de l'arrivée des Européens. Les Espagnols utilisaient régulièrement le concept pour décrire les l'organisation sociopolitique des Autochtones³¹⁴. Cette organisation se caractérisait par

³¹⁴ La littérature à propos des *cacicazgos* est vaste. Pour le cas de l'origine et du développement des *cacicazgos*, avant l'arrivée des Européens, du monde Maya de la région nord de l'isthme, voir Henderson, 1994, p. 89-119; concernant l'établissement des *cacicazgos* de la région centrale et sud de l'Amérique centrale, voir Hasemann et Lara Pinto, 1994, p. 195-199; Fonseca et Cooke, 1994, p. 249-269. L'historiographie hispaniste utilise le concept *cacicazgo*, en général, pour définir l'organisation sociopolitique de plusieurs peuples autochtones au-delà des Caraïbes et de l'Amérique centrale.

la présence d'un chef ou *cacique* et une élite *cacical* apparentée, qui gouvernaient certaines unités sociopolitiques. Ces *cacicazgos* furent des acteurs clés dans la dynamique institutionnelle qui se développa au sein du système colonial, notamment dans des régions où les institutions des pouvoirs temporel et spirituel espagnoles avaient encore des difficultés à s'implanter à court terme. Les Espagnols établirent aussi les *cabildos indígenas* afin de les initiés à la logique institutionnelle coloniale. Ceux-ci étaient chargés des fonctions administratives, mais sous la supervision des Espagnols. En termes généraux, les *cabildos indígenas*, en Nouvelle-Espagne, exerçaient leur juridiction sur un peuplement relativement étendu, de sorte qu'il y avait un *cabildo indígena* pour chaque *pueblo de indios*. Les *cacicazgos* et les *cabildos indígenas* fonctionnèrent simultanément³¹⁵.

Les expéditions, à la fin de la première décennie du XVI^e siècle, trouvèrent un premier espace pour établir des contacts permanents dans la région et, par conséquent, commencer leurs incursions afin de s'y établir. La région qui sera connue sous le nom de Veragua, un territoire qui s'étendait sur la partie sud des Caraïbes nicaraguayennes jusqu'au Panama. Il devint, alors, l'endroit préféré des Espagnols pour continuer la traversée, car il contenait quelques gisements aurifères, nourrissant alors leurs envies de conquérir le territoire afin de l'exploiter (Carmack, 1994, p. 20-21).

Ainsi, à la recherche d'un moyen de traverser ce territoire inhospitalier, humide, avec une topographie très accidentée et d'abondantes rivières, les Espagnols purent finalement fonder les Duchés de Veragua et de Nueva Andalucía³¹⁶, en 1508. La monarchie désigna comme gouverneurs de ces territoires Diego de Nicuesa (vers 1478-

³¹⁵ Concernant la discussion historiographique de cette sorte d'institutions, nous recommandons Cruz Pasos, 2004, p. 149-162; Menegus Bornemann, 1999, p. 599-617.

³¹⁶ Nueva Andalucía s'étendait vers la région caribéenne de l'actuel État de la Colombie.

1511), qui reçut le Duché de Veragua, et Alonso de Ojeda (1466-1515), qui obtint le Duché de Nueva Andalucía. Nicuesa tenta au cours des deux années suivantes d'y établir son pouvoir et de lancer de nouvelles expéditions, comme celle organisée vers la côte Pacifique de Amérique centrale, en 1510. Cependant, la dynamique entre les conquistadors ne devint que plus instable, puisque divers personnages, qui réussirent à obtenir du financement pour de nouvelles expéditions, défiaient les autorités qui avaient peine à s'y établir. Ce fut le cas, depuis 1510, de Vasco Núñez de Balboa (ca. 1475-1519) sur la région du Darién, territoire qui appartenait au Duché de Veragua à cette époque.

Dans ces circonstances, la dynamique quotidienne autochtone se vit progressivement modifiée. Cette région méridionale de l'isthme présentait une dynamique sociale assez développée au moment de l'arrivée des Européens. Les peuples autochtones, culturellement classés comme des Chibchas – qui habitaient le sud de l'Amérique centrale et le nord de la Colombie – avaient déjà établi des espaces commerciaux qui reliaient toute la région depuis au moins 1000 av. J.-C. De plus, ils avaient domestiqué certaines plantes et certains animaux, ce qui encouragea de plus en plus les échanges commerciaux sur le plan régional³¹⁷. En ce sens, la dynamique de ces échanges dans les espaces socio-économiques déjà établis devint le guide géographique des conquérants pour organiser des nouvelles expéditions vers d'autres régions, telles que celle de Pedrarias Dávila (1440-1531), en 1513, celle de Juan de Castañeda et d'Hernán Ponce de León, conjointement en 1516, ou celle de Gil González Dávila (1480-1526), en 1518 (Kramer, Lovell et Lutz, 1994, p. 23-24). C'est alors que les expéditions vers la côte Pacifique de l'Amérique centrale commencent, dans une dynamique

³¹⁷ Il faut remarquer que les premiers vestiges de peuplements dans cette région datent de 12000-10000 avant J.-C. Pour approfondir sur l'évolution de la région sud de l'Amérique centrale de l'aire culturelle Chibcha, jusqu'au moment du contact avec les Espagnols, voir Fonseca et Cooke, 1994, p. 222-249.

d'exploration et d'identification des zones peuplées et des nouvelles ressources à exploiter.

En ce qui concerne le nord de l'Amérique centrale, la dynamique des incursions espagnoles fut marquée par la conquête d'Hernán Cortés sur l'isthme de Tehuantepec, entre 1519 et 1522. Les Espagnols avaient déjà fait deux expéditions sur la côte du Yucatan : la première fut celle de Francisco Hernández de Córdoba (ca. 1467-1517), en 1517, suivie de celle de Juan de Grijalva (1490-1527), en 1518 (Rivera Castillo *et al.*, 2000, p. 30). Cortés s'était concentré sur l'établissement de son pouvoir sur le noyau de l'Empire aztèque et avait confié à Christophe d'Olid (1488-1524) et à Pedro de Alvarado (1485-1541) le lancement des nouvelles expéditions vers d'autres régions hors du contrôle des Aztèques. Olid se dirigea d'abord vers le Pacifique, conquérant le Michoacán, en 1522, tandis qu'Alvarado suivait la route vers le Guatemala, en décembre 1523. À la demande de Cortés, Olid entreprit en 1523 la conquête de l'isthme depuis la mer des Caraïbes, sur les côtes du Honduras. Après s'être allié avec Diego de Velázquez (1465-1524), gouverneur de Cuba et ennemi de Cortés, Olid dut faire face à Gil González Dávila et à Francisco de Las Casas (1461-1536), qui étaient au service d'Hernán Cortés, pour continuer son expédition vers l'Amérique centrale. Toutefois, il mourut finalement décapité par les alliés de Cortés un an après son arrivée sur les côtes honduriennes³¹⁸.

Dans ces conditions, les différents peuples autochtones de la région nord de l'Amérique centrale durent faire face aux luttes entre les différentes factions, chez les conquistadors, comme cela s'était produit dans le sud de l'isthme. Les Mayas –peuples prédominants au nord de l'Amérique centrale – étaient loin d'avoir un pouvoir central prédominant. Certaines régions étaient habitées par des peuples qui tentèrent d'établir

³¹⁸ Pour comprendre ce conflit à partir d'une version proche et favorable à la figure d'Hernán Cortés, voir le récit de Francisco López de Gómara, 1979 [1553] 261-268.

une hégémonie. Dans l'ouest du Guatemala, par exemple, les Quichés réussirent à s'imposer comme le peuple prédominant, parvenant à conquérir d'autres peuples tels que les Cakchiquels, les Zutuiles et les Mames et atteignant même les zones du Pacifique mexicain où habitaient des peuples Nahuas. Dans la seconde moitié du XV^e siècle, les Cakchiquels avaient atteint une relative autonomie par rapport aux Quichés. En même temps, la mobilité géographique de divers peuples Nahuas suscita des migrations massives vers le sud de l'isthme de Tehuantepec. En ce sens, les échanges culturels et économiques de cette région devinrent plus perceptibles, et cela, jusqu'à l'arrivée des Espagnols.

La région nord de l'isthme fut témoin de guerres constantes entre les peuples générant ainsi une dynamique d'alliances politiques tout en cherchant à perpétuer leur pouvoir ou en essayant de réarticuler de nouveaux noyaux sociopolitiques et économiques³¹⁹. Quand les Espagnols arrivèrent, ils essayèrent de comprendre cette dynamique de guerre chez les Autochtones de cette région afin d'en profiter, en désarticulant les centres de pouvoir.

Un autre élément qui conditionna cette région était sa diversité topographique. Suivant George Lovell au sujet des territoires du Guatemala, du Salvador, du sud du Mexique et du nord du Honduras, il pourrait être établi, que le nord de l'isthme se divise en quatre grandes zones géographiques : 1) les basses terres du Petén; 2) un système de montagnes qui commence au sud-ouest du Mexique vers le sud-est du Guatemala, la

³¹⁹ Pour mieux comprendre cette dynamique politico-militaire et les processus migratoires dans cette région, voir de Vos, 1980, 29-45; Bertrand, 1987, chapitre I. Le *Memorial de Sololá*, connu aussi comme *Anales de los Cakchikeles*, e la dynamique conflictuelle permanente, notamment chez les Mayas des Hauts-Plateaux de l'occident du Guatemala, jusqu'à l'autonomie à laquelle les Cakchiquels parvinrent face aux Quichés (Recinos, 1988 [1950]), p. 75-89. Le *Memorial de Sololá* raconte sous la forme de chroniques, l'histoire et la mythologie des Cakchiquels jusqu'en 1604. Il fut écrit en langue cakchiquel et ultérieurement traduit d'abord en français par le prêtre Charles Étienne Brasseur de Bourbourg. Cette traduction est considérée aujourd'hui assez limitée. Nous utiliserons l'édition en langue espagnole faite par Adrián Recinos, considérée comme l'une des meilleures.

zone la plus élevée se trouvant à l'ouest dans les Cuchumatanes et à l'est, les hauts plateaux de Verapaz; 3) les hautes plateaux du Pacifique reliés à une chaîne volcanique, qui s'étend jusqu'au Costa Rica; et 4) les plaines de la côte du Pacifique qui sont totalement influencées, sur le plan géologique, par l'activité volcanique des hauts plateaux du Pacifique (Lovell, 2005 [1985], p. 17). Ces quatre zones devinrent les noyaux de nouvelles institutions coloniales qui provoquèrent, par conséquent, la désarticulation et l'articulation des unités sociopolitiques, culturelles et économiques des Autochtones.

Ce paysage sociopolitique et naturel de l'isthme centraméricain entraîna des conséquences directes sur la mise en place de la tâche évangélisatrice. En effet, les conquistadors entreprirent la conquête de l'Amérique centrale à partir de certains points géographiques qui servirent de fer de lance pour mettre en œuvre les missions religieuses. Selon le *Memorial de Sololá*, entre les années 1530 et 1541, les Espagnols voulaient établir clairement les tributs que les Autochtones devaient payer et, de plus, articuler les peuplements à partir des demandes des conquistadors, guidés par Pedro de Alvarado (Recinos, 1988 [1950], p. 106-111). Or, la région du lac Atitlán et celle de la vallée du Tecpán-Guatemala, où sera installée la ville de Santiago de los Caballeros, furent les premiers espaces dans lesquels l'évangélisation eut lieu, à partir du succès des entreprises militaires. Les résultats dans les côtes caribéenne et pacifique furent tout à fait différents. Sur la côte caribéenne, les Espagnols avancèrent peu dans leur prétention de s'y établir, au cours du XVI^e siècle. En raison de cette condition géographico-climatique, les traversées espagnoles y furent sporadiques. Toutefois, avec l'arrivée de la population africaine et les incursions anglaises en provenance des Caraïbes, surtout à partir du XVII^e siècle, les « Indiens » de cette région de l'isthme centraméricain vécurent des échanges culturels et ethniques au cours des siècles suivants (Kramer, Lovell et Lutz, 1994, p. 21). Quant à la côte Pacifique, les Espagnols s'y concentrèrent particulièrement afin de pénétrer l'isthme, car la topographie

permettait des incursions plus rapidement et il y avait une concentration significative de peuples autochtones tout le long de cette côte.

À partir de cette condition, les Espagnols orientèrent la conquête, notamment sur la côte pacifique, venant d'abord du Panama (Solórzano Fonseca y Quirós Vargas, 2006, p. 61-66), en direction du Costa Rica et du Nicaragua. La deuxième expédition organisée par Gil González Dávila, qui s'est déroulée entre 1522 et 1523, fut le fer de lance de la revendication espagnole pour commencer l'exploitation systématique des ressources aquifères dans le Pacifique du Costa Rica et du Nicaragua. Au moment de l'arrivée des Espagnols, le Nicoya, le Pacifique nicaraguayen et l'ouest du Honduras comprenaient une présence significative des peuples Chorotegas, venant du centre du Mexique et de racine culturelle Naha. Ces derniers avaient progressivement déplacé, à partir du IX^e siècle, les peuples mayas qui y résidaient, en les poussant dans les zones centrales de l'isthme de l'Amérique centrale³²⁰.

Lorsque González Dávila arriva au Nicoya, les Chorotegas opéraient un réseau commercial actif qui était relié à la côte pacifique de l'Amérique centrale. La région concentra également une quantité considérable de population, ce qui attira plus d'attention de la part des Espagnols, afin d'exploiter les peuples autochtones comme main-d'œuvre. Nicoya fut le premier laboratoire d'évangélisation dans le Pacifique, tel que détaillé par Andrés de Cerezeda (1490-ca.1540)³²¹, dans son rapport sur l'expédition de González Dávila. Ce rapport, qui couvre la conquête de Nicoya et du Pacifique nicaraguayen, signale qu'environ 31 000 baptêmes furent effectués, au sein d'une population estimée à l'époque entre 900 000 et un million d'habitants. En dépit

³²⁰ Pour approfondir ce processus, voir Ibarra Rojas, 2001, chapitre 1.

³²¹ Andrés de Cerezeda accompagna Gil González Dávila dans son expédition comme trésorier. Plus tard, il fut nommé gouverneur intérimaire du Honduras, poste qu'il détenait entre 1530 et 1536.

du nombre de baptêmes, la conversion resta superficielle. L'introduction de tous les rituels chez les Autochtones s'est avérée difficile, car la résistance autochtone à reconnaître l'autorité spirituelle demeurait vive. De plus, les gouverneurs espagnols ultérieurs, entre les années 1530 et 1540, cherchèrent à exploiter la population en évitant que les autorités politiques et religieuses n'interviennent sans leur consentement dans ce processus (Ibarra Rojas, 2001, p. 191).

Après avoir connu le résultat de l'expédition de González Dávila, Pedrarias Dávila s'intéressa au Pacifique centraméricain. Il justifia cet intérêt par la volonté d'évangéliser les peuples autochtones, de sorte qu'il se lança également dans la conquête de cette région, mais sans l'autorisation de la couronne. Pour cette raison, il fonda en 1527 la province du Nicaragua³²² (Quirós Vargas, 1990, p. 21-22).

En ce qui concerne le nord de l'isthme, la conquête connut sa première étape avec l'expédition menée par Pedro de Alvarado. Pedro de Alvarado arriva au Soconusco en 1524 et l'année suivante à l'ouest du Guatemala. Entre 1524 et 1525, la lutte armée entre les Espagnols et les peuples mayas s'intensifia. Les forces dirigées par Alvarado établirent un contrôle, encore assez instable, sur les Mayas. Toutefois, Alvarado put établir une alliance avec les Cakchiquels, parce que ces derniers visaient à faire battre les Quichés et les Tzuruhiels, considérés comme leurs ennemis³²³ (Rivera Castillo *et al.*, 2000, p. 32-33). Entre 1525 et 1530, les Espagnols purent miner les centres de pouvoir autochtones au nord de l'isthme, en particulier dans l'ouest du Guatemala. Pourtant, les conquistadors avaient encore besoin de l'élite autochtone pour établir leur autorité (MacLeod, 2007 [1973], p. 38-45; Kramer, Lovell et Lutz, 1994, p. 22-40).

³²² Par conséquent, Pedrarias Dávila quitta le gouvernement de Castille d'or et centra ses efforts sur le contrôle de la nouvelle province du Nicaragua.

³²³ Le *Memorial de Sololá* raconte ces événements à partir de la dynamique conflictuelle entre les Autochtones. Les *castellanos* jouent un rôle externe dans ce *Memorial*, c'est-à-dire ils profitent des conflits des Cakchiquels devant les Quichés et les Tzuhuiles (Recinos, 1988 [1950], p. 101-102).

Parmi les instructions qu'Hernán Cortés donna à Alvarado se trouvait la mise en place de l'évangélisation des Autochtones. En ce sens, il reprit la logique d'exploitation qui avait déjà été vue dans le sud de l'isthme, accompagnée de l'évangélisation comme outil idéologique central.

Le parcours des institutions coloniales naissantes ne faisait que s'ouvrir un chemin dans les terres centraméricaines, les *encomenderos* étant les premiers à l'essayer et, un peu plus tard, les premières autorités coloniales nommées par le Conseil des Indes. Ainsi, les Espagnols commencèrent de nouvelles incursions vers d'autres zones de l'Amérique centrale afin de trouver la manière d'arriver rapidement sur le territoire centraméricain et de l'exploiter.

La résistance autochtone resta en vigueur pendant tout le XVI^e siècle. En effet, dans le cadre d'une dynamique de négociation-résistance, les Autochtones firent face aux prétentions, d'une part, des conquistadors et de leurs descendants et, d'autre part, des institutions coloniales naissantes. L'*encomienda* fut mise en œuvre dès le moment où les Espagnols s'établirent partout sur la côte Pacifique centraméricaine. Ultérieurement, ils parvinrent aux terres les plus élevées, par exemple, vers le nord-est du Guatemala ou la région centrale du Costa Rica, où ils arrivèrent au cours des années 1560. Leur prétention principale fut d'installer l'exploitation des peuples autochtones avec une faible régulation du système d'*encomiendas* (Kramer, Lovell et Lutz, 1994, p. 42). Cette faible régulation résulta de la demande de cette première génération d'*encomenderos* – qui étaient des soldats liés à la conquête – de recevoir un montant, à court terme, pour leurs services à la couronne (Lovell, 2005 [1985], p. 95). C'est la raison pour laquelle, au moment où la couronne espagnole prétendit réaliser une régulation plus précise des *encomiendas* – autour de l'héritage après la mort des conquistadors que les avaient reçues – la réaction des *encomenderos* fut féroce, notamment quand les Lois nouvelles furent émises en 1542.

Le système d'*encomiendas* s'installa rapidement dans la région centraméricaine où les Espagnols arrivèrent. Les *encomenderos* commencèrent à s'approprier des terres, jouissant de privilèges concédés par la couronne en tant que nouveaux résidents des villes fondées en Amérique. Ils cherchèrent à établir le lien entre leur lieu de résidence et l'appropriation des ressources qu'ils pouvaient extraire de ces terres partant du contrôle de la main d'œuvre autochtone³²⁴. Ainsi, ils devinrent une espèce de seigneurs qui détenaient le pouvoir et une mainmise sur la population d'un territoire particulier (Bertrand, 1987, p. 66). C'est là que l'*encomienda* joua un rôle clé afin de soutenir le système socio-économique des conquistadors et de leurs héritiers. L'extraction de métaux dans l'isthme fut loin d'offrir des résultats satisfaisants aux conquistadors et aux institutions coloniales naissantes. Par conséquent, le système colonial imposé se soutint de plus en plus par la logique des tributs, des richesses provenant du travail autochtone. Entre les XVI^e et XVII^e siècles, les tributs, donnés par les Autochtones, constituaient près de 80% des revenus du système colonial dans le Royaume du Guatemala. Jusqu'à la fin du XVII^e siècle, moment où se termine la période étudiée, il faut souligner que les revenus de la *Real Hacienda* dans le Royaume du Guatemala, au titre des tributs, furent de 76% du total des revenus (AGI, Guatemala, no. 419, dossier 11, 20 mars 1698, f. 1-24)³²⁵ et, de cette manière, il faut lier toutes les activités possibles d'extraction de la richesse à l'utilisation de la main d'œuvre autochtone (Obara-Saeki et Viqueira Alban, 2017, p. 33-34)³²⁶.

³²⁴ Claudia Quirós signale que, en considérant le cas du Costa Rica au sein du système d'*encomiendas* dans l'isthme, les conquistadors-*encomenderos* faisaient la différence entre la possession des terres et la logique du système d'*encomiendas*. Afin de profiter des terres, ils exploitaient les Autochtones sous la modalité des *encomiendas* (Quirós Vargas, 1990, p. 74-75).

³²⁵ Ce pourcentage représente le quinquennat 1693-1697.

³²⁶ Au cours du XVIII^e siècle, la logique du système tributaire changea progressivement. Les *Alcabalas* – modalité d'impôts sur les transactions du commerce – devinrent la source la plus importante pour la couronne. Même si l'extraction de la richesse à partir du travail autochtone sous la modalité de tributs, issue de l'*encomienda*, ne disparut jamais, celle-ci diminua presque jusqu'à 23% des revenus de la *Real Hacienda*, au début du XIX^e siècle. L'autre système utilisé fut celui des *repartimientos* qui fonctionna comme complément des *encomiendas*. Concernant la définition du *repartimiento*, voir la note no. 55.

Ainsi, cette sorte de paiement des tributs chercha à utiliser, presque depuis le début de la conquête, une espèce de logique de « substitution de seigneurs », c'est-à-dire que les *conquistadors-encomenderos* recevaient les tributs au lieu de l'élite autochtone, cette dernière essayant d'établir des alliances avec les Espagnols afin d'assurer son pouvoir dans le système colonial naissant. Toutefois, le fondement du système colonial naissant était l'exploitation des autochtones. Les élites autochtones cherchèrent à maintenir une position de privilège, mais elles restaient toujours dans un rang socialement inférieur à celui des Espagnols. De plus, quand la dynamique de la conquête-colonisation se complexifia, en considérant la manière d'installer un système fort d'extraction de la richesse, les Espagnols se tournèrent vers l'esclavage des autochtones, particulièrement dans des régions où la résistance fut féroce. L'institution de l'esclavage autochtone s'établit fortement dans ce qui deviendra la province du Nicaragua. Même si les rébellions eurent lieu partout dans l'isthme, la province du Nicaragua fut le lieu où elles devinrent presque endémiques. Ainsi, l'esclavage fut la manière de faire face aux rébellions là-bas (Kramer, Lovell et Lutz, 1994, p. 58-59 et 64).

En ce sens, la dynamique sociopolitique à cette époque se caractérisa par une instabilité à partir de l'effondrement, lent, mais graduel, des centres de pouvoir autochtone, causé par la logique agressive de la conquête. Ainsi, comme l'affirme Merixtell Tous Mata (2008, p. 351), dans ces circonstances historiques, les Espagnols, en comprenant les conditions dans lesquelles la conquête se développa, cherchèrent à préserver les éléments des cultures autochtones qui pouvaient être insérés dans la logique institutionnelle que les conquistadors et la couronne essayèrent d'imposer.

Les différences entre une région et l'autre de l'isthme centraméricain, sur la manière de faire face au dilemme d'imposition-conservation d'institutions pendant le processus de la conquête et la logique de l'extraction de la richesse partout dans le territoire, ne changèrent pas considérablement au cours du XVI^e siècle. La fondation de l'audience

de Los Confines³²⁷, précisément dans les années 1540, visait à faire un grand pas vers une centralisation du pouvoir pour atteindre une logique administrative plus efficace (Fonseca, 1994, p. 95-96)³²⁸. Ainsi, la couronne tenta de bâtir une hiérarchie institutionnelle à partir de laquelle elle pouvait mieux administrer les ressources de ses terres dans le Nouveau Monde et, simultanément, résoudre autrement la dynamique avec les conquistadors et leurs descendants.

Dans ces circonstances, la dynamique de l'évangélisation en Amérique centrale, du moins, jusqu'au début des années 1540, était à peine parvenue à des résultats visibles, compte tenu que les conquistadors avaient pour but la conquête des territoires et l'exploitation des autochtones. En effet, bien que les *encomenderos* eussent parmi leurs attributions le soutien matériel de la mise en place de l'évangélisation des autochtones, il reste que les conflits entre les *encomenderos* eux-mêmes et entre ces derniers et les institutions coloniales naissantes eurent pour conséquence que la tâche évangélisatrice restât en grande mesure éclipsée par la prétention d'obtenir des richesses du travail des « Indiens » le plus rapidement possible. En ce sens, quand les conquérants eurent apparemment l'objectif de « peupler » les territoires conquis avec des Espagnols, leur intention réelle était plutôt de constituer des peuplements afin de s'attaquer à un contrôle beaucoup plus efficace des peuples autochtones (Van Oss, 1986, p. 10).

Le processus du peuplement espagnol fut assez lent dans les premières décennies du XVI^e siècle, après les premières traversées vers la côte caribéenne. Dans le nord de la région, par exemple, en dépit du succès militaire de l'expédition de Pedro de Alvarado

³²⁷ Le premier siège de cette audience fut dans la ville de Gracias a Dios, actuellement connue comme Gracias, dans le département de Lempira, à l'ouest du Honduras.

³²⁸ La juridiction de l'audience de Los Confines – qui sera nommée ultérieurement Santiago de los Caballeros – subit des modifications au cours du XVI^e siècle. La création de l'Audience de Los Confines eut lieu en 1542, résultant de la mise en place des Lois nouvelles. Pour mieux comprendre l'établissement des limites de cette audience, nous recommandons Vallejo García-Hevio, 2005, p. 453-464.

y Contreras (1485-1541) et des entreprises de conquête subséquentes, il fut vraiment difficile d'encourager l'arrivée des Espagnols pour s'y établir (Green, 1998, p. 14) Un élément à considérer, dans le cas de la région sud de l'isthme, c'est qu'à partir des années 1540, la logique de la conquête ne se soutint plus à partir de « capitulations de découvertes », qui donnaient la possibilité aux conquistadors d'établir des juridictions politico-administratives. Par contre, les conquistadors firent davantage appel aux délimitations fixées dans des capitulations précédentes. Ainsi, les juridictions des futures provinces du Costa Rica et du *corregimiento* de Nicoya – zone au nord-ouest de l'actuel territoire du Costa Rica – étaient presque déjà établies, même si les Espagnols étaient à peine en train de se lancer à la conquête de la région centrale du Costa Rica. De cette manière, les expéditions missionnaires seraient conditionnées par ce processus³²⁹.

Par ailleurs, la faible présence des métaux précieux faisait de l'isthme centraméricain un endroit peu attrayant pour que les nouveaux arrivants le considèrent comme leur destination finale. Ainsi, au moment de mettre en œuvre les entreprises militaires partout dans l'isthme centraméricain, les conquistadors-*encomenderos* cherchèrent à établir rapidement le contrôle des peuples autochtones afin de commencer leur exploitation systématique, car l'interférence de la couronne était limitée en raison de l'absence d'un centre politique stable. Dans ce contexte, le projet évangéliste était complètement lié aux résultats de la conquête ainsi qu'à la dynamique conflictuelle vécue entre les conquistadors et les *encomenderos*.

En observant ce phénomène sous un angle à la fois « lascasien » et « cisnerien », nous pouvons affirmer que cela eut pour conséquence la prétention de la couronne et des institutions religieuses de prendre directement en charge la tâche évangélisatrice, sous

³²⁹ Pour mieux comprendre la dynamique de la construction politico-administrative des territoires du Costa Rica et du Nicoya jusqu'aux années 1540, voir Quirós Vargas, 1990, p. 20-36.

le manteau du Patronage royal. Toutefois, le regard que les autorités coloniales naissantes posaient sur la mise en place du projet évangélisteur était peu réaliste, en considérant la manière dont la conquête se développait. En effet, les Espagnols comprirent presque immédiatement la nécessité de maintenir la logique sociopolitique autochtone afin d'entreprendre la tâche évangélistrice (Van Oss, 1986, p. 15).

Cela complexifia la dynamique de l'établissement des institutions coloniales naissantes, car celles-ci essayèrent d'établir un cœur institutionnel beaucoup plus stable afin de créer une relation de pouvoir directe entre les autorités espagnoles et les « Indiens ». Ce n'est qu'en 1542, que les Espagnols fondèrent la première audience dans le nord de l'isthme, nommé Los Confines³³⁰. Après quelques années de difficultés pour renforcer le pouvoir de cette audience, cette dernière s'installa finalement dans la partie occidentale du Guatemala et fut nommée Santiago de los Caballeros, en 1549.

Dans ces circonstances, la logique de la colonisation espagnole du territoire et la mise en place de l'évangélisation durent faire face à de nouveaux défis. L'idée de tenter d'installer les Autochtones dans des « congrégations », nommées ultérieurement des « doctrines » ou des « réductions », commença à être considérée comme un pas incontournable pour la transmission du message évangélique et, en même temps, pour éviter la dispersion des peuples autochtones (Lovell, 1990, p. 277), dans l'intention de soutenir le système sur la base de leur travail.

En même temps et dans l'optique monarchique, l'idée de la nécessité de mieux définir les limites des territoires que les Espagnols essayèrent de conquérir commença à s'établir. En ce sens, la couronne chercha à fonder des gouvernorats, soit les premières

³³⁰ La première audience fondée dans l'isthme centraméricain fut celle du Panama, en 1538. Sa juridiction comprenait les territoires actuels du Nicaragua, la région caribéenne du Costa Rica et du Panama et le nord de la Colombie. Cette audience fut en vigueur jusqu'en 1543.

institutions coloniales sur le continent (Webre, 1994, p. 152) dont la nomination venait directement de la couronne et après 1524, à partir du Conseil des Indes. Ultérieurement, les audiences, les *corregimientos*, entre autres institutions coloniales, en dépit du contrôle effectif du territoire de la part des Espagnols, commencèrent à jouer un rôle beaucoup plus important dans la mise en place de l'architecture institutionnelle coloniale. Dans ces circonstances, les autorités espagnoles, sous la logique du Patronage royal, cherchèrent aussi à bien installer les institutions ecclésiastiques pour commencer à enraciner l'administration des âmes comme faisant partie de la nouvelle réalité institutionnelle pour les Autochtones.

Cela conditionna la manière d'entreprendre l'évangélisation auprès des Autochtones dans le cadre de la relation complexe entre les *encomenderos* et l'architecture coloniale naissante. Après les premières tentatives évangélisatrices franciscaines dans le sud de l'isthme, pendant les premières décennies du XVI^e siècle, en *Tierra Firme*, les premières expéditions missionnaires furent organisées, à la fin des années 1520, vers d'autres régions de l'Amérique centrale. Ainsi, le contact avec le monde mésoaméricain s'intensifia, la conquête militaire jouant un rôle clé dans la mise en place de ces missions, du moins, avant la fondation des provinces des ordres religieux.

4.2 La concurrence pour les âmes entre les ordres religieux et la dynamique missionnaire en Amérique centrale

Issue de la conquête entamée par le conquistador Pedro de Alvarado dans la région nord de l'isthme centraméricain à partir de 1524, la nécessité d'établir les conditions matérielles de l'évangélisation devint centrale au cours des années suivantes. Cependant, la frontière ouverte que la conquête présentait encore à ce moment-là

constituait, en même temps, un défi réel pour mieux établir le rapport entre les pouvoirs temporel et spirituel. L'expérience vécue dans les Grandes Antilles l'avait déjà montré. En ce sens, le déroulement de la mise en œuvre de l'évangélisation en Amérique centrale fut plutôt lent.

Après 1524 et jusqu'au début des années 1540, les Espagnols maintinrent leur volonté d'établir un plus grand contrôle sur les peuples mayas dans le nord de l'isthme centraméricain (Green, 1998, p. 20). Ainsi, l'idée de « pacification », sous la prémisses de la « guerre juste », devint le point de départ de l'édification d'un cadre institutionnel chez les Autochtones et commença à être de plus en plus explicite parmi les autorités espagnoles. Cela signifiait qu'il fallait justifier encore plus l'action armée pour contrôler les peuples autochtones, car aux yeux des Espagnols, les « Indiens » avaient une nature qui les poussait à la rébellion. De cette manière, dans une grande partie de la région nord de l'Amérique centrale, cette perspective de la « pacification » devint le cœur du déroulement de la conquête.

Pourtant, au début des années 1540, la difficulté de réaliser la conquête des Autochtones était évidente (Ciudad Suárez, 1996, p. 8). C'est dans ces circonstances où il fallait essayer la « pacification » des peuples, que les religieux commencèrent leurs premières incursions systématiques dans le nord de l'Amérique centrale. Simultanément, le parcours déjà vécu par certains membres de la hiérarchie ecclésiastique dans la région imposa dès lors, par rapport à la tâche missionnaire, la nécessité de bâtir une base beaucoup plus stable pour l'entreprendre. En raison de la justification de la conquête sous le couvert de la mise en place de l'évangélisation des Autochtones, les missionnaires se trouvèrent dans une circonstance à la fois privilégiée et complexe, car ils devaient équilibrer et pondérer leur tâche évangélisatrice avec les intérêts des conquistadors et de la couronne.

Francisco Vásquez (ca. 1647-ca. 1714), Frère mineur, né au Guatemala et l'auteur de l'histoire de la province du *Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala*³³¹, souligne que Pedro de Alvarado fut déjà accompagné par deux missionnaires qui étaient ceux que mettraient en pratique la « conquête spirituelle » dès 1524 : le Franciscain Francisco de Potanza et le Dominicain Juan de Torres (Vásquez vol. I, 1937 p. 18). Cependant, après l'arrivée de Toribio de Benavente dit Motolinía en 1528 au Guatemala³³², il fut nécessaire d'attendre en 1529 pour voir l'arrivée de deux autres Frères mineurs dans le nord de l'isthme centraméricain, en suivant le chemin ouvert par le conquistador Pedro de Alvarado : Pedro Potanza et Andrés de Olmos (ca. 1490- 1571)³³³ (Maliaño Tellez, 2016, p. 14)³³⁴.

Ce qu'on peut voir à ce moment-là, c'est que les missionnaires se trouvaient plutôt, en Amérique centrale, dans une étape d'« exploration spirituelle », c'est-à-dire qu'ils commençaient à peine à comprendre la « mentalité » autochtone et le projet missionnaire, tant cette exploration était en gestation à partir d'une relation beaucoup plus imbriquée avec le système colonial naissant. L'expérience vécue dans les Grandes

³³¹ La chronique du Frère mineur Francisco Vásquez fut terminée vers 1699, mais publiée en deux volumes, au Guatemala, entre 1714 et 1716.

³³² Le Frère mineur Toribio de Benavente dit Motolinía parcourut les terres du nord de l'isthme centraméricain entre 1528 et 1529 (García Añoveros, 1988, p. 57). Dans ces circonstances historiques, les religieux cherchèrent d'abord à mieux comprendre la manière dont ils pouvaient s'insérer dans la dynamique de la conquête afin de commencer la tâche évangélisatrice auprès des autochtones.

³³³ Le Frère mineur Andrés de Olmos voyagea au Guatemala en cherchant Motolinía sur l'ordre de Bernardino de Sahagún. Cette rencontre fut d'une importance majeure pour sa tâche évangélisatrice ultérieure. Olmos fut connu quelques années plus tard après son expérience au Guatemala – où il ne resta qu'un an – comme l'un des premiers savants des langues autochtones, notamment, en Nouvelle-Espagne – il eut contact avec les langues nahuatl, tepehuan, huasteco et totonaco. Pour mieux comprendre son ouvrage linguistique, voir Castañeda, 1982, p. 27-35.

³³⁴ Anselmo Maliaño Tellez affirme qu'il y eut un troisième Franciscain qui arriva au Guatemala en cette année : Jacobo de Testera (ca. 1470-1543). Toutefois, l'information historique disponible ne permet pas de confirmer son séjour au Guatemala. Testera fut l'un des premiers Franciscains, aux côtés de Motolinía, à entreprendre l'évangélisation au Yucatán, entre 1534 et 1537. Il devint commissaire général des Franciscains dans le Nouveau Monde et custode de la province du *Santo Evangelio*, en Nouvelle-Espagne, en 1541. Il entra en fonction l'année suivante (AGI, INDIFERENTE, No. 541, L. 2, 26 juin, 1542, f. 30). Il encouragea fortement de nouvelles expéditions missionnaires dans le Nouveau Monde.

Antilles, en tant que premier « laboratoire missionnaire », avait déjà montré que la dynamique exploratoire évangélisatrice devait trouver un point d'équilibre afin de s'insérer au cœur de la logique coloniale. Le Patronage royal était à un stade embryonnaire sur le continent et, dans les conditions de « frontière ouverte » que la conquête maintenait à cette époque, les expéditions offraient encore des limites pour mettre en œuvre la tâche évangélisatrice.

Vers le sud de l'isthme, les conditions étaient semblables à celles du nord, car les campagnes de conquête continuaient à se développer. Les Frères mineurs essayèrent aussi d'y jouer un rôle clé afin de s'établir comme guides de la « conquête spirituelle ». Le Frère mineur Diego de Agüero, par exemple, accompagna deux expéditions de conquête au Nicaragua : la première réalisée par Gil González Dávila (1480-1526), en 1523 (Velázquez Bonilla, 2004, p. 268), et la suivante avec Francisco Fernández de Córdoba (1475-1526) (Arellano, 1970, p. 33).

Les Franciscains cherchèrent à s'insérer partout dans l'isthme centraméricain à la même vitesse que la conquête militaire se développait. Ainsi, ils commencèrent à tenter de trouver les conditions minimales pour la fondation des couvents afin de se plonger dans la dynamique quotidienne des Autochtones et, de cette manière, mettre en place la tâche évangélisatrice. Ainsi, maintenir à flots les couvents pendant ces premières années fut difficile.

Toutefois, la prétention de les installer rapidement donnait le signal qu'ils étaient en train d'enraciner l'ordre, sur le plan institutionnel, alors que l'établissement du système colonial se poursuivait parallèlement. Au moment d'entamer la tâche missionnaire, cette dernière fonctionnait déjà au sein d'un cadre sociopolitique, culturel et, éventuellement, économique, résultant de l'action politico-militaire des conquistadors,

de leurs descendants et des premières autorités politiques et religieuses du système colonial naissant³³⁵.

Ainsi, la fondation des premiers couvents était complètement liée à l'établissement des peuplements que les Franciscains voulaient encadrer sous leur « manteau spirituel ». De cette manière, ils pouvaient commencer à intégrer les Autochtones dans une dynamique socioculturelle chrétienne. Les Frères mineurs impliquèrent les populations dans la construction des oratoires ou des couvents et, de cette manière, ils profitèrent, dès le début, du travail autochtone. Les Franciscains reçurent des donations des Espagnols, qui s'ajoutaient au travail autochtone, pour établir les couvents qui seraient, à court terme, un espace de dévotion aussi pour les descendants des conquistadors. Francisco Vázquez raconte cette expérience au moment où le Frère mineur Andrés de los Olmos arriva au Guatemala. Selon Vázquez, les Autochtones qui les accompagnèrent construisirent un oratoire à Almolonga pour célébrer les activités spirituelles franciscaines en invoquant la règle de l'ordre. Simultanément, les autorités ecclésiastiques, Francisco Marroquín étant l'un des plus actifs, encouragèrent les Espagnols à faire des donations pour l'établissement des couvents (Vázquez T. I, 1937, p. 33). De cette manière, ils purent maintenir les couvents tandis que la logique du Patronage royal commença à fonctionner dans les territoires conquis. Lorsque les conquistadors voulurent imposer la logique d'exploitation qu'ils souhaitaient, la dynamique commença à présenter de nouvelles composantes.

³³⁵ Le Frère mineur Francisco Vázquez, au moment de décrire ce processus, fit appel à une logique d'explication dans laquelle les Franciscains étaient les « compagnons » des conquistadors et donnèrent pour la première fois le message évangélique auprès des Autochtones (Vázquez, Vol I, 1937, p. 21-23). Dans ce cas, il évitait de décrire les conquistadors d'une façon négative, même si les Frères mineurs n'étaient pas nécessairement d'accord avec l'appel de l'action militaire afin de contrôler les Autochtones.

En effet, la relation avec les conquistadors était assez épineuse et, dans les premières décennies de la conquête de l'Amérique centrale, les religieux virent les campagnes militaires comme nécessaires, mais également avec une sorte de soupçon. En effet, les divers endroits où l'*encomienda* chercha à s'établir présentaient un panorama difficile pour les missionnaires, car les *encomenderos* tentèrent constamment d'encadrer la logique d'exploitation, tout en souhaitant une autonomie considérable de la part des autorités, aussi bien politiques qu'ecclésiastiques.

En raison du renforcement du pouvoir colonial, les *encomenderos* devaient trouver des mécanismes pour éviter d'être détachés de l'établissement du réseau du pouvoir colonial dans l'isthme centraméricain. Dans ces circonstances historiques, les religieux de cette époque, principalement des membres des ordres religieux mendiants, firent face au défi de s'inscrire dans une logique sociopolitique dont l'objectif était d'encadrer le travail des Autochtones vers le système colonial. À partir de ce processus en marche, les missionnaires devaient établir leurs liens afin de mettre en place le projet évangélisateur. De cette manière, dans le cas du nord de l'isthme centraméricain, principalement dans les hauts plateaux du Guatemala, les religieux purent, de façon relativement rapide, fonder des congrégations. La présence des *encomenderos* diminua significativement autour des congrégations, surtout au début des années 1550, sans la présence, du moins formelle, de résidents espagnols (Green, 1988, p. 27-28).

Bartolomé de Las Casas exerçait déjà une grande influence à ce moment-là. De plus, il était très actif et cherchait des possibilités de mettre en œuvre l'évangélisation en Amérique centrale. Las Casas et les Dominicains, dans un contexte où les Franciscains avaient eu des difficultés à s'établir au Nicaragua, au cours des années 1530, cherchèrent à s'installer dans cette province³³⁶. Pour lui et son entourage dominicain,

³³⁶ Le premier évêque du Nicaragua était le Dominicain Diego Álvarez de Osorio (1485-1536). Il exerça l'évêché entre 1527 et 1531 avec la permission du roi espagnol, même si le diocèse fut érigé en 1534. Il

l'idée d'installer les Autochtones dans des congrégations était vue avec des soupçons si l'action armée était encore considérée comme la seule manière d'insérer les peuples autochtones dans le système colonial. À la suite de l'arrivée de Rodrigo de Contreras y de la Hoz au Nicaragua, comme gouverneur en 1535, sa relation avec les Dominicains se crispa.

De Las Casas resta dans le gouvernorat du Nicaragua entre 1535 et 1536. Il s'opposa ouvertement à la campagne de conquête que le gouverneur Rodrigo de Contreras était en train de mettre en place. Le Frère prêcheur, contrairement au projet de conquête de Contreras par la voie armée, préconisait plutôt l'établissement d'un projet missionnaire sans faire appel directement à la guerre juste³³⁷, comme c'était le cas au Nicaragua depuis le gouvernorat de Pedrarias Dávila³³⁸.

Les frictions entre Las Casas et Contreras nuisaient considérablement à ce dernier, qui essayait de renforcer son autorité au Nicaragua. Parmi les actions de Contreras, il poursuivit l'action armée contre les peuples autochtones qui maintenaient une résistance à la conquête. Ainsi, à cause de l'hostilité du gouverneur et de ses alliés, Las Casas dut partir du Nicaragua, accompagné des Frères prêcheurs Luis Cáncer (1500-1549) et Pedro de Angulo (?-1561) (de Vos, 1980, p. 65). Cependant, en dépit de l'aversion subie, les Dominicains essayèrent de se maintenir dans cette province. Ils y

ne fut jamais consacré comme évêque. Il fut très proche de Bartolomé de Las Casas et défia aussi la politique de conquête que Pedrarias Dávila et son beau-fils Rodrigo de Contreras y de la Hoz (1502-1558) voulaient développer dans la province du Nicaragua (Ayón, 1882, p. 200-2001).

³³⁷ Las Casas put obtenir une *real cédula*, émise le 7 juillet 1536, stipulant la suspension, pendant deux ans, de faire la guerre contre les « Indiens », tandis qu'il réussit à réduire les peuples autochtones (Vega Bolaños, T. III, 1954, p. 446-448). Cela provoqua l'aversion du gouverneur Contreras et de ses alliés.

³³⁸ Concernant la vision de Bartolomé de Las Casas à l'égard de l'expérience de Pedrarias Dávila au Nicaragua, autour de la mise en place de l'exploitation des autochtones, voir Las Casas, 1995 [1552], p. 112-115.

envoyèrent même une nouvelle expédition missionnaire avec six religieux, en 1543 (AGI, GUATEMALA, No. 401, 23 août 1543, f. 107-110).

Toutefois, les Dominicains entretenaient une relation plutôt paradoxale avec les autorités coloniales et les conquistadors. Le diocèse du Nicaragua, dont le siège était à León, fut érigé en 1531 et confirmé par le pape Paul III en 1534 (AGCA, A1, Leg. 4622, novembre 1534, f. 156). Son établissement se développa tandis que les Espagnols essayèrent de contrôler le territoire, notamment la région Pacifique du Nicoya et du Nicaragua. En plus, les juridictions n'étaient pas encore définies au début des années 1540. La province du Costa Rica appartenait encore à la juridiction du Panamá, mais le roi Philippe II prit la décision de l'insérer dans celle du Nicaragua, sur le plan ecclésiastique, en 1545 (Velázquez Bonilla, 2004, p. 249-251). À partir de ce moment-là, les deux gouvernorats entrèrent dans une dynamique où les expéditions missionnaires et la mise en place des institutions ecclésiastiques seraient définies partant des intérêts politico-religieux issus du diocèse établi à León.

Par ailleurs, la présence des religieux dans la région intérieure du Costa Rica était presque inexistante. En 1563, avant l'arrivée formelle des Franciscains dans la province du Costa Rica, seulement deux religieux pratiquaient la conversion des Autochtones : le Frère mineur exclaustre Juan de Estrada Rávago (1500- ca. années 1570) et le Frère prémontré Martín de Bonilla (1518- ?). En 1560, le premier adressa une lettre au roi d'Espagne pour avoir la permission d'accompagner Juan de Cavallón (1524-1565) dans son expédition au Costa Rica, après avoir servi comme prêtre dans quelques paroisses du Guatemala et du Honduras (AGI, GUATEMALA, No. 168, 30 janvier 1560, f. sans numérotation). Le second accompagna le conquistador Juan Vázquez de Coronado à l'expédition de conquête du Costa Rica en 1562 (Alvarado Quesada, 1996, p. 55) (Fernández Guardia, 2008, p. 39-40). Selon Estrada Rávago, dans sa relation écrite au roi Philippe II, en 1572, l'évêque du Guatemala Francisco Marroquín insistait

pour accompagner Juan Vázquez de Coronado dans son expédition au Costa Rica (Fernández Bonilla T. III, 1883, p. 5). Dans ces circonstances, la nomination du Dominicain Antonio de Valdivieso (1495-1550), disciple de Las Casas, comme évêque du Nicaragua en 1544, fit en sorte que la situation des Frères prêcheurs se compliqua, particulièrement avec la famille de Rodrigo de Contreras. Valdivieso fut assassiné par ses opposants en 1550 et cela créa un environnement, à court terme, difficile pour les entreprises missionnaires des Dominicains³³⁹.

Même s'ils voulaient rester encore au Nicaragua, à partir des années 1550, les Dominicains commencèrent à centrer leur travail missionnaire sur le nord de l'isthme centraméricain³⁴⁰, avec Bartolomé de La Casas, évêque du Chiapas et acteur clé des Dominicains, qui avait une influence directe sur les Frères prêcheurs résidant au Guatemala. Les Dominicains continuèrent à organiser des expéditions missionnaires avec la prétention de s'installer partout en l'Amérique centrale. La dernière expédition où ils essayèrent de renforcer leur présence au Nicaragua fut celle de 1561 (Ciudad Suárez, 1996, p. 44-46). Désormais, leurs expéditions se concentrèrent sur le nord de l'isthme.

L'évêque du Guatemala, Francisco Marroquín (1499-1563), qui avait été nommé en 1533, montra un intérêt dans l'œuvre missionnaire de Las Casas et des Dominicains, en essayant de trouver une autre manière de tenter l'évangélisation sans faire appel exclusivement à la guerre juste. Il faut aussi ajouter à cette attitude envers cette sorte de projet évangélisteur ce que le Franciscain Juan de Zumárraga (1468-1548), comme

³³⁹ Pour mieux comprendre la chronologie, les circonstances et la réaction des autorités coloniales pour le meurtre de l'évêque Antonio de Valdivieso, voir Guido Martínez, 2006, p. 185-192.

³⁴⁰ Les Dominicains continuèrent à organiser des expéditions missionnaires avec la prétention de s'installer partout dans l'Amérique centrale. La dernière expédition où ils essayèrent de renforcer leur présence au Nicaragua fut celle de 1561 (Ciudad Suárez, 1996, p. 44-46). Désormais, les expéditions se centrèrent sur le nord de l'isthme.

évêque de Mexico entre 1533 et 1547, essayait de faire en Nouvelle-Espagne (Bertrand, 1987, p. 68). Ils décidèrent de faire cela parce qu'ils pouvaient trouver d'autres manières de soutenir les missions avec une moindre interférence des *encomenderos*, visant ainsi à fonder des « réductions » comme premier pas pour introduire les « Indiens » à la vie chrétienne (Cabezas, 1974, p. 10-12)³⁴¹. Suivant particulièrement Las Casas, ce dernier affirmait la nécessité de faire une nette différence entre les fins et les moyens pour accomplir l'évangélisation. Cette différence devait être claire, afin d'éviter, selon Las Casas, d'accepter n'importe quel outil, matériel ou idéologique, pour mener les Autochtones à la « vraie religion ». En revanche, il fallait trouver un parcours permettant aux peuples autochtones d'arriver au salut (Saint-Lu, 1964, p. 48-49). De cette manière, quand les Dominicains prirent la province du Chiapas comme leur centre d'action, ils tentèrent de mieux organiser la tâche évangélisatrice dans le Royaume du Guatemala³⁴².

Dans ces circonstances historiques, les Franciscains tentèrent d'entrer, à partir de divers fronts géographiques et sociopolitiques, dans l'isthme afin d'entreprendre l'évangélisation. Il était clair qu'à la fin des années 1530 et au début des années 1540, la couronne aussi bien que les autorités ecclésiastiques, en dépit de la dynamique

³⁴¹ Las Casas développa cette conception du processus d'évangélisation au cours des années 1530 et mise en œuvre pour la première fois en Amérique centrale, avec un certain succès, à partir du 1538 au Verapaz – au nord de l'actuel territoire du Guatemala –, quand il chercha à éviter l'action militaire comme le premier pas pour la conquête de cette région.

³⁴² Pour mieux comprendre la dynamique des Dominicains au Nicaragua, leur sortie de ce gouvernorat et leur décision de centrer la tâche évangélisatrice au nord de l'isthme à la fin du XVI^e siècle, nous recommandons Bancroft, 1883, p. 168-172; Ciudad Suárez, 1996, chapitre I; Clayton, 2011, p. 115-127. Ils cherchèrent aussi à devenir autonomes de la province dominicaine de *Santiago Apóstol*, en Nouvelle-Espagne, fondée en 1532, cette dernière avait cherché aussi l'indépendance de la province de Santa Cruz à l'Hispaniola, fondée en 1530 (Fernández Rodríguez, 1994, p. 151-156). La province dominicaine de *San Vicente Ferrer* – y compris les provinces coloniales du Guatemala, du Honduras, et du Chiapas – fut finalement fondée en 1551. Tous les Dominicains en Amérique, à cette époque, appartenaient au courant Observant, mais, selon Fernández Rodríguez, ce qu'ils cherchaient, c'était d'avoir une autonomie pour s'organiser dans les nouveaux territoires où les Espagnols arrivaient dans le continent.

conflictuelle avec les *conquistadors-encomenderos*, cherchaient à mieux définir la manière dont les missionnaires pourraient mettre en pratique la tâche évangélisatrice.

Pour sa part, l'ordre de Notre-Dame de la Merci, ne développa pas un projet missionnaire aussi ambitieux que ceux des Dominicains et des Franciscains, du moins au cours du XVI^e siècle. Pourtant, cet ordre se centra, notamment, sur la tâche évangélisatrice dans les *pueblos de indios* déjà établis dans les environs de la ville de *Santiago de los Caballeros* et vers la partie occidentale du Guatemala. Les Mercédaires arrivèrent au Guatemala dans la deuxième moitié des années 1530. Ils s'établirent finalement dans la ville de *Santiago de los Caballeros* au cours des années 1540-1550 (León Cázares, 2004, p. 51-63).

La province de la *Redención de Cautivos de la Presentación de Guatemala* fut finalement fondée en 1561, comprenant à ce moment-là 60 religieux, surtout dans les provinces du Guatemala et du Chiapas. Toutefois, en raison du renforcement des Dominicains dans cette province, les Mercédaires en sortirent puis y revinrent dans le dernier tiers du XVII^e siècle (León Cázares, 1991, p. 39-40). De plus, les Mercédaires développèrent, pendant le XVII^e siècle, leur réseau de couvents, notamment vers l'ouest du Honduras et le nord-ouest du Nicaragua. Le nombre le plus élevé de Mercédaires dans le Royaume du Guatemala, au cours des XVI^e et XVII^e siècles, fut de 183, en 1683. En 1696, ils avaient 29 couvents, jouant leur rôle d'administrateurs d'âmes d'abord chez les Espagnols, puis chez les « Indiens » évangélisés et, un peu plus tard, chez les Autochtones qu'ils essayèrent d'évangéliser (Borges Morán, 1992, p. 25-29). Selon Nancy Johnson Black, la présence des Mercédaires dans le processus de l'évangélisation en Amérique centrale est beaucoup plus importante que celle qui lui est attribuée dans la littérature concernant cette évangélisation (Black, 1995, p. 59-61), même si l'organisation des missions de cet ordre fut moindre que celles des Dominicains et des Franciscains.

Un autre élément encouragea amplement l'établissement des entreprises missionnaires. Le diocèse du Guatemala, dont les territoires du Guatemala, du Chiapas et du Comayagua faisaient initialement partie de sa juridiction, fut fondé en 1534. En raison de la nécessité de mieux définir les juridictions des autorités ecclésiastiques, les diocèses du Chiapas et de Comayagua furent fondés pendant les années 1540, respectivement en 1539 et en 1543 (Ruz, T. I, 2002, p. 22)³⁴³. Ainsi, le diocèse du Guatemala eut la particularité de devenir un espace du pouvoir essentiel dans la dynamique sociopolitique de l'Audience. En plus, l'évêché du Guatemala fut le plus riche du Royaume, car il recevait les dîmes en fonction des activités économiques les plus productives de l'isthme, notamment l'extraction de l'indigo et du cacao (Velázquez Bonilla, 2004, p. 255), et en même temps sa juridiction présentait une grande concentration de peuplements des Autochtones à partir desquels s'installèrent les *pueblos de indios*. Ce pouvoir politique et économique fit que les évêques du Guatemala furent des acteurs clés de l'encouragement de l'évangélisation partout dans le Royaume.

Francisco Marroquín, le premier évêque du Guatemala eut une grande incidence sur le développement du projet missionnaire dans le diocèse du Guatemala jusqu'à son décès. Depuis son arrivée au Guatemala en 1530³⁴⁴, alors qu'il voulait bien établir les prérogatives épiscopales, tâche difficile à entreprendre dans ces circonstances de luttes entre la couronne et les *conquistadors-encomenderos*, Marroquín chercha à

³⁴³ Il faut rappeler qu'entre 1556 et 1608, l'évêché de la Verapaz exista. Après avoir été supprimé, le territoire fit désormais partie de l'évêché du Guatemala. Les Dominicains furent ceux qui eurent une plus grande présence dans la région de la Verapaz.

³⁴⁴ Il accompagna le conquistador Pedro de Alvarado dans son expédition de 1530 au Guatemala, après l'avoir rencontré en Nouvelle-Espagne l'année précédente. Il fut nommé vicaire de la région récemment conquise du Guatemala. Après le refus du Dominicain Domingo de Betanzos (1480-1549) et du Frère mineur Francisco Jiménez d'être nommés évêque du Guatemala, Marroquín fut proposé pour ce poste en 1533. Il l'accepta et entra en fonction en 1534. Concernant les premières années de Marroquín dans le Nouveau Monde, avant sa nomination comme évêque du Guatemala, voir Sáenz de Santamaría, 1964, p. 14-21.

entreprendre plus agressivement le projet évangéliste en demandant la présence de missionnaires dans le cadre de la mise en place des institutions coloniales séculières. C'est pourquoi, entre les années 1537-1540, il demanda l'envoi de religieux aussi bien pour commencer l'évangélisation des Autochtones déjà « pacifiés », que pour s'immerger dans les territoires qui étaient en train d'être conquis et mettre en place les entreprises missionnaires.

Ces entreprises missionnaires furent désignées de plus en plus comme un processus de « réductions », et Marroquín³⁴⁵ utilisait le terme constamment, déjà observé dans les écrits au début des années 1550 (Barrios, 1996, p. 20-21). Pendant ces premières années-là, il organisa des visites pastorales au Honduras et dans la région de la Verapaz pour mieux connaître ce que les Dominicains faisaient concernant les réductions (Ruz, T. I, 2002, p. 114-115). Marroquín avait compris que la posture de Las Casas, depuis les années 1530, servait amplement pour la mise en place de la réduction des Autochtones (Bertrand, 1987, p. 72). Toutefois, dans le déploiement des entreprises missionnaires, Marroquín n'excluait pas l'intervention des *encomenderos*, même s'il avait une relation difficile avec eux, en raison de la manière dont ces derniers traitaient les « Indiens ». En effet, cette attitude de coopération avec les *encomenderos* pouvait se justifier compte tenu de la volonté des autorités politiques et ecclésiastiques d'établir d'abord un contrôle sur les Autochtones afin d'entamer l'endoctrinement sous la tutelle des religieux (Cabezas, 1974, p. 29-33). Ainsi, les Dominicains et les Franciscains se consacrèrent à cette tâche, même sans avoir toujours l'appui ou la permission des institutions séculières pour le faire, en défiant même le Patronage royal

³⁴⁵ Nous pouvons affirmer, à partir d'informations historiques indirectes, que l'évêque Marroquín commença à organiser des visites pastorales au cours des années 1550 pour se tenir au courant des conditions des fidèles. Leurs conditions de réalisation étaient vraiment difficiles, compte tenu du peu de connaissances de la topographie du territoire. En 1557, par exemple, on sait qu'il organisa une visite pastorale dans la région occidentale du Guatemala. Il existe le rapport de sa visite du peuplement de Soloma, situé au nord-ouest du Guatemala (Ruz, T. I, 2002, p. 155), accompagné par le Franciscain Cristóbal Aguilar, chargé de l'évangélisation des Autochtones.

qui s’y établissait³⁴⁶. De même, les Frères prêcheurs et les Frères mineurs essayèrent d’établir une frontière administrative plus claire avec les *encomenderos* afin de faire une espèce d’isolement des Autochtones pour mettre en œuvre l’évangélisation, faisant appel aussi au Patronage royal. De cette manière, les deux ordres entrèrent en conflit en cherchant la prédominance dans différentes régions où ils entreprirent les missions.

Les Dominicains avaient au Guatemala une première expérience de ce processus dans la Verapaz, particulièrement à Rabinal – aujourd’hui dans le département de la Baja Verapaz – où ils essayèrent d’installer la réduction des Autochtones. Selon Michel Bertrand, les Frères prêcheurs, même l’évêque Marroquín, virent que le soutien du pouvoir politique était nécessaire, et cela peut expliquer que les Autochtones qui demeurèrent finalement à Rabinal renforcèrent la volonté de Marroquín de continuer à encourager cette sorte de réductions pour établir le processus de l’évangélisation, mais accompagnée de l’action du pouvoir politique (Bertrand, 1987, p. 71-72). À cause du rôle joué par Las Casas, dans ce contexte, Marroquín entretint une relation très proche avec lui³⁴⁷: ils eurent un contact régulier dès le moment où le Dominicain arriva sur le territoire guatémaltèque, pour entamer à sa manière l’évangélisation des Autochtones, après sa sortie du Nicaragua.

Toutefois, à partir de 1545, les deux religieux commencèrent à avoir des frictions considérables autour des limites que Las Casas voulait imposer au système d’*encomiendas*, posture soutenue à partir des Lois nouvelles émises en 1542, dont il était un partisan résolu. Même s’ils s’accordèrent sur la manière dont les Lois nouvelles

³⁴⁶ Pour voir cette conflictualité, entre 1540 et 1550, notamment aux yeux des Dominicains qui se plongèrent dans l’évangélisation de la *Verapaz* et de la région de la *Selva Lacandona* – située au sud-ouest du Chiapas –, nous recommandons de Vos, 1980, p. 68-80.

³⁴⁷ Le Franciscain Motolinía, par contre, eut toujours une relation plus conflictuelle avec Las Casas, notamment, à partir de la mise en place des Lois nouvelles en Nouvelle-Espagne. Motolinía était peu disposé à supporter sans réserve les Lois nouvelles. Pour mieux comprendre les conflits entre Motolinía et Las Casas, voir Pérez Fernández, 1989.

devaient être implémentées, à partir de la médiation de Francisco Tello de Sandoval (?-1580),³⁴⁸ les *encomenderos* du Royaume du Guatemala évitèrent finalement que l'*encomienda* soit éliminée comme base du système colonial.

En dépit de cette impossibilité d'éliminer le système d'*encomiendas*, en tant que « condition nécessaire », selon Las Casas, pour entreprendre l'évangélisation, les projets missionnaires des Dominicains et des Franciscains ne firent que s'étendre dans tout le royaume du Guatemala à mesure que l'implication de Francisco Marroquín devenait plus directe à cet égard. Ce dernier conserva même cette attitude au cours de son épiscopat³⁴⁹. En effet, les expéditions missionnaires vers le Guatemala s'intensifièrent à partir des années 1540. Ainsi, les missions entrèrent dans une dynamique beaucoup plus tendue, car la concurrence entre les ordres religieux impliqués commença à se déployer au centre même des affaires politico-ecclésiastiques. Celles-ci voyaient alors la « géographie missionnaire » à partir des conditions juridico-politiques dans l'isthme centraméricain, compte tenu de l'objectif de bien établir les juridictions des institutions séculières et ecclésiastiques.

En ce sens, ajoutée à la fondation de couvents, la logique des réductions pour l'installation de congrégations ultérieurement nommées doctrines, poussa les ordres religieux chargés de l'évangélisation à relever un défi majeur, celui de l'établissement de leur organisation sur le terrain, en considérant leur soutien matériel et la tâche de

³⁴⁸ Ecclésiastique nommé comme visiteur de la Nouvelle-Espagne, en fonction entre 1544 et 1547. Il fut membre du Conseil des Indes en 1543 et en 1565-1567. Il fut aussi inquisiteur général de Tolède et l'évêque d'Osma (1567-1578) et de Plascencia (1578-1580). Il avait comme but, au moment d'arriver en Nouvelle-Espagne, de mener à bien l'application des Lois nouvelles dans cette vice-royauté. Concernant sa tâche de mettre en œuvre les Lois nouvelles et la dynamique complexe à laquelle il fit face à cet égard, y compris le conflit entre Marroquín et Las Casas, voir Salinero, 2013, p. 71-86.

³⁴⁹ Il avait été nommé comme « protecteur des Indiens » en 1539 (AGI, GUATEMALA, No. 399, 7 juin 1539, f. 55). Ce titre, après avoir été obtenu par Las Casas, fut donné à d'autres membres de la hiérarchie ecclésiastique en Amérique.

l'encadrement des Autochtones dans les rituels et la doctrine chrétiens. Les Frères prêcheurs concentrèrent considérablement ces expéditions vers la Verapaz et le Chiapas, en essayant de trouver une légitimité de leur pouvoir spirituel devant les Autochtones, mais à partir d'une reconnaissance simultanée des autorités séculières et ecclésiastiques. Las Casas, par exemple, fit que le cacique de Rabinal, nommé Juan, l'accompagna à la capitale du Royaume pour reconnaître l'autorité de l'évêque Francisco Marroquín et de l'*adelantado*³⁵⁰ Pedro de Alvarado (Webre, 1994, p. 167-168).

Par ailleurs, au moment où les Frères mineurs s'établirent de manière permanente dans l'isthme, d'abord dans la région nord au cours des premières années de l'épiscopat de Francisco Marroquín, le réseau missionnaire franciscain s'étendait graduellement. Les Franciscains allaient s'impliquer fortement dans la dynamique sociopolitique au Guatemala, tandis que les *encomenderos* et les institutions politiques naissantes vivaient des confrontations issues de la nature du contrôle que les deux essayaient d'implanter envers les Autochtones. Pour cette raison, au moment de penser installer l'ordre, les Frères mineurs cherchèrent la manière d'engager le pouvoir temporel avec eux dans l'accomplissement de l'évangélisation. Ainsi, l'établissement des provinces devint le prochain pas à faire pour les *Minores*.

³⁵⁰ Dignitaire espagnol qui réalisait une entreprise publique avec mandat de service sous dessein royal. C'était une manière courante de chercher la faveur des rois pour entreprendre des expéditions de conquête au cours du bas Moyen-Âge. À partir de cela, les *adelantados* recevaient des compétences politico-juridiques. Celui-ci fut utilisé pendant le XVI^e siècle au cours de la conquête de l'Amérique. Dans ce dernier territoire, il fut donné aux membres de la petite noblesse.

4.3 Des missions pour découvrir vers les missions pour s'installer : l'établissement des provinces franciscaines dans le Royaume du Guatemala

La période de l'épiscopat de Francisco Marroquín peut être considérée comme un tournant dans la dynamique missionnaire déployée par les Espagnols dans l'audience du Guatemala. En effet, à côté de l'ouvrage évangélisateur développé par Bartolomé de Las Casas, Marroquín devint un acteur clé dans la mise en place de la tâche missionnaire. Les années 1540 présentaient divers phénomènes parallèles dans l'isthme centraméricain dont l'objectif central, pour les autorités séculières et ecclésiastiques, était d'accomplir l'insertion des Autochtones dans des nouveaux cadres sociopolitique et spirituel. En ce sens, quand les Franciscains furent appelés par l'évêque Marroquín, aux côtés des autres ordres religieux, pour continuer, avec plus d'assiduité, la conversion des Autochtones, la formation de l'espace sociopolitique n'était encore qu'en gestation.

Une autre donnée essentielle de ce contexte est que les Frères mineurs étaient dans un processus d'expansion de leur hiérarchie en raison de la tâche missionnaire, ce qui eut pour conséquence leur arrivée dans différents endroits du continent américain. En outre, la papauté s'ingérait dans ce contexte d'évangélisation en vue de donner une ligne directrice plus claire à l'établissement des institutions ecclésiastiques et de la tâche missionnaire, même en fonctionnant sous les conditions imposées par le Patronage royal.

Le projet d'accomplir la « réduction » des Autochtones n'était pas d'intérêt exclusivement pour les institutions ecclésiastiques. En fait, les pouvoirs temporel et spirituel cherchèrent de toute façon un « établissement géographique » permanent des peuples autochtones afin qu'ils soient encadrés dans le centre de la reproduction du

système colonial naissant. Ainsi, la demande de missionnaires imprégnait aussi les intentions du pouvoir temporel pour trouver la manière dont les Autochtones devaient être intégrés dans le nouvel ordre des choses que les Espagnols voulaient installer. Depuis la période d'Alonso de Maldonado³⁵¹, comme gouverneur par intérim du Guatemala (1536-1539), il était manifeste que le pouvoir temporel voulait demander l'arrivée de religieux pour étendre la tâche évangélisatrice. Cette posture se renforça au cours du deuxième mandat de Maldonado comme gouverneur du Guatemala (1542-1548) et s'établit fortement pendant la présidence de l'Audience du Guatemala d'Alonso López de Cerrato (1490-1555), entre 1548 et 1555 (Cabezas, 1974, p. 38)³⁵².

López de Cerrato déménagea finalement l'Audience de Los Confines vers la ville de Santiago de los Caballeros en 1549, sous l'influence de l'évêque Francisco Marroquín, car c'est là qu'avait été établi le siège de l'épiscopat du Guatemala (Vallejo García-Hevio, 2005, p. 466). Nous pouvons voir clairement que le rôle joué par l'évêque Marroquín, sur le plan politico-religieux, devint fondamental au moment de définir le centre du pouvoir temporel, à la recherche d'une stabilité sociopolitique, ce que lui conféra l'installation de son autorité à côté du pouvoir spirituel.

³⁵¹ Il avait été membre de l'Audience de Mexico entre 1531 et 1535. Il faut signaler que Maldonado et Marroquín, en cherchant à consolider leur position au détriment du conquistador Pedro de Alvarado, purent établir un processus de *tasaciones de tributos* (taxations de tributs), entre 1536 et 1541, pour mieux définir la capacité des Autochtones à payer les tributs imposés par la couronne. Ainsi, Marroquín avait une estimation de la quantité de personnes et de leur lieu de résidence qui lui donna un aperçu général de la quantité de religieux dont ils avaient besoin pour entreprendre l'évangélisation. Concernant la sorte d'information contenue dans les *tasaciones de tributos* faites par Alvarado et Marroquín, nous recommandons Kramer, Lovell y Lutz, 1986, p. 357-364.

³⁵² Alonso López de Cerrato entretint une relation très proche avec Bartolomé de Las Casas. Il avait été gouverneur de Santo Domingo, à l'Hispaniola, entre 1543 et 1547. Sa tâche, aussi bien à Santo Domingo qu'au Guatemala, fut de mettre en vigueur les Lois nouvelles, ayant pour conséquence une hostilité des Espagnols vers lui. Dans le *Memorial de Sololá*, il fut décrit comme défenseur des Autochtones (Recinos, 1988 [1950], p. 113).

Dans ces circonstances, la demande de religieux, émanant de l'évêque Francisco Marroquín, avait pour but d'ancrer la logique institutionnelle des ordres religieux, notamment mendiants, pour développer le projet évangéliste dans son diocèse. Ainsi, à la suite de sa demande de missionnaires aux ordres religieux et à la couronne, le Conseil des Indes demanda formellement aux Frères mineurs des provinces espagnoles l'envoi de missionnaires vers l'évêché du Guatemala pour déployer immédiatement la tâche évangéliste (AGI, GUATEMALA, No. 393, L. 2, 10 janvier 1539, f. 51v-52v). Pour cette première mission, sous l'aile de Marroquín (Bancroft, Vol. II, 1883, p. 345), furent choisis six Frères mineurs de la province franciscaine de Santiago, qui arrivèrent en novembre 1540 (De Fuentes Guzmán, 1882 [ca. 1690], p. 147)³⁵³.

L'évêque du Guatemala voulait d'abord cimenter la présence des ordres religieux, sur le plan institutionnel, afin de fonder solidement le projet évangéliste. C'est pourquoi il insista pour que les ordres religieux fondent des couvents. En outre, l'évêque Marroquín insistait constamment sur la nécessité d'envoyer plus de missionnaires dans tout l'isthme centraméricain, autant auprès des ordres religieux que du Conseil des Indes. Toutefois, l'élan initial de Marroquín présentait des limites considérables, car le nombre de missionnaires envoyés était loin de la quantité nécessaire pour entreprendre cette tâche.

C'est pourquoi le Frère mineur laïc Francisco de Valderas fut envoyé en Espagne, en 1543, afin de recruter plus de missionnaires pour l'Audience du Guatemala. Dans ces circonstances, l'évêque Francisco Marroquín était le personnage le plus intéressé et le

³⁵³ Les six Frères mineurs choisis furent Alonso de Casaseca, Diego Ordóñez, Gonzalo Méndez, Francisco de Bustillo, Diego de Alva et le frère laïc Francisco de Valderas. Casaseca était le commissaire, mais il mourut à Tepeaca – ville située au sud de Puebla – avant d'arriver au Guatemala. Ils arrivèrent d'abord en Nouvelle-Espagne avant d'entreprendre les missions vers l'isthme centraméricain.

plus persistant. Alors que le Frère mineur laïc Valderas chercha activement à obtenir la permission de l'ordre pour recruter des missionnaires, Francisco Marroquín envoya simultanément des lettres au roi Charles I^{er} pour justifier la nécessité de religieux dans le Royaume du Guatemala. Pour convaincre le roi et le Conseil des Indes, l'évêque Marroquín faisait une description vraiment positive de la nature de la tâche évangélisatrice qu'ils étaient en train de mettre en place en Amérique et, en même temps, de Valderas comme un fidèle défenseur de cette entreprise, car :

[...] [Francisco de Valderas es un] *buen religioso* [que] *va a besar los pies de vuestra magestad y a suplicar por reverencia de dios ande proveher de religiosos para esta provincia siquiera dos dozenas dellos humilmente suplico a vuestra magestad lo favorezca y lo mande favorecer con su general y sus comissarios y provinciales y con toda brevedad q[ue] para el hambre q[ue] aca ay no se sufre tanta dilación a vuestra magestad encargo la consciencia sobre este articulo asi conviene hablar.*³⁵⁴ (AGI, GUATEMALA, No. 156, 20 février 1543, f. sans numérotation).

Même si la visée initiale était de recruter au moins vingt missionnaires, on en choisit finalement douze au total pour envoyer au Royaume du Guatemala. Ils faisaient partie de la province de Santiago. Toutefois, presque aucun d'entre eux ne put se rendre à la destination finale. En ce sens, les Franciscains se montraient anxieux devant les difficultés liées aux conditions de voyage auxquelles ils devaient faire face pour s'établir au Guatemala, même si l'appui de l'évêque Marroquín était tout à fait clair (Pérez Fernández, 1989, p. 43) (Abad, 1992, p. 47-48) (Mendieta, 2019 [ca. 1597] p. 378-379).

³⁵⁴ Traduction libre : « [...] [Francisco de Valderas est un] bon religieux [qui] va embrasser les pieds de votre Majesté et implorer par révérence de Dieu de pourvoir des religieux pour cette province au moins deux douzaines d'entre eux [;] j'implore humblement à votre Majesté de le faire avec le [ministre] général et les commissaires et les provinciaux [de l'ordre] et très brièvement, et en considérant la faim qu'on trouve ici on ne souffre pas autant d'urgence, c'est pour cela qu'on demande à votre Majesté de prendre conscience de cette demande [et] il faut le dire comme ça. ».

Les Franciscains connurent des difficultés à établir les couvents et à commencer la construction de leurs maisons. C'est pourquoi ils demandèrent, en 1549, l'aide du président de l'audience Antonio López de Cerrato afin de terminer le couvent de Santiago de los Caballeros (AGCA, A1, Leg. 511, T. II, 7 août 1549, f. 120), considéré comme le plus important à ce moment-là. Au sein de cette dynamique de fondation des premiers couvents, les Franciscains cherchèrent à s'installer dans le Royaume du Guatemala pour pouvoir demander les prérogatives qui, sous le Patronage royal, devaient être données aux ordres religieux pour entreprendre l'évangélisation, comme il est expliqué dans le deuxième chapitre. En ce sens, les Franciscains étaient complètement conscients du besoin d'avoir un nombre croissant de missionnaires.

Ainsi, les Frères mineurs entreprirent les missions, sous les auspices de la couronne, entretenant en même temps une relation très proche avec l'évêque Marroquín et les présidents de l'audience. López de Cerrato, en tant que président de l'audience du Guatemala, fut un personnage assez impliqué dans l'élan du projet évangélisteur. Il voulait fortement que les ordres religieux s'établissent dans les peuplements. De plus, les Franciscains, ayant le support du pouvoir temporel, commencèrent à s'étendre vers d'autres régions de l'isthme centraméricain, partant du Guatemala vers le sud.

En outre, l'évêque Francisco Marroquín chercha à convaincre le Conseil des Indes de donner de plus grandes facilités pour les voyages des missionnaires. Ainsi, il fit appel constamment au roi, en invoquant le Patronage royal, afin que le Conseil des Indes fasse avancer tout ce qui touchait l'envoi de religieux dans le Royaume du Guatemala. En ce sens, afin de persuader les autorités en Espagne, l'évêque du Guatemala donna une description des conditions dans lesquelles la tâche évangélisteur était en train de se déployer dans son évêché, en recourant à une image très utilisée à cette époque. Il y avait un avancement significatif des pouvoirs temporel et spirituel pour établir les institutions de la couronne et la conversion des Autochtones; toutefois, le manque de

religieux ne permettait pas que l'avancée fût beaucoup plus considérable. Ainsi s'exprimait, dans une lettre rédigée au roi Charles I^{er}, en 1547, Francisco Marroquín à ce sujet :

*En lo tocante a esta governacion [de Guatemala] ella esta buena en lo temporal y en lo espiritual. Se trabaja todo lo posible por los religiosos de San Francisco y de Santo Domingo que lo hacen como siervos de dios, salvo que son pocos y esto no ay quien lo pueda remediar sino vuestra alteza. En el pueblo principal halle muy ruines los señores y principales bautizados y confirmados y de quien yo me fiava mas que de otros [...] es pobre gente y es menester andar siempre sobre ellos y para esto conviene abundancia de religiosos y sacerdotes.*³⁵⁵ (AGI, GUATEMALA, No. 156, septembre 1547, f. sans numérotation).

L'évêque Marroquín illustre dans sa lettre au roi un paysage assez complexe pour les Franciscains et les Dominicains, ayant à résoudre un problème spécifique : la conversion des Autochtones était un processus qui ne pouvait se borner qu'à la poursuite des baptêmes massifs, mais qui devrait intégrer la mise en place des rituels qui permettraient, à long terme, l'établissement de la société chrétienne. En même temps, Marroquín dut constamment faire face aux conflits entre les Franciscains et les Dominicains, liés principalement à la manière dont chaque ordre pouvait s'installer avec les peuples autochtones sous la juridiction de chacun. Le Conseil des Indes émit constamment des *reales cédulas* (chartes royales) pour que les ordres mendiants cherchent un point d'équilibre touchant l'administration de leurs circonscriptions, par exemple, celle de 1556, dans laquelle le Conseil les exhortait à éviter des problèmes qui affectaient l'évangélisation des Autochtones. Le problème sous-jacent était que les ordres voulaient fonder des couvents sans avoir une quantité suffisante de religieux,

³⁵⁵ Traduction libre : « Concernant ce gouvernement [du Guatemala,] il va bien dans les affaires temporelles et spirituelles. Les religieux de Saint François et de Saint Dominique font tout le travail en tant que serviteurs de Dieu, même s'ils sont peu nombreux et ce problème ne peut qu'être réparé par votre Altesse. J'ai retrouvé les seigneurs principaux baptisés et confirmés du village [des Autochtones] ayant une vie mesquine et ceux-ci étaient ceux en qui je pouvais avoir confiance plus qu'en d'autres [...] ils sont des gens misérables et il faut être vigilant envers eux et pour cela il convient d'avoir plus de religieux et de prêtres ».

mais en ayant la possibilité de recevoir le soutien matériel pour entreprendre l'évangélisation (AGCA, A1, Leg. 511, T. III, 22 janvier 1556, f. 216)³⁵⁶.

Par ailleurs, Marroquín adopta une attitude paternaliste envers les Autochtones au moment de les décrire comme *gente pobre* et, de plus, *es menester andar siempre sobre ellos*. Ainsi, il chercha à convaincre la couronne de la nécessité de déployer le projet évangéliste en parallèle à la progression des institutions du pouvoir temporel. C'est pourquoi l'installation de la logique des réductions, même si elle était déjà en fonction, fut renforcée avec la *cédula real* du 9 octobre 1549. Selon cette dernière, les autorités temporelles et spirituelles devaient entreprendre la réduction des Autochtones, mais sans faire appel nécessairement à la guerre afin d'atteindre cet objectif (Cabezas, 1974, p. 12-15), comme Las Casas l'avait proposé antérieurement.

Il y avait un autre élément à ce processus. En raison de l'envoi de plusieurs religieux pour la mise en place des réductions, le processus de « resédentarisation » de divers peuples favorisait le projet des autorités séculières d'insérer les « Indiens » dans le système colonial naissant. À partir des années 1550, les Autochtones réduits, par exemple, bien que leur conversion fût encore en gestation ou même présentât des résultats limités, avaient déjà leurs propres autorités, quand le système colonial fonda les *alcaldías* autochtones, en 1551 (Barrios, 1996, p. 24)³⁵⁷. De cette manière, au

³⁵⁶ Le conflit se produisait même à un niveau politico-symbolique. En 1576, par exemple, les Franciscains et les Dominicains étaient absorbés dans une querelle pour définir le lieu que chaque membre de l'ordre devait détenir pendant les actes publics (AGCA, A1, Leg. 1513, T. I, 11 mai 1576, f. 491). Chaque espace institutionnel donna lieu aux conflits en raison de la prépondérance politico-religieuse que les religieux voulaient maintenir dans le cadre temporel-spirituel qui soutenait les institutions coloniales en Amérique.

³⁵⁷ Horacio de Jesús Cabezas affirme que l'élection des maires autochtones commença à partir de 1559 (Cabezas, 1974, p. 18). En dépit de cette différence autour de la date, les deux auteurs s'accordent sur le fait que les Espagnols, à la fin des années 1540, comprirent que la réduction, comme chemin politico-religieux, était une voie viable pour établir leur contrôle des Autochtones, même si l'appel à la guerre juste devint le point de discordance entre eux.

moment d'organiser les peuples qui étaient sous l'aile des doctrines des religieux, les deux piliers du système colonial, c'est-à-dire les pouvoirs temporel et spirituel, ouvrirent un tout nouveau chapitre de l'insertion des peuples autochtones sous la domination espagnole en Amérique³⁵⁸.

Dans ces circonstances, les Franciscains étaient beaucoup plus conscients que la réduction, en tant que processus d'insertion aussi bien sociopolitique que religieuse des Autochtones, devait être entreprise plus vigoureusement. En effet, les réductions devenaient le premier pas afin d'accomplir systématiquement l'implantation des autochtones dans un endroit, géographiquement établi, pour que les religieux puissent commencer leur tâche évangélisatrice et, en fin de compte, civilisatrice. Or, le processus de réduction donna éventuellement aux Franciscains l'opportunité de faire avancer les premières institutions ecclésiastiques, c'est-à-dire les oratoires ou les paroisses en tant que semences de la logique religieuse chrétienne, mais aussi de chercher à établir, d'une manière plus résolue, la hiérarchie de l'ordre lui-même au Guatemala.

C'est pour cela qu'au cours des années 1550 et 1560, tandis que l'expansion coloniale était encore en plein essor, les Frères mineurs essayèrent de mieux préciser leurs endroits pour entreprendre l'endoctrinement, sous la logique du Patronage royal. Ainsi, ils cherchèrent à être plus agressifs concernant la mise en place de l'évangélisation dans l'isthme centraméricain, en encadrant à partir des réductions pour arriver à l'installation des doctrines, comme « pas naturel » de leur ouvrage missionnaire. La première « stratégie missionnaire » franciscaine en Amérique centrale, sous la logique du processus *réductions-doctrines*, se construisit suivant le parcours géographique que

³⁵⁸ À long terme, les *alcaldías* autochtones exercèrent quatre fonctions principales : l'administration civile et criminelle, l'approvisionnement des aliments pour le marché local, la construction et l'entretien de travaux publics et la représentation de la communauté sur le plan externe (Barrios, 1996, p. 98).

le pouvoir temporel avait emprunté jusqu'à ce moment-là, comme le montre ce tableau :

Tableau 1 Franciscains chargés de l'organisation des réductions dans l'audience du Guatemala, années 1550-1570

Frère mineur	Peuples à réduire
Fray Gonzalo	Zutuhiles*
Fray Alonso Bustillo	Tzololá+
Fray Diego de Alvaque	Autochtones de Totonicapán et de Quezaltenango (au Guatemala)
Fray Diego de Ordóñez	Autochtones de la Vallée du Guatemala
Fray Pedro Betanzos	Autochtones du Costa Rica

* Peuple maya quiché situé dans les hautes-terres du département de Sololá et dans les basses-terres du département de Suchitepéquez, au Guatemala.

+ Peuple maya cakchiquel situé sur le bord du lac Atitlán, au Guatemala.

Source : Cabezas, 1974, p. 37.

Ces Frères mineurs déployaient une logique missionnaire assez différente par rapport à celle des premières expériences d'évangélisation qu'ils avaient vécues. De plus, la dynamique avec le pouvoir temporel se développa d'une autre manière aussi, car la présence croissante de religieux produisit une relation presque immédiate entre les deux pouvoirs pour que le cadre politico-administratif de la couronne espagnole puisse affermir la prétention d'insérer les Autochtones au sein du système colonial.

Toutefois, en raison de la couverture de vastes zones de l'isthme centraméricain, la dynamique avec les institutions coloniales se développa simultanément à l'établissement des juridictions ecclésiastiques. En effet, les autorités ecclésiastiques, en considérant que s'étaient déjà fondés deux évêchés dans l'audience du Guatemala, essayèrent d'affermir le lien sociopolitique avec le pouvoir temporel, mais sans affaiblir l'autonomie relative que les doctrines, dont les religieux étaient chargés, voulaient maintenir.

L'évêque Marroquín insistait auprès du roi Philippe II, dans une lettre écrite en janvier 1563, sur la nécessité que les autorités de l'audience du Guatemala comprennent qu'il fallait établir d'une autre manière les relations avec les religieux. Ainsi, soulignait Marroquín, les missionnaires pourraient exercer leur œuvre évangélisatrice de façon appropriée. De plus, l'évêque mit en relief que, dans une perspective ecclésiastique, les religieux avaient une responsabilité non seulement sur le plan doctrinal, mais aussi concernant l'implémentation des sacrements après la conversion prétendue des Autochtones (AGI, GUATEMALA, No. 156, janvier 1563, f. sans numérotation), afin de les intégrer dans la *societas christiana*.

En ce sens, les Franciscains essayèrent d'entamer une espèce de « régionalisation » des entreprises missionnaires. Ainsi, ils cherchèrent à installer toute la hiérarchie de l'ordre en prenant en considération la manière dont le pouvoir temporel était en train de s'affermir partout dans l'isthme centraméricain. C'est pourquoi les Frères mineurs attachaient les missions à la logique de conquête et de colonisation que les autorités coloniales développaient à ce moment-là. Il existe deux espaces où ils développaient leurs entreprises. Le premier se trouvait là où la « pacification » des Autochtones était essentielle pour les Franciscains, du moins au moment de commencer leur périple missionnaire, dans la province du Costa Rica au début des années 1560. Le deuxième était là où les institutions coloniales s'étaient déjà établies, mais il existait une volonté de fonder plus de doctrines qui pourraient se renforcer avec le soutien matériel du pouvoir temporel, notamment les prérogatives données par le Patronage royal et les *encomenderos*.

Dans le cas de l'Audience du Guatemala, la région nord de l'isthme jouait un rôle central pour l'établissement des premières autorités des Frères mineurs. En effet, l'établissement des provinces franciscaines se produisait à partir de la dynamique du pouvoir colonial, les Caraïbes étant son premier espace missionnaire et, un peu plus

tard, la Nouvelle-Espagne³⁵⁹. Au cours des années 1540, les Franciscains avaient fondé sept couvents au Guatemala, dans des endroits où les autorités séculières étaient déjà établies :

Tableau 2 Couvents fondés dans l'évêché du Guatemala par les Franciscains, années 1540

	Couvent	Année
1	<i>La Limpia Concepción de Almolonga</i>	1540
2	<i>San Francisco de Guatemala*</i>	1541
3	<i>Santiago de Atitlán</i>	1544
4	<i>Asunción de Nuestra Señora de Tecpán-Atitlán</i>	1544
5	<i>San Juan Bautista de Comalapán</i>	1544
6	<i>San Miguel de Totonicapán</i>	1544
7	<i>Espíritu Santo de Quezaltenango</i>	1544

* Couvent situé dans la ville de Santiago de los Caballeros.
Source : Maliaño Téllez, 2016, p. 16.

Les couvents fondés au cours des années 1540 étaient situés dans la région occidentale du Guatemala. Les Franciscains voulaient établir rapidement des espaces à partir desquels ils pouvaient se plonger dans l'évangélisation et, de cette manière, regrouper des peuplements en considérant l'emplacement des couvents. Cela impliquait une délimitation plus précise des espaces géographiques assignés en raison de la concurrence qui régnait entre les ordres religieux chargés de l'évangélisation, particulièrement entre les Franciscains et les Dominicains, au cours des années 1540 et 1550. En effet, la volonté très claire des ordres mendiants de s'implanter solidement dans l'isthme centraméricain, pour entreprendre la conversion des Autochtones,

³⁵⁹ Il faut rappeler que les Franciscains arrivèrent aussi au Panamá au cours des années 1510. Pourtant, la fondation de custodies et de provinces dans l'isthme centraméricain se lia à la dynamique politico-religieuse venant de la Nouvelle-Espagne.

favorisa une dynamique conflictuelle entre eux. Tandis que les Dominicains cherchèrent à réarticuler les Autochtones dans de nouveaux peuplements, les Franciscains, plus circonspects, essayèrent de réorganiser les peuplements autochtones sans recourir nécessairement aux déplacements massifs (Lovell, 2005 [1985], p. 193).

Ces premiers couvents franciscains installés au Guatemala se maintinrent en raison de la possibilité de soutenir les religieux à partir de la réorganisation que ces derniers purent faire au sein des peuplements. Ainsi, le processus de la conversion entamé par les Frères mineurs s'affermi dans des endroits où les Autochtones avaient un contact permanent avec les religieux. De cette manière, les Franciscains essayèrent de trouver la manière de commencer leur périple géographique pour regrouper les Autochtones sous leur aile. Les *Minores* voulaient renforcer la tâche des couvents afin de commencer à fonder des peuplements qui entreraient dans l'« orbite franciscaine ». Francisco Vázquez, au moment de décrire l'ouvrage réalisé par les Frères mineurs au Guatemala au cours des années 1540 et 1550, souligne qu'ils cherchèrent à réduire les « Indiens », mais en même temps, ils prétendaient atteindre une autonomie géographique des autres ordres impliqués dans la tâche missionnaire, particulièrement des Dominicains (Vásquez T. I, 1937, p. 128-132).

Ainsi, la fondation de peuplements donna la possibilité de faire appel au contrôle de zones sans la concurrence des autres ordres religieux. En ce sens, les villages plus que les villes furent considérés comme des « espaces exclusifs » pour les ordres. C'est pourquoi ils commencèrent à fonder plusieurs peuplements. En 1555, par exemple, selon George Lovell citant van Oss, les peuplements fondés par les religieux au Guatemala étaient de 47 par les Dominicains, 37 par les Franciscains, 6 par les Mercédaires et 5 par le clergé séculier (Lovell, 2005 [1985], p. 191).

La logique de ces peuplements fondés par les religieux visait à créer le lien terrestre et spirituel avec les couvents, afin de continuer la réorganisation et l'évangélisation des Autochtones. Ainsi, les Franciscains essayèrent de les attacher aux couvents déjà installés à cette époque. Simultanément, ils cherchèrent à avancer géographiquement. De cette manière, ils entreprirent le contact avec d'autres peuples autochtones de la région nord de l'isthme, afin de commencer la tâche évangélisatrice. Nous pouvons voir cette dynamique, par exemple, au moment où la conquête militaire du Honduras se développa. Le territoire actuel du Honduras fut conquis lentement et les incursions militaires se poursuivirent au cours du XVI^e siècle et presque tout le XVII^e siècle. Le système d'*encomienda* s'installa à l'ouest du territoire où il y avait des mines, qui furent exploitées rapidement³⁶⁰. Même si la participation des Franciscains fut d'abord moindre jusqu'aux années 1560 dans la conquête de ce territoire, celle-ci progressa au cours des années 1570, à mesure que les conquistadors furent plus agressifs dans leur volonté de s'y établir. Ainsi, les Frères mineurs fondèrent leur premier couvent au Honduras, à Comayagua en 1574 et le suivant à Trujillo, en 1582 (García Añoveros, 1988, p. 57-58).

Dans le cas de la dynamique missionnaire franciscaine dans le sud de l'Amérique centrale, pendant les années 1540 et 1550, le paysage politico-religieux était assez différent. Même si le processus de la conquête était encore ouvert partout dans l'isthme, vers le sud, l'établissement d'institutions politiques et ecclésiastiques, s'était accompli particulièrement sur la côte pacifique du Nicaragua. Par contre, les incursions militaires ne faisaient que commencer dans diverses régions vers les Caraïbes de l'isthme et vers la région centrale du Costa Rica.

³⁶⁰ Pour voir la dynamique de la conquête du Honduras jusqu'à la fin du XVI^e siècle, et l'installation des *encomiendas*, nous recommandons Wendy, Lovell y Lutz, 1994, p. 27-28 et 44-46; García Añoveros, 1988, p. 53-57.

Les Franciscains développèrent les missions vers le sud de l'isthme centraméricain en essayant d'abord de solidifier leur présence dans la province du Nicaragua puis, à partir de celle-ci, ils commencèrent les expéditions vers le Costa Rica. En effet, le Nicaragua devint l'endroit où les autorités politiques s'étaient installées, particulièrement tout au long du bord du lac du Nicaragua et de la région pacifique de la province. Les expéditions vers les Caraïbes furent limitées. La dynamique politique au Nicaragua était explosive en raison de la lutte de différentes factions après l'arrivée de Pedrarias Dávila dans la province. Ces conflits ne firent que s'amplifier jusqu'aux années 1550 – il faut rappeler que l'évêque dominicain, opposant de la famille de Pedrarias Dávila, fut tué en 1550. À partir du Nicaragua, surtout au cours des années 1560, les Franciscains commencèrent leur périple vers la province du Costa Rica, d'abord en se lançant vers la région centrale de la province et après, vers le sud et la côte pacifique.

Par rapport à la province du Nicaragua, nous faisons face à une difficulté au moment de reconstruire la présence franciscaine, du moins jusqu'aux premières années de la province de *San Jorge de Nicaragua y Costa Rica*. Il n'existe pas une chronique de la province qui peut donner des traces pour décrire leur arrivée au Nicaragua et le développement de leurs missions (García Añoveros, 1989, p. 909). De plus, la perte de documentation historique de cette période, concernant la présence des Franciscains, a été considérable³⁶¹.

Il est connu que les Franciscains participèrent aux expéditions de la conquête du Nicaragua. Toutefois, l'information disponible ne permet pas de retracer amplement leur dynamique missionnaire. Nous savons qu'ils avaient reçu la permission du Conseil des Indes afin d'envoyer des religieux avec la *cédula real* émise le 7 août 1532 et le 19

³⁶¹ Il est connu qu'une partie considérable du corpus documentaire historique du Nicaragua est dispersé dans plusieurs archives. Concernant les archives ecclésiastiques, notamment par rapport au XVI^e siècle, le corpus documentaire est limité. Par rapport à une description du contenu des Archives Historiques Archidiocésaines du León, Nicaragua, voir Feldman, 1988, p. 178-182.

novembre de la même année. Ils reçurent la permission de fonder des couvents (Vega Bolaños, T. III, 1954, p. 168 y 171). En outre, le 18 janvier 1534, le Conseil des Indes émit une autre *cédula real* dans laquelle on affirmait que les Franciscains avaient envoyé six membres des leurs vers le Nicaragua (Vega Bolaños, T. III, 1954, p. 307).

Il est compliqué de suivre la trace de la dynamique missionnaire de ces expéditions vers le Nicaragua. L'information historique disponible est très tardive pour faire une analyse extrapolant l'information. Cependant, nous pouvons affirmer que la conflictualité entre les pouvoirs temporel et spirituel était latente au Nicaragua. C'était un héritage de la période de Pedrarias Dávila et elle s'accroît avec l'opposition des conquistadors et de leurs descendants contre la mise en place des Lois nouvelles.

Le rapport du gouverneur Francisco de Castañeda, rédigé en 1545, rend compte de l'exploitation subie par les Autochtones, en soulignant que dans la région du Nicoya et de zones adjacentes « [...] *han recibido malos tratamientos de algunos de los cristianos que los han tenido de repartimiento* »³⁶² (Fernández Bonilla, T. VI, 1907, p. 199). Concernant la mise en place de l'évangélisation, il mit en relief que les peuples autochtones n'étaient pas bien instruits dans la religion chrétienne à cause, selon lui, du manque de prêtres centrés sur cette tâche (Fernández Bonilla, T. VI, 1907, p. 201). Il signale aussi que les Franciscains et les Dominicains installés au Nicaragua ont été absents de leur ouvrage évangéliste (Fernández Bonilla, T. VI, 1907, p. 209)³⁶³. Castañeda proposa qu'il fallait régler, mais non éliminer, la manière dont les Autochtones devaient être utilisés dans les différentes activités de travail dans la province. De plus, il souligna que l'instruction religieuse était nécessaire afin

³⁶² Traduction libre: « [...] Ils ont reçu de mauvais traitements de certains chrétiens qui les ont dans le système de *repartimiento* – ce dernier mot fait la référence au système d'*encomiendas*. ».

³⁶³ Castañeda ne fait pas une référence directe dans son rapport à la sorte de relation difficile existant entre les Dominicains et une partie de l'élite coloniale héritière du pouvoir de Rodrigo de Contreras.

d'améliorer les conditions dans lesquelles la province fonctionnait. L'instruction religieuse, aux yeux de Castañeda, était une espèce de « besoin moral » pour arriver à une administration effective de leur travail.

Dans ces circonstances, le Conseil des Indes demanda, en mai 1545, à l'évêque Valdivieso d'améliorer l'administration des âmes de cette province et insista sur la nécessité d'entreprendre des missions vers le Costa Rica (Peralta, 1883, p. 139). En réponse à cette lettre, Valdivieso envoya un rapport très détaillé, en septembre 1545, de la condition dans laquelle était son évêché et, en termes généraux, de l'audience du Guatemala. Il affirmait qu'il existait une difficulté considérable pour bien installer les autorités ecclésiastiques, car les conflits avec les autorités temporelles étaient difficiles à résoudre. Selon lui, les autorités ecclésiastiques devaient s'aligner avec les intérêts des autorités coloniales qui exploitaient les Autochtones; sinon, ils subiraient des persécutions. De plus, signale Valdivieso, en raison de l'exploitation vécue, les peuples autochtones étaient hostiles à la présence même des autorités ecclésiastiques ou des religieux qui, d'après l'évêque, cherchèrent à les protéger (Peralta, 1883, p. 144). Toutefois, le rapport ne donne pas de traces des missions mises en œuvre à ce moment-là. Il demanda plutôt que les paroisses déjà fondées reçoivent les bénéfices correspondants pour entreprendre la conversion des Autochtones (Peralta, 1883, p. 155)³⁶⁴.

En considérant ce qui précède, nous pouvons supposer que les entreprises missionnaires auraient de la difficulté à se maintenir en vigueur si elles ne pouvaient se lier autrement avec le pouvoir temporel là-bas. Les frictions étaient permanentes.

³⁶⁴ Un souci permanent de Valdivieso et de ses successeurs dans l'évêché du Nicaragua, du moins, jusqu'au début des années 1580, fut la définition des frontières des évêchés et leur relation directe avec les limites politico-administratives. L'affaire principale était qu'il avait besoin d'une circonscription définie pour recevoir les prérogatives, sur les plans matériel et spirituel, sous l'aile du Patronage royal et la bénédiction pontificale.

Comme l'affirmait le vicaire épiscopal Francisco de Abreo³⁶⁵, dans une lettre rédigée au roi en 1547, les conflits au Nicaragua rendaient difficile la mise en place du culte religieux, en perturbant, d'après lui, la conversion des Autochtones (Vega Bolaños, T. XIII, 1956, p. 293-295). En dépit de ces conditions, les Franciscains purent envoyer des missionnaires après la période très tendue vécue à la suite de l'assassinat de l'évêque Valdivieso. En effet, en 1554, les Frères mineurs envoyèrent quatorze missionnaires au Nicaragua. L'argument central pour les envoyer fut qu'il fallait des religieux, car il y avait été « découverts » des peuples qui devaient recevoir la doctrine catholique (AGI, INDIFERENTE, No. 2048, 40, 16 mars 1554, f. sans numérotation).

Par ailleurs, le rapport soumis par l'évêque Lázaro Carrasco (?-1562), rédigé probablement en 1557, après son arrivée au Nicaragua³⁶⁶, ne donne pas non plus d'indices des conditions dans lesquelles se déroulaient les entreprises missionnaires des Franciscains et des autres religieux dans la province ou de la « condition morale » dans laquelle se trouvaient les Autochtones à ce moment-là. Dans ce rapport, l'évêque offrit plutôt ce qu'il considérait comme étant les réformes nécessaires à implanter au Nicaragua afin d'atteindre un fonctionnement plus efficace des institutions du pouvoir temporel dans cette province et la sorte de traitement que les Autochtones devaient recevoir (Ayón, 1882, p. 415-420).

Dans le cas du Costa Rica, il existait une disponibilité majeure de l'information historique, concernant les expéditions missionnaires à partir des années 1560. Les *Minores* arrivèrent du Nicaragua, mais il y avait aussi une impulsion venant du

³⁶⁵ Il fut impossible de vérifier à quel ordre religieux appartenait Francisco de Abreo. À ce moment-là, s'étaient établis au Nicaragua les Franciscains, les Dominicains, les Augustiniens, qui arrivèrent en 1531 (AGI, INDIFERENTE, No. 422, L. 15, 2 mai 1531, f. 31 v-32 r), et les Mercédares, au moins, vers 1536-1537, pour ces derniers (AGI, CONTRATACIÓN, No. 5536, L. 5, 26 janvier 1538, f. 63 r-63 v).

³⁶⁶ Toutefois, il ne fut pas consacré comme évêque du Nicaragua. La bulle de consécration n'arriva jamais au Nicaragua, même s'il porta plainte relativement à cela en 1561 (Blanco Segura, 1984, p. 42).

Guatemala. En outre, le chemin de la conquête était en train d'ouvrir de nouveaux chemins dans la province du Costa Rica, particulièrement vers le centre de cette dernière. Cet élan conquérant fut la clé pour que les Frères mineurs cherchent à se lier aux expéditions militaires. L'expédition organisée par Juan de Cavallón (1524-1565), par exemple, mise en œuvre en 1561, comptait, parmi ses membres l'ex-Franciscain Juan de Estrada Rávago (Peralta, 1883, p. 191).

La présence d'Estrada Rávago ne fit que renforcer l'esprit des Franciscains pour s'insérer dans ce nouveau territoire à conquérir. Pourtant, le Frère mineur Pedro de Betanzos sera celui qui, en accompagnant l'*adelantado* Juan Vázquez de Coronado (1523-1565)³⁶⁷, en 1563, ouvre la porte aux Franciscains pour arriver au Costa Rica (Alvarado Quesada, 1996, p. 74). Ensuite, les Franciscains commencèrent à demander la permission d'envoyer plus de missionnaires, Lorenzo de Bienvenida ayant été chargé de cette expédition avec quatre autres religieux³⁶⁸. Après la fondation de la ville de Cartago, en 1563, les Frères mineurs essayèrent de s'impliquer dans la dynamique politique de la province, appuyant initialement l'installation du système d'*encomiendas* (Quirós Vargas, 1990, p. 61)³⁶⁹ et établissant formellement l'ordre, bien qu'ils fondèrent le couvent de San Francisco, à Cartago, en 1571.

³⁶⁷ Conquistador du Costa Rica. Il avait exercé différents postes dans le système colonial au Mexique, au Guatemala et au Nicaragua avant d'arriver au Costa Rica. Il organisa deux expéditions de conquête du Costa Rica : en 1563 et 1564. Après avoir fait face aux soulèvements des autochtones et avoir entrepris des négociations avec ces dernières pour arriver à une entente, il retourna en Espagne pour obtenir l'appui de la couronne pour son entreprise de conquête. Quand il allait retourner au Costa Rica, il mourut dans un naufrage. Pour analyser le chemin historique de Juan Vázquez de Coronado, nous recommandons Meléndez Chaverri, 1966.

³⁶⁸ Selon Víctor Sanabria (1984, p. 92) et Claudia Quirós (1990, p. 60), Lorenzo de Bienvenida arriva au Costa Rica, avec les quatre missionnaires, en 1564. Toutefois, dans une lettre envoyée par les trois Franciscains résidant au Costa Rica à ce moment-là – Pedro de Betanzos, Diego de Salinas y Melchor de Salazar –, en 1564, ils informaient que Lorenzo de Bienvenida n'avait pas pu arriver au Costa Rica. Par contre, Bienvenida retourna en Espagne où il donna la lettre dans laquelle il demandait la permission d'envoyer plus de missionnaires vers cette province (Fernández Bonilla, T. VII, 1907, p. 78-79).

³⁶⁹ Les Franciscains entretenaient une relation ambiguë par rapport à la mise en place du système d'*encomiendas*. Toutefois, le gardien du couvent de Cartago, Juan Pizarro (1520-?), supporta

Au milieu du processus de la conquête, à la suite de l'expédition de Vázquez de Coronado, la lutte militaire entre les Espagnols et les Autochtones se poursuivait. À la fois, les Espagnols cherchèrent à insérer les peuples autochtones à la logique de peuplements entraînée par le système colonial et à commencer l'endoctrinement à la religion chrétienne (Alvarado, 1996, p. 56). Ainsi, pour le reste des années 1560 et le début des années 1570, les Franciscains se montrèrent plus actifs dans la dynamique de la conquête en raison du fait qu'ils installaient leur tâche missionnaire. Ainsi, l'information circulant entre les « Indes » et l'Espagne rendait compte des prétentions franciscaines pour se plonger agressivement dans l'évangélisation des territoires, la frontière demeurant ouverte à la conquête.

En effet, le Frère mineur Pedro Betanzos, dans une lettre rédigée au roi Philippe II, en juin 1563, voulait établir le lien entre sa tâche missionnaire et l'ouvrage déployé par le conquistador Vázquez de Coronado au moment d'essayer la « [...] *pacificación desta tierra*. »³⁷⁰ (Fernández Bonilla, T. VII, 1907, p. 10). En ce sens, il existait une volonté d'exposer aux autorités en Espagne la nécessité de faire autrement la mise en place des institutions coloniales, sans faire appel exclusivement à l'action militaire. Cette composante est vraiment intéressante, car dans la façon dont Betanzos l'exprime, ce dernier prend une distance, sur le plan moral, par rapport à l'action militaire comme seule façon d'établir les institutions.

Toutefois, il espérait que les Autochtones reconnaissent, en fin de compte, l'autorité espagnole, cette dernière émanant de la monarchie. Le Franciscain voyait avec une certaine méfiance l'exploitation des Autochtones qui pouvait résulter de la conquête militaire. Pourtant, il ne remet pas en question la « pacification » et la réduction des

complètement son implémentation, en 1569 (Fonseca Corrales, Alvarenga Venutolo y Solórzano Fonseca, 2000, p. 18).

³⁷⁰ Traduction libre : « [...] pacification de cette terre. ».

Autochtones quand ces derniers commencèrent à faire partie de l'architecture institutionnelle coloniale. En même temps, la lettre de Betanzos essaya de tracer une image idyllique du territoire du Costa Rica dont les vastes richesses, pour la couronne, pourraient stimuler l'établissement de nouveaux habitants. Ce qu'il manquait, soulignait Betanzos, c'était d'envoyer des missionnaires afin de mettre en œuvre la tâche évangélicatrice (Fernández Bonilla, T. VII, 1907, p. 11).

Cela devint la dynamique que les Frères mineurs poursuivront, du moins jusqu'aux années 1570. Ils essaieront de convaincre le roi, à travers le Conseil des Indes, de la nécessité de donner les conditions requises pour qu'il soit permis sans délai aux missionnaires d'arriver à la province du Costa Rica, en tant que territoire encore à conquérir. Le Frère mineur Lorenzo de Bienvenida, quand il se dirigeait vers le Costa Rica, après la recherche de missionnaires en Espagne, essaya de persuader le roi Philippe II, dans une lettre rédigée en 1566, de nommer un nouveau gouverneur qui aurait pour but la pacification du Costa Rica³⁷¹. Ainsi, mettait en relief Bienvenida, on pourrait amorcer la réduction des Autochtones et, à côté de cela, les Franciscains – il était accompagné de deux autres Frères mineurs au Costa Rica³⁷² – pourraient entreprendre la conversion des Autochtones sans faire appel à un salaire, mais seulement en ayant la possibilité de recevoir le repas et le ravitaillement indispensable à la subsistance (Fernández Bonilla, T. VII, 1907, p. 145). Cela traduisit un esprit assez différent de la manière dont les Frères mineurs voulaient développer leur œuvre au sud

³⁷¹ La province du Costa Rica n'avait pas de gouverneur quand Lorenzo de Bienvenida écrivit la lettre. En fait, la circonscription des provinces de l'audience du Guatemala changea constamment au cours du XVI^e siècle. Finalement, en 1568, deux ans après la lettre rédigée par le Frère mineur, Perafán de Ribera y Gómez (1492-1577) fut nommé gouverneur du Costa Rica. Il imposa le système d'*encomienda* au Costa Rica, en 1569. Il fut gouverneur du Costa Rica jusqu'en 1573. Concernant la manière dont il établit l'*encomienda*, voir Quirós Vargas, 1990, p. 70-73.

³⁷² L'expédition comprenait 13 missionnaires qui accompagnaient Lorenzo de Bienvenida. Toutefois, quatre décidèrent finalement de rester en Espagne, et les autres sept missionnaires, en raison des conditions climatiques après être arrivés aux Îles Canaries, avant de partir vers l'Amérique, décidèrent d'y rester.

de l'isthme centraméricain avec la volonté de s'établir et non d'accompagner les expéditions militaires avec des chapelains (Alvarado Quesada, 1996, p. 81).

Dans ces circonstances historiques d'expansion missionnaire et en vue d'établir une relation très étroite dans le domaine politique de la juridiction de l'audience du Guatemala, les Frères mineurs firent face, parallèlement, aussi bien en Europe qu'en « Indes », à une dynamique interne dans laquelle ils essayèrent de redéfinir leur parcours. Depuis les années 1550, sous la spirale encore en vigueur de la conquête de territoires, la mise en place de leur tâche missionnaire était complètement liée aux institutions séculières. Toutefois, cette relation était toujours fluctuante. Ainsi, l'administration d'âmes s'établit dans un cadre dans lequel la transformation spirituelle des Autochtones devait se faire en parallèle de leur insertion dans le système colonial.

En ce sens, les Franciscains se trouvaient dans une logique assez complexe, car ils insistaient pour que les missionnaires doivent s'engager directement à transformer, à travers le baptême comme premier pas spirituel, les néophytes. Toutefois, en Europe, la transformation culturelle n'était pas le point central auquel faire face, mais les « pratiques païennes » qui étaient encore en vigueur chez les sujets du roi et où l'action de la hiérarchie ecclésiastique serait fondamentale pour l'accomplir. Le Concile de Trente le renforça en considérant l'administration des âmes comme la composante centrale pour mettre en place la prédication des Évangiles, quelque chose que devaient faire exécuter les évêques et tous les autres membres, séculiers et réguliers, de l'Église pour contrôler la vie quotidienne des ouailles (Roselló Soberón, 2006, p. 46) (Rico Callado, 2003, p. 111).

Les Franciscains observants, surtout après l'arrivée de Philippe II au trône espagnol en 1556, essayèrent de se lier encore plus à la couronne, tandis qu'ils vécurent une transformation interne considérable, quant à la manière dont ils voulaient organiser les

provinces. En effet, le roi prit parti pour le courant observant, car il les considéra comme des alliés clés afin d'affermir son contrôle sur des ordres religieux et toute leur structure conventuelle et apostolique. Cette relation se consolida notamment à partir de la tâche politique que le Franciscain observant Bernardo de Fresnada (1509-1577) put développer comme définitiveur général de l'ordre et confesseur du roi Philippe II (Fernández-Gallardo Jiménez, 2005, p. 464). L'action des Franciscains observants connut un tel succès qu'ils purent obtenir du roi l'expulsion du courant conventuel des territoires espagnols en 1567 (Fernández-Gallardo Jiménez, 2005, p. 464), en suscitant un attachement beaucoup plus fort des observants à la figure du roi.

Ainsi, les Franciscains observants cherchèrent à consolider un espace autour de la monarchie en soulignant que la monarchie était le cœur à partir duquel s'articulait le cadre institutionnel, à côté de la tâche spirituelle émanant de la papauté. Les Franciscains devaient trouver une manière d'équilibrer leur relation avec les pouvoirs civil et ecclésiastique. Comme il était signalé dans leur livre qui interprétait la règle franciscaine – rédigé autour des années 1570 –, ils devaient d'abord reconnaître la hiérarchie ecclésiastique, mais si cette dernière n'avait pas juridiction sur l'ordre, ils devaient agir suivant la règle franciscaine.

En ce qui concerne le pouvoir civil, il fallait qu'ils le reconnaissent, mais quand ce dernier interférait avec les choses spirituelles, ils devaient éviter de suivre la logique du pouvoir civil (AAV, ORDINI RELIGIOSI FRANCESCANI, LIBRO 4, ca. 1550-1570, f. 117 et 119). C'était une affirmation très particulière, voire osée dans ce contexte, en considérant notamment qu'ils avaient besoin du pouvoir temporel afin de mettre en place les missions. Toutefois, ils cherchèrent à bien préciser le contrôle sur les choses spirituelles au moment de définir la relation avec ces deux pouvoirs, c'est-à-dire civil et ecclésiastique, quand l'ordre entreprendrait l'évangélisation aux « Indes ».

L'articulation des provinces et des missions devait se développer en coordination entre le ministre général des « Indes », le chapitre général de l'ordre et la monarchie. Ce modèle s'inspirait d'une sorte de centralisation de l'administration des provinces assez évidente. Dans ces circonstances, les Franciscains cherchèrent à redéfinir les frontières des provinces dans les « Indes ». En effet, les Frères mineurs avaient besoin d'affermir la logique selon laquelle ils fonctionnèrent dans le système colonial. Sous l'aile du Patronage royal, ils cherchèrent à ce que les commissaires des « Indes », ceux qui se situaient en dessous des ministres généraux au sein de l'ordre, puissent établir les visites des provinces pour évaluer l'administration des doctrines en Amérique, ayant, de plus, la bénédiction des papes pour exercer cette responsabilité. Les chapitres généraux indiquèrent la manière dont l'ordre faisait face à la mise en place du projet évangéliste et le commissaire général des Indes devait, en montrant d'abord la loyauté au roi, le superviser. Afin de commencer sa tâche, le commissaire général avait besoin de la bénédiction et de la permission du roi pour entrer dans les territoires assignés. En 1572, par exemple, après le chapitre général à Paris, les Franciscains envoyèrent une lettre pour obtenir cette permission. À ce moment, les commissaires arrivèrent à Madrid pour l'obtenir (AGI, INDIFERENTE, No. 3046, 27 mars, 1572, f. sans numérotation)³⁷³.

³⁷³ À partir des besoins de l'administration des âmes, les chapitres généraux de l'ordre révisaient constamment la division administrative des provinces franciscaines en Amérique espagnole et, par conséquent, la juridiction des commissaires généraux. Pendant la période étudiée ici, il y eut deux postes de commissaires généraux, l'un pour la Nouvelle-Espagne et l'autre pour le Pérou. Dans le chapitre général qui eut lieu à Tolède, en 1645, par exemple, les Franciscains organisèrent de nouveau les provinces pour mieux organiser les visites des commissaires. En Nouvelle-Espagne, ils divisèrent les provinces en deux groupes au moment d'organiser les visites des commissaires, en considérant les distances qu'ils devaient parcourir. Les provinces du Royaume du Guatemala furent regroupées avec celle de Yucatán et de la Floride. Les changements considérables furent concernant les provinces du nord de la Nouvelle-Espagne, car à cette époque les Frères mineurs étaient en train d'organiser des expéditions missionnaires dans des territoires peu explorés sur le plan missionnaires (AGI, INDIFERENTE, No. 3046, 1645, f. sans numérotation).

Ainsi, au moment d'envoyer les missionnaires, le cadre pour établir cette relation était dans un moment d'expansion des institutions coloniales dans des territoires où, d'une part, les premières rencontres avec les Européens avaient à peine eu lieu et où, d'autre part, le système colonial essayait de renforcer son cadre institutionnel déjà en place. La fondation de couvents devint un pas essentiel pour les *Minores* pour commencer à fixer un endroit à partir duquel émanerait l'autorité de l'ordre au moment d'édifier le projet évangélisteur.

À partir de la Nouvelle-Espagne, les Franciscains désignèrent simultanément de différents espaces à partir desquels mettre en œuvre l'évangélisation. Vers le nord de la Vice-royauté, les Frères mineurs organisèrent des expéditions à partir de 1538. La relation du Frère mineur Gerónimo de Zarate y Salmerón (ca. 1579-?), rédigée vers 1629, racontant l'histoire de la conquête de la Nouveau-Mexique dès 1538 jusqu'en 1626, rend compte de la dynamique de la conquête et du rôle assumé par les Franciscains. Zarate y Salmerón signale le rôle central des Vice-rois dans l'encouragement des expéditions, établissant dans son récit une relation très proche entre les ministres provinciaux et la Vice-royauté (ASOFM, M. 26, vers 1630, f. 1-4)³⁷⁴. En ce sens, la province franciscaine du *Santo Evangelio* fut, dès les années 1530, le point de départ de ces expéditions accompagnant celles organisées par le pouvoir temporel pour conquérir de nouveaux territoires.

En effet, à la suite de la fondation de la province du *Santo Evangelio*, en 1535 (Abad Pérez, 1992, p. 43), les Frères mineurs commencèrent leur périple dans le continent, se concentrant sur la fondation des provinces. Les religieux jouèrent aussi avec les possibilités d'obtenir les prérogatives émanant du Patronage royal et d'être nommés

³⁷⁴ Le pape Urbain VIII reçut, en 1635, une lettre dans laquelle était expliqué ce que les Franciscains avaient fait jusqu'à ce moment au nord de la Nouvelle-Espagne, territoire qui fut nommé Nouvelle Mexique. Il est signalé dans le rapport que les Autochtones ne se convertirent pas en raison des tributs qu'ils devaient payer (ASPF, SOCG, VOL. 135, 30 janvier 1635, f. 257).

dans un des postes de l'ordre pour administrer les couvents, les custodies ou les provinces. La province du *Santo Evangelio* comprenait la Nouvelle-Espagne. À partir de celle-ci, ils lancèrent les missions vers le nord-est et le sud de la Vice-royauté - le Michoacán, le Yucatán et le Guatemala –, ainsi que vers le nord, en arrivant même, à la fin du XVI^e siècle, aux territoires actuels du sud des États-Unis (Nájera Nájera, 1994, p. 40). La demande de missionnaires était plus que nécessaire pour les *Minores*, car les expéditions de conquête militaire se multiplièrent partout dans la Vice-royauté et le processus de sédentarisation de certains peuples devint compliqué. Dans ces circonstances, signale Rubial García, les Franciscains, étant donné la difficulté de baptiser les « Indiens » et de continuer leur évangélisation, il fallait les réduire en fixant les peuplements où ils habitaient (Rubial García, 1996, p. 166-167). Ainsi, comme l'analyse Inga Clendinnen concernant le Yucatán, le lien entre les expéditions militaires et les ordres religieux, dans cette région complètement contrôlée, sur le plan spirituel, par les Franciscains, ne fit que se lier encore plus (Clendinnen, 2003 [1987], p. 51-52), en essayant d'affermir le rôle central des *Minores* dans la mise en place du système colonial.

En outre, les ordres religieux, dans le but de mieux organiser les entreprises missionnaires, avaient un commissaire général dont la tâche était de superviser tout ce qui concerne les missions en Amérique. Les Franciscains commencèrent à le nommer en 1505. Ce poste fut assigné d'abord au gardien du couvent de Séville. Le commissaire général des « Indes » s'installa finalement dans la cour royale, à Madrid, à partir des années 1580, bien que cette figure entretienne déjà une relation très proche avec le Conseil des Indes et la monarchie.

Les *Minores* essayèrent, comme tous les autres ordres religieux, d'avoir la bénédiction des rois afin de poursuivre leur action dans le Nouveau Monde, à côté de l'autorité émanant des chapitres généraux de l'ordre. Ainsi, les Frères mineurs entamèrent la

nomination de commissaires généraux pour la Nouvelle-Espagne et le Pérou, en 1547 et 1548 respectivement. De cette manière, l'ordre lança les missions à partir de l'installation des couvents comme l'unité temporelle-spirituelle à partir de laquelle ils définiraient les frontières en ce qui concerne l'administration des âmes et l'organisation des missions (Abad Pérez, 1992, p. 84-86).

Selon Francisco Vázquez, le Guatemala était déjà une custodie de la province du *Santo Evangelio* depuis les années 1540. Cette custodie célébra son premier chapitre custodial en 1544, sous l'égide de Toribio de Benavente dit Motolinía (Vázquez, 1937, T. I, p. 103). Les chapitres custodiaux ultérieurs au Guatemala commencèrent à avoir une certaine marge d'action majeure afin de décider de la mise en place du projet évangélisateur. En termes généraux, cette pratique fut courante à cette époque compte tenu de la difficulté pour les membres des chapitres provinciaux de visiter régulièrement des zones éloignées des centres de peuplements les plus peuplés. Dans ces circonstances, selon Francisco Vázquez, les Franciscains installés au Guatemala pouvaient organiser les missions vers le territoire centraméricain plus rapidement et, selon lui, avec plus de succès (Vázquez, 1937, T. I, p. 108-109). Dans ce contexte, les Franciscains dans différents espaces géographiques pour s'impliquèrent à l'évangélisation des Autochtones. Les frontières, politiques et ecclésiastiques, n'étaient pas bien définies. C'est pour cela que les Frères mineurs essayèrent de trouver les liens avec les autorités et, de cette façon, établir l'ordre là où leur œuvre missionnaire deviendrait un élément essentiel pour construire la société coloniale. Nous pouvons observer cette dynamique concernant la mise en œuvre des missions franciscaines au Yucatán et au Guatemala.

En effet, les Franciscains au Yucatán avaient un esprit semblable à celui de ceux qui étaient au Guatemala. Ils étaient entrés dans la péninsule du Yucatán au cours des années 1530. Les Frères mineurs y furent persistants dans la fondation d'une custodie

afin de mieux organiser les missions, sur un territoire se poursuivait encore la conquête militaire. Les *Minores* établirent une dynamique assez particulière dans la péninsule du Yucatán. Durant la conquête de cette région, au cours des années 1530 et 1550, les Franciscains adoptèrent une attitude ambiguë par rapport à la violence utilisée par les Espagnols envers les Autochtones³⁷⁵. Après ces premières années, les Franciscains cherchèrent à maintenir une autonomie des institutions coloniales. Autrement dit, ils voulaient d'une certaine manière jouer un rôle central dans la réduction des peuples autochtones, mais en y limitant l'intervention du pouvoir temporel, au-delà des prérogatives données par le Patronage royal aux institutions coloniales concernant l'administration des territoires.

Ce faisant, les Franciscains pensèrent qu'avec la fondation de la custodie de Yucatán, ils pourraient affermir leur réseau missionnaire. En revanche, au Guatemala, ils étaient plus proches de l'évêque. En raison de l'avancement expérimenté au Yucatán, les *Minores* établis là-bas essayèrent de convaincre les autorités de l'ordre de la province du *Santo Evangelio* de la nécessité de fonder une nouvelle province. Cela eut finalement lieu en 1559, quand, au chapitre général à Aquila, en Italie, se fonda la province de *San José de Yucatán* (Vázquez, 1937, T I, p. 144). Les Frères mineurs de Yucatán cherchèrent à installer leur réseau missionnaire vers l'ouest et le sud du Yucatán, comprenant les territoires actuels de Campeche, de Quintana Roo, du Chiapas, du Guatemala et du Honduras.

Toutefois, les difficultés pour soutenir ce projet évangéliste furent visibles rapidement, car ils observaient que les pratiques « idolâtres » demeuraient chez les Autochtones, ainsi que la relation conflictuelle des Frères mineurs avec les

³⁷⁵ Le Frère mineur Diego de Landa (1524-1579), dans sa relation de Yucatán, rédigée environ 1566, insiste que l'aversion des Espagnols envers les Franciscains était permanente depuis le début de leur arrivée (Landa, 1864 [ca. 1566], p. 94-99). Landa voulait se plonger dans l'évangélisation, mais en limitant la prétention du pouvoir temporel de régler l'ouvrage franciscain.

encomenderos. En ce sens, le Yucatán vécut une intensification de la tâche missionnaire franciscaine, mais avec une difficulté d'avoir une supervision de celles-ci par les autorités de l'ordre en Nouvelle-Espagne. En raison de cette intensification, les Frères mineurs développèrent une attitude très agressive envers les peuples autochtones. L'une des illustrations fut la persécution, systématiquement organisée par le Franciscain Diego de Landa (1524-1579)³⁷⁶, contre les « idolâtres » au Yucatán qui, selon lui, illustraient la « fausse conversion » des Autochtones³⁷⁷.

En même temps, les Franciscains furent accusés d'exploiter les « Indiens » pour leur propre profit. Produit de ce contexte très tendu pour les *Minores*, Diego de Landa organisa, sans aucune permission – car c'était une compétence exclusive de l'Inquisition –, le tristement célèbre *auto da fe* à Maní, en 1562, au cours duquel il détruisit un nombre important de vestiges culturels autochtones, qu'il considérait comme preuves de l'« idolâtrie » encore en vigueur chez les Autochtones³⁷⁸ (Abad Pérez, 1992, p. 52-54; Clendinnen, 2003 [1987], p. 51-71; Rocher Salas, 2011, p. 98-100).

En dépit de ce contexte, les Franciscains poursuivirent leurs missions partout dans la péninsule du Yucatán. La dynamique était loin de devenir stable pour les Frères mineurs concernant leur relation avec les « Indiens » et le pouvoir colonial qui essaya de s'y affermir. Les Autochtones du Yucatán s'affrontèrent constamment, sur le plan militaire, aux Espagnols pour maintenir leur autonomie. L'une des conséquences de ce

³⁷⁶ Il avait été nommé custode provincial du Yucatán dans le chapitre provincial de la province du *Santo Evangelio*, en 1561.

³⁷⁷ Diego de Landa fit face à un tribunal pour ses actions contre les Autochtones après l'*auto da fe* à Mani. Il fut acquitté en 1569 et retourna comme évêque de Yucatán en 1572 jusqu'à sa mort.

³⁷⁸ Au moment de décrire son rôle dans ce processus, Diego de Landa rédigea sa *Relación de las Cosas de Yucatán*, vers 1666, ayant pour but de se défendre des accusations contre lui. C'est pour cela que sa description des pratiques culturelles des Autochtones était médiatisée par sa nécessité de souligner la condition « sauvage » dans laquelle ils vivaient encore.

« paysage politico-religieux » fut que les peuples autochtones firent appel à la fuite vers des endroits difficiles d'accès de la péninsule, en complexifiant la tâche des autorités temporelle et spirituelle pour les « réduire »³⁷⁹.

Au Guatemala, pendant ce temps-là, même si la custodie appartenait formellement, depuis 1559, à la province de *San José de Yucatán*, les missionnaires qui arrivèrent ne venaient pas nécessairement du Yucatán. Ils avaient déjà établi un lien important dans l'évêché du Guatemala. Toutefois, le lien économique entre les deux se développait à ce moment-là, ce qui affecta les relations entre les deux ainsi que la manière dont chaque juridiction ecclésiastique pouvait s'impliquer dans le projet missionnaire³⁸⁰.

La logique des Franciscains fut, après la fondation de couvents, de fonder des custodies comme le pas suivant pour élargir les régions dans lesquelles les provinces déjà fondées pouvaient continuer leur expansion. Ces custodies³⁸¹ cherchèrent ultérieurement, suivant l'affermissement dans les nouveaux territoires, à être considérées comme de nouvelles provinces potentielles et, de cette manière, à jouir de toute la hiérarchie provinciale de l'ordre au moment d'exercer leur tâche évangélisatrice.

Les Franciscains du Guatemala firent un premier pas, en 1544, quand ils fondèrent la custodie au Guatemala. Dans ce contexte, le courant observant, auquel les Franciscains de l'audience du Guatemala appartenaient était très actif, en Europe, en essayant de

³⁷⁹ Pour mieux comprendre la relation conflictuelle entre les institutions coloniales et les franciscains avec les Autochtones au Yucatán, à la fin du XVI^e siècle et au début du XVII^e siècle, et le lien entre le Yucatán et le Guatemala, nous recommandons Chaves Gómez, 2001, p. 73-96.

³⁸⁰ Il faut remarquer que les Espagnols essayèrent, depuis le début de la conquête de l'isthme centraméricain et du Yucatán, de faire une connexion commerciale entre ces deux régions. Toutefois, ce lien économique connut un résultat plus visible au début du XVII^e siècle (Chaves Gómez, 2001, p. 107).

³⁸¹ Il peut y avoir une custodie quand il existe une quantité de couvents qui appartiennent à une province, mais ils possèdent une sorte d'autonomie de la province au moment d'organiser, sur le terrain, l'administration des âmes, de l'apostolat et de la recherche du soutien matériel.

mieux définir la logique dans laquelle les provinces, surtout hors d'Europe, devaient fonctionner. Par exemple, dans le chapitre général de l'ordre à Mantoue, Italie (années 1540), ils présentaient déjà une attitude plus agressive quant à la nécessité de fonder plus de provinces. En outre, ils cherchaient à préciser tout en ce qui concerne l'habillement des Frères mineurs, la manière de traiter les Autochtones, les conditions minimales que les couvents devaient avoir, entre autres (Vázquez, 1937, T. I, p. 112-113).

Dans les chapitres célébrés dans la custodie du Guatemala, en 1548 et en 1552, affirme Francisco Vázquez, les Franciscains étaient concentrés sur la manière dont ils pouvaient améliorer leur œuvre évangélisatrice chez les Autochtones, notamment sur la maîtrise des langues autochtones pour se rapprocher différemment. De plus, ils voulaient entreprendre diligemment des traversées missionnaires vers le sud de l'isthme (Vázquez, 1937, T. I, p. 119-124).

Dans ces circonstances, l'ouvrage de l'évêque Marroquín fut important en raison de sa requête d'envoyer, d'une manière massive espérait-il, plus de missionnaires. Toutefois, Les Espagnols, résistèrent à cet envoi de religieux, car ils considéraient que les évangélisateurs interféraient constamment dans la logique de l'exploitation des Autochtones. Francisco Vázquez souligne que celle-ci devenait un blocage pour la tâche évangélisatrice des Franciscains et des ordres religieux chargés avec la conversion des Autochtones en général (Vázquez, 1937, T. I, p. 134)³⁸².

³⁸² Le Conseil des Indes émit deux *cédulas reales*, en 1555 et en 1560, dans lesquelles exhortaient aux Espagnols à ne pas interférer dans la tâche des religieux autour de l'évangélisation, comme une manière d'appuyer aussi l'évêque Marroquín dans la mise en œuvre des missions dans son évêché. Le Conseil des Indes émit une autre *cédula real*, avec le même esprit, en 1575, en soulignant, d'un point de vue administratif, qu'il existait un problème si les Espagnols se mêlaient dans les affaires ecclésiastiques (Vázquez, 1937, T. I, p. 133) (AGAC, A1, Leg. 1512, T. II, 29 juillet 1560, f. 348 et 22 mai 1575, f. 378).

Au cours des années 1560, deux nouveaux espaces, dans lesquels les Franciscains déployaient la tâche évangélisatrice, furent articulés à mesure que l'ordre continuait son œuvre missionnaire. En effet, les custodies de *San Pedro y San Pablo de Michoacán* et du *Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala* devinrent provinces, en 1565. Celles-ci étaient, d'après les Frères mineurs, les nouveaux endroits où l'ordre avait la possibilité, à court terme, d'installer toute sa hiérarchie en Nouvelle-Espagne³⁸³. Ils avaient déjà une quantité considérable de missionnaires en développant l'œuvre missionnaire, car ils y étaient arrivés depuis la deuxième moitié des années 1520³⁸⁴.

La décision de fonder ces deux nouvelles provinces fut prise lors du chapitre général de l'ordre célébré à Valladolid, en 1565 (AHDSC, No. 4578, dossier 1, 1565, f. 102). De plus, ce chapitre général chercha à établir clairement les fonctions des provinces dans un contexte d'élan significatif que les Franciscains vivaient à ce moment-là. Effectivement, à cette époque, le courant observant, très proche de la couronne espagnole, vivait une expansion considérable dans les territoires d'outre-mer. Le chapitre général, célébré dans la ville de Valladolid, exhortait fortement les provinces à organiser constamment des chapitres provinciaux, en prenant en compte les nécessités immédiates dans chaque province (AHDSC, No. 4578, dossier 1, 1565, f. 97), composante que les ordres religieux faisaient déjà dans le territoire d'outre-mer

³⁸³ La fondation de provinces franciscaines dans le Vice-royauté du Pérou avait commencé dans les années 1550. Jusqu'au 1565, les Franciscains avaient fondé cinq provinces en Amérique du Sud : *Doce Apóstoles de Perú* (1553), *San Francisco de Quito* (1565), *Santa Fe de Bogotá* (1565), *San Antonio de las Charcas* (Bolivie) (1565) et de la *Santísima Trinidad* (Chili) (1565). Pour une analyse compréhensive de ces fondations voir Habig, 1944, p. 72-92; Habig, 1945, p. 189-210; Habig, 1946, p. 335-356.

³⁸⁴ Dans le cas du Michoacán, ils arrivèrent en 1525 avec Martín de La Coruña (1484-1558), membre des « douze apôtres » qui commencèrent l'évangélisation en Nouvelle-Espagne, en 1523. Les douze apôtres se centrèrent sur cette région entre 1525 et 1531 et après ils étendirent leur espace missionnaire vers le nord-ouest, dans la région du Jalisco principalement. En 1585, ils avaient 21 couvents dans la province de *San Pedro y San Pablo de Michoacán* et 26 maisons dans la custodie du Jalisco (Abad Pérez, 1992, p. 55-56).

d'Espagne, ayant en plus la demande des autorités ecclésiastiques pour mieux définir leur stratégie concernant l'administration des âmes comme stipulé par le Concile de Trente et qui fut renforcé par les conciles provinciaux successifs au Pérou et en Nouvelle-Espagne (Mazín Gómez, 2013, p. 56-57).

Dans son récit de la fondation de la province du *Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala* – dont ses territoires assignés furent le Chiapas, le Guatemala, le Honduras, le Nicaragua et le Costa Rica –, Francisco Vázquez souligne que son établissement fut le produit de la tâche apostolique des Frères mineurs, mais aussi de l'insistance de l'évêque Francisco Marroquín qui demanda des religieux pour mettre en place le projet évangélisateur dans l'évêché du Guatemala dès son arrivée. Après la mort de Marroquín, en 1563, son successeur Bernardino de Villalpando, qui fut évêque du Guatemala entre 1564 et 1569, voulut l'établissement de la province franciscaine, moment où il imprima les décrets de Trente à Guatemala, en affirmant la nécessité de mettre en place une nouvelle logique de l'administration des âmes (Vázquez, 1937, T. I, p. 174-175).

Cette action de Villalpando, cependant, avait une fin politico-religieuse. Le nouvel évêque essaya d'affermir son autorité dans le diocèse, car les ordres mendiants fonctionnaient d'une manière indépendante concernant l'administration des sacrements et, comme l'affirme Van Oss, ces ordres contrôlaient amplement le processus évangélisateur dans l'Audience du Guatemala (Van Oss, 1986, p. 38-45). Pour cette raison, il voulait, avec l'impression des décrets de Trente, obliger les ordres mendiants de lui demander la permission d'administrer les sacrements. Cela représentait une action audacieuse de la part de Villalpando, parce que cela provoqua une hostilité immédiate des Dominicains et des Franciscains qui décidèrent, pour faire pression sur l'évêque et les autorités séculières, de sortir de la ville et d'éviter le contrôle des autorités ecclésiastiques.

Vázquez raconte ces événements comme une espèce de tragédie pour les Autochtones qui n'auraient plus de guide spirituel et, en voyant Villalpando comme une espèce d'ennemi, le chroniqueur franciscain signale que les autorités séculières tentèrent d'éviter le départ des ordres mendiants, car elles considéraient la situation comme un problème grave si le clergé régulier quittait l'administration des doctrines déjà fondées (Vázquez, T. I, 1937, p. 189-193), en raison du manque de membres du clergé séculier, bien formés pour cette tâche. Les ordres mendiants purent finalement obtenir l'appui du roi Philippe II, qui émit, le 30 août 1567, une *cédula real* qui stipulait une quête sur les actions de Villalpando, en y ajoutant la confirmation de la permission des membres des ordres mendiants d'administrer les sacrements comme ils le faisaient avant l'impression des décrets de Trente (Ruz, 2003, p. 85-89). Nous pouvons observer, ici, que le parcours des décrets de Trente, au moins au Guatemala, présenteraient des difficultés, à court terme, à s'établir concernant le contrôle que les autorités ecclésiastiques voulaient faire des ordres religieux.

Dans ces circonstances, les Franciscains commencèrent une deuxième étape évangélisatrice en essayant d'affermir les doctrines qui fonctionnaient déjà dans l'isthme centraméricain et de déployer les expéditions missionnaires vers des régions dans lesquelles leur présence était faible ou encore inexistante, ayant le Patronage royal comme leur soutien matériel, mais d'autorité aussi face aux évêques. En plus, Ils essayèrent d'établir et de reproduire l'ordre en se fondant sur la règle et leurs constitutions (AAV, DATARIA AP, MIN. BREV. LAT., Vol. 158, No. 9742, ca. années 1560, f. sans numérotation).

Le déploiement de missions franciscaines dans le vaste territoire de cette province s'était intensifié au cours des années 1560 et 1570. Pedro de Betanzos, le Frère mineur chargé d'entreprendre initialement le projet évangélisateur de l'ordre vers les territoires du Nicaragua et du Costa Rica, avait déjà été impliqué dans la tâche évangélisatrice au

Guatemala et au Yucatán. En ce sens, quand il fut envoyé au Nicaragua et au Costa Rica, affirme Francisco Vázquez, il était clair que l'expédition avait pour but d'insérer activement les Franciscains dans ces territoires (Vázquez, 1937, T. I, p. 123-124). Ainsi, ils fondèrent une custodie³⁸⁵, un indice très clair des visées des Frères mineurs pour s'y établir à court terme.

Il faut rappeler l'ouvrage fait par Juan de Estrada Rávago quand il arriva au Nicaragua et au Costa Rica avec le conquistador Juan de Cavallón, au début des années 1560. En 1563, il partit en Espagne en raison des frictions vécues avec le conquistador Juan Vázquez de Coronado. Estrada Rávago essaya, à ce moment-là, de devenir évêque du Costa Rica, mais la demande fut rejetée par le roi Philippe II, sous prétexte qu'il y avait une population peu nombreuse au Costa Rica pour établir un diocèse (Velázquez Bonilla, 2004, p. 272). Toutefois, il retourna au Costa Rica, en 1566, et servit comme vicaire à Cartago, jusqu'en 1570.

Ainsi, après l'œuvre missionnaire entamée d'abord par Betanzos, à laquelle s'ajoute ce qu'Estrada Rávago avait fait simultanément, Lorenzo de Bienvenida chercha assidûment à ce que la fondation de couvents pour les provinces du Nicaragua et du Costa Rica soit sous l'administration de la province de *San José de Yucatán* et, à partir de 1565, sous celle de la province du *Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala*. La fondation de la province franciscaine eut finalement lieu en 1575 (Abad Pérez, 1992,

³⁸⁵ Il n'est pas clair quand ils fondèrent la custodie du Nicaragua et Costa Rica. Même s'ils fondèrent des couvents dans le gouvernement du Nicaragua, l'information historique disponible ne permet pas de vérifier combien de couvents avaient fondé avant 1560. Quand les Franciscains demandèrent la permission d'envoyer des missionnaires au Nicaragua et Costa Rica, en 1554, ils signalaient que les Frères mineurs arriveraient à la custodie du Nicaragua (AGI, INDIFERENTE, 2048, no. 40, 1554, f. sans numérotation).

p. 66), et fut confirmée dans le chapitre général de l'ordre tenu en 1579, à Paris (Vázquez, 1937, T. I, p. 239-240)³⁸⁶.

Le sujet le plus discuté chez les Franciscains, entre la fondation des provinces du *Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala* et de *San Jorge de Nicaragua y Costa Rica*, concernant la tâche missionnaire, fut la nécessité d'envoyer massivement des religieux pour continuer l'évangélisation des Autochtones. Dans le cas du Costa Rica, la dernière province où ils arrivèrent dans l'isthme, ils craignaient de ce qui pourrait se passer à la suite de l'installation de l'*encomienda*. Cette dernière s'était finalement établie au Costa Rica, en 1569.

Les Franciscains pensaient que, suivant la mise en place de l'*encomienda*, la possibilité d'entreprendre les réductions et, éventuellement, les doctrines serait limitée. Toutefois, il semble qu'à ce moment-là, dans cette province, la dynamique entre les Franciscains et les institutions coloniales naissantes était tendue. C'est pour cela que les Frères mineurs exprimèrent leur souci en remettant en question la mise en œuvre du système d'*encomiendas*, même s'ils considéraient cette institution indispensable à la mise en place du système colonial, duquel ils recevaient le soutien matériel pour la mise en œuvre de la tâche évangélisatrice.

En janvier 1572, par exemple, les Franciscains résidant au Costa Rica réclamèrent l'envoi de missionnaires afin d'entreprendre rapidement de nouvelles missions dans les territoires découverts. Ils se plaignirent aussi de la mise en place du système

³⁸⁶ Dans le chapitre général de 1583, célébré à Tolède, Espagne, les Franciscains firent un bilan de la quantité de provinces qu'ils avaient déjà fondées. À ce moment-là, comme faisant partie des Franciscains observants cismontains, ils avaient fondé 56 provinces, étant celle de *San Jorge de Nicaragua y Costa Rica* la dernière établie jusqu'à ce moment-là. Les provinces cismontaines étaient installées en France, en Espagne – y compris Les Flandres –, aux « Indes » et au Portugal. Les provinces ultramontaines – y compris la péninsule italienne, l'Europe centrale et de l'est et Terre Sainte – comprenaient un nombre total de 33 (AHDSC, No. 4578, dossier 1, 1583, f. 77).

d'*encomiendas* au Costa Rica et, en même temps, ils demandèrent la nomination d'un gouverneur qui pouvait contrôler la province et la manière dont les *encomiendas* furent établies, en 1569. Les Franciscains demandèrent aussi le renvoi de Juan de Estrada Rávago – il avait été vicaire de la province du Costa Rica – pour sa connaissance de cette province (Fernández Bonilla, T. VII, 1907, p. 210-212). En mai 1572, Estrada Rávago, qui résidait à cette époque en Espagne, remit une relation, donnée par le Frère mineur Diego Guillén, dans laquelle il offrait une description très détaillée de la province du Costa Rica et, simultanément, exprima la nécessité d'un nouveau gouverneur (Fernández Bonilla, T. III, 1883, p. 1-2). Nous pouvons voir, ici, la manière dont les Franciscains voulaient jouer un rôle central dans la dynamique sociopolitique dans la province du Costa Rica et, en général, dans l'épiscopat du Nicaragua et du Costa Rica.

La conquête et la colonisation de l'isthme centraméricain fut le deuxième scénario de l'expansion des Espagnols à travers le Nouveau Monde, après celui des Caraïbes. Dans ce processus, les luttes entre les conquistadors pour faire prévaloir leurs intérêts sur ceux des autres groupes impliqués dans la colonisation marquèrent profondément la dynamique de l'avancée des Espagnols dans ce territoire. De même, au milieu de ces conflits, la couronne espagnole essaya d'encadrer, sur le plan politique, les actions des conquistadors, mais cela fut difficile à accomplir à court terme, car ils voulaient obtenir des richesses à partir de l'exploitation de la population autochtone.

Les peuples autochtones, pour leur part, étaient caractérisés par des unités sociopolitiques régionales, les *cacicazgos*, qui ne possédaient pas de centre politique identifiable, mais tout un réseau d'alliances politiques et commerciales qui provoquaient des conflits continus entre eux, exploités amplement par les conquistadors. Lorsque les Espagnols commencèrent à s'aventurer dans diverses

régions de l'isthme, les Autochtones s'insérèrent dans une dynamique de négociation-confrontation armée avec les Espagnols.

Dans cette dynamique, le processus d'évangélisation fut entrepris principalement par les ordres religieux, les Franciscains et les Dominicains qui s'approprièrent ce rôle. L'évangélisation connut deux étapes. Dans la première, la conversion se déroula à mesure que la conquête espagnole se développait au milieu des conflits entre les conquistadors et leurs descendants, en particulier dans les années 1520 et 1530. La deuxième étape se développa au milieu d'un processus d'installation d'institutions coloniales qui cherchaient à se substituer aux conquistadors-*encomenderos*, en particulier, lorsque les Lois nouvelles furent émises en 1542.

Ainsi, les Franciscains avaient une dynamique ambiguë en ce qui concerne le pouvoir des conquistadors et les premières autorités de la couronne sur l'isthme. Contrairement aux Dominicains, qui avaient régulièrement des conflits avec les *encomenderos* comme ceux auxquels ils avaient dû faire face au Nicaragua, les *Minores* n'étaient pas en conflit direct avec les conquistadors et les autorités de la couronne. Leur position était ambiguë quant à l'exploitation subie par les peuples autochtones. Les Frères mineurs cherchèrent la manière de s'enrôler dans le projet d'évangélisation aux côtés de la construction du pouvoir temporel dans le territoire. En ce sens, lorsqu'ils établirent les provinces de l'ordre, ils suivirent en quelque sorte la géographie de la mise en place des institutions politiques et ecclésiastiques du Royaume du Guatemala. Ainsi, ils fondèrent la province du *Santísimo Nombre de Jesús*, en 1565, qui se concentrait sur le nord de l'isthme et celle de *San Jorge de Nicaragua y Costa Rica*, établie en 1575.

Les Franciscains commencèrent à développer l'établissement de leurs couvents dès les années 1530. Toutefois, avant l'établissement des provinces dans l'Audience du Guatemala, les conditions pour les soutenir furent marquées par diverses difficultés.

Dans ce contexte, le soutien du pouvoir temporel à travers le Patronage royal devint essentiel pour y connaître le succès. Dans ces circonstances, les couvents furent considérés par les Frères mineurs comme leur point névralgique pour mettre en œuvre le processus de l'évangélisation et le renforcement de l'ordre, étant en contact permanent avec le pouvoir temporel. De cette façon, les doctrines, des espaces où ils établirent la résidence des peuples autochtones à évangéliser et à sédentariser, sont devenues le cadre social et géographique à partir duquel les Mineurs entreprendraient leur travail missionnaire.

CHAPITRE V

LES MISSIONS FRANCISCAINES DANS LE ROYAUME DU GUATEMALA : DÉPLOIEMENT DU RÉSEAU MISSIONNAIRE ET SON PARCOURS MATÉRIEL-SPIRITUEL

En 1575, les Franciscains avaient fondé deux provinces dans le Royaume du Guatemala. Leur parcours, jusqu'à cette année, était porté par un élan institutionnel, ainsi que géographique, partout dans l'isthme centraméricain, visant à s'accaparer une grande partie des entreprises missionnaires dans le territoire de l'audience du Guatemala. Au nord de ce royaume, ils devaient rivaliser avec d'autres ordres religieux. Toutefois, vers le sud de l'audience, particulièrement dans la province du Costa Rica, les Frères mineurs ne subirent pas la concurrence d'autres ordres religieux, mais du clergé séculier.

En ce sens, le réseau de missions franciscaines comportait deux volets qui permirent son développement : premièrement, la fondation des couvents dans lesquels les religieux devaient résider; deuxièmement, l'administration de doctrines, sous les auspices du Patronage royal, afin d'entreprendre la réduction des Autochtones. Chaque doctrine couvrait un espace géographique bien défini, où les membres des couvents administraient les néophytes d'une circonscription déterminée. De cette manière, le processus de conversion restait exclusivement sous l'égide de l'ordre. Cela était, pour l'essentiel, la manière dont l'évangélisation se développa sous la tutelle de n'importe quel clergé, séculier ou régulier.

La dynamique de ces processus de mise en place de la tâche évangélisatrice pourrait se diviser en trois grands domaines d'action. Le premier était l'administration *stricto*

sensu des doctrines à partir de la nomination, par la province, d'un membre de l'ordre, en considérant que les membres de l'ordre devaient appartenir à l'un des couvents qui avaient leur circonscription bien établie. Le deuxième domaine n'était pas la transmission de l'évangile, mais l'installation de tout le cadre socio spirituel de l'Église concernant les rituels et la logique de l'administration des âmes. En ce sens, la dynamique dans ce domaine d'action fut particulière, en raison de la relation complexe que les membres des ordres religieux devaient avoir avec les autorités ecclésiastiques, notamment les évêques. En effet, en dépit de l'autonomie dont jouissaient les ordres religieux chargés de l'évangélisation, l'évêque devint un acteur qui pouvait susciter un paysage hostile ou favorable pour les religieux afin de mettre en place la tâche évangélisatrice. En effet, le Concile de Trente et, par conséquent, les conciles provinciaux en Amérique, donnèrent un rôle central aux évêchés concernant l'évangélisation. Le troisième domaine était la mise en place de nouvelles entreprises missionnaires dans des zones où le pouvoir espagnol n'arrivait pas encore à s'établir ni même à être présent. Ce troisième domaine eut pour conséquence le besoin d'une relation beaucoup plus étroite avec le pouvoir temporel, mais en présentant en même temps une relation assez ambiguë avec ce dernier, car l'évangélisation et la réduction – il faut noter que cette dernière était vue comme un « processus civilisationnel » – allaient de pair dans la mise en place du système colonial espagnol aux « Indes ».

Le présent chapitre vise à faire une reconstruction historique de la dynamique missionnaire de l'ordre franciscain dans le Royaume du Guatemala sous la triade *fondation de couvents-entreprises missionnaires-fondation de doctrines*. En ce sens, nous expliquerons la fondation des couvents et la manière dont celle-ci permit la dynamique missionnaire à partir de l'installation et de l'administration de doctrines, sous l'égide du Patronage royal. Nous examinerons l'expansion géographique des missions franciscaines partout dans l'audience du Guatemala selon une logique de « frontière ouverte » qui sera maintenue dans plusieurs régions de l'isthme

centraméricain ainsi que la manière dont les Franciscains essayèrent de les soutenir sur les plans matériel et spirituel.

5.1 L'établissement des missions franciscaines dans le Royaume du Guatemala : le binôme couvent-doctrine sous la logique du Patronage royal (XVI^e-XVII^e siècles)

Au moment d'établir les deux provinces franciscaines dans le Royaume du Guatemala, les Frères mineurs se concentrèrent sur l'affermissement de tout ce qui concerne la mise en place de la réduction des Autochtones. À partir de la condition déjà reconnue de provinces, les *Minores* cherchèrent à installer les conditions dans lesquelles les autorités séculières et ecclésiastiques entraient dans une nouvelle manière de constituer le cadre de la relation avec l'ordre sous l'égide du Patronage royal. Toutefois, les conditions sociopolitiques de mise en œuvre de ce projet étaient complexes sur les plans aussi bien spirituel qu'économique.

En ce sens, la fondation des couvents, pour entreprendre l'administration des âmes et des doctrines, devint essentielle. Effectivement, au moment de faire la demande pour fonder les couvents, on devait réfléchir à la potentialité d'administrer des âmes, mais aussi à la manière dont ces couvents pouvaient se soutenir matériellement. La présence de ceux-ci donnait aux ordres religieux la possibilité de soutenir le projet missionnaire, car l'assignation de religieux pour résider dans les couvents permettait de commencer l'administration des doctrines et, à court terme, d'entreprendre les missions vers d'autres territoires.

Ainsi, ils essayèrent d'obtenir l'exclusivité de l'administration des âmes, qui étaient sous la juridiction de chaque couvent. Cela ne semblait pas être respecté complètement

en Amérique espagnole. C'est pourquoi on émit une *real provisión*, en Nouvelle-Espagne, en 1566, dans laquelle était spécifié que, dans les territoires où se trouvaient des couvents franciscains, dominicains et augustiniens, il ne devait pas y avoir de clergé séculier administrant quelque peuplement. De plus, l'administration des sacrements et tout le processus concernant la conversion des Autochtones étaient des compétences exclusives des religieux résidant dans les couvents (AGCA, A1, Leg. 4575, T. II, 13 mai 1566, f. 234-235). De cette manière, les religieux réguliers réussirent à éviter que les évêques puissent encourager la nomination de membres du clergé séculier pour les doctrines. La couronne voulait encore – action renforcée par le roi Philippe II – que les membres des ordres mendiants se concentrent notamment sur l'évangélisation des Autochtones, même si les autorités ecclésiastiques essayèrent d'affermir leur pouvoir sur les membres de la hiérarchie ecclésiastique et des ordres mendiants, par l'imposition de licences nécessaires pour dire la messe ou donner les sacrements, selon les décrets de Trente.

Les ordres religieux, en revanche, voulaient que les pontifes exemptent leurs membres de quelques titres du Concile de Trente – par exemple, confesser et prêcher sans avoir la licence des évêques – en considérant les conditions spéciales de la tâche évangélisatrice en Amérique, dans des régions où les évêques avaient des difficultés à les visiter. En 1567, le pape Pie V émit le bref *Exponi nobis nuper* où il dispensa les réguliers de remplir quelques exigences pour arriver en Amérique et, de cette manière, les ordres religieux mendiants pouvaient marquer une distance, sur le plan administratif, avec les évêques. Ceci renforçait le pouvoir du Patronage royal comme l'aile protectrice de la couronne sur les ordres religieux chargés de l'évangélisation. Dans ces conditions, les évêques purent obtenir de nommer des réguliers dans les doctrines. Ces dernières ne devaient avoir qu'un prêtre pour l'administrer, afin d'éviter

qu'ils changent constamment de doctrine³⁸⁷ (Pérez Puente, 2013, p. 393-399). En même temps, les autorités ecclésiastiques essayèrent, au moins pendant le XVI^e siècle, d'actualiser une première intention de séculariser les doctrines, proposée par le roi Philippe II, en 1583, pour renforcer la présence du clergé diocésain et, par conséquent, l'autorité des évêques sur ce dernier (Webre, 1994, p. 173). Toutefois, les ordres religieux purent l'en empêcher et, en revanche, continuèrent leur expansion à travers différentes régions des « Indes ». C'est dans ces circonstances que nous analysons la mise en place du projet évangélisateur des Frères mineurs dans le Royaume du Guatemala.

Le nombre de Franciscains résidant dans les couvents des provinces du Royaume du Guatemala changea constamment au cours des XVI^e et XVII^e siècles. Il est difficile de tracer l'accroissement du nombre de religieux de l'ordre des Frères mineurs au cours de ces deux siècles. À partir de la fondation des couvents et des rapports donnés concernant leur administration, on peut affirmer que 565 religieux franciscains arrivèrent dans les provinces du *Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala* et de *San Jorge de Nicaragua y Costa Rica*, entre 1564 et 1700³⁸⁸. Il est difficile de préciser le chiffre de péninsulaires – ceux qui venaient directement d'Espagne –, de *criollos* –

³⁸⁷ Cela fut une dynamique de négociation permanente entre les évêques et les ordres mendiants. Les évêques voulaient éviter la concentration de nominations dans différents postes dans lesquels étaient impliquées les doctrines. En 1677, par exemple, à partir d'une *cédula real*, si un Frère mineur était nommé dans un poste au sein de l'ordre dans les « Indes » tandis qu'il administrait une doctrine, le régulier devait quitter cette dernière et le supérieur des Franciscains de la province choisir un de trois candidats présentés (AGCA, A1 Leg. 1521, 11 mai 1677, f. 10). De cette manière, les évêques voulaient éviter que les réguliers, en l'occurrence les Franciscains, puissent concentrer différents postes et, par conséquent, obtenir plus de bénéfices économiques que ce qui était permis.

³⁸⁸ Le corpus documentaire est plus vaste pour arriver à ces chiffres. Nous avons utilisé des corpus documentaires des archives suivantes : Archives Générales des Indes – section GUATEMALA –; Archives Générales de l'Amérique Centrale; Archives Historiques Archidiocésaines du Guatemala et Archivo Storico Ordum Fratrum Minorum. De plus, nous avons consulté : Ponce, 1872 [ca. 1587]; Espino, 1977 [1674]; Juarros, 1808; Fernández Bonilla; T. III, V, VI, VII, VIII, IX, 1883, 1886, 1907; Vázquez, T. I-IV, 1937, 1940, 1944; García Añoveros, 1991, p. 885-922. Il faut signaler que nous avons enregistré le nombre de Franciscains partant du critère que le document donne le nom du religieux.

ceux qui naquirent en Amérique espagnole –, car le corpus documentaire ne donne pas toujours le couvent d'origine de chacun.

En même temps, le nombre maximal de religieux dans chaque province peut être estimé à partir des rapports que l'ordre de Frères mineurs fournit au cours du temps, rapports qui ne prenaient pas nécessairement en considération toutes les custodies. Dans le cas de la province du *Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala*, les rapports se concentrent particulièrement sur les couvents du gouvernement du Guatemala. Dans celui de 1661, par exemple, les couvents de la province du Guatemala enregistrèrent 161 religieux, mais 70 d'entre eux, selon le rapport, résidaient dans le couvent de *Santiago de los Caballeros* (ASOFM, M. 36, 18 septembre 1661), sans préciser s'ils étaient parvenus à la prêtrise, s'ils étaient des novices, des frères servants, des frères laïques, entre autres³⁸⁹.

Quant à la province de *San Jorge de Nicaragua y Costa Rica*, le nombre de Franciscains résidant dans la province ne dépassa jamais la trentaine de religieux. Selon le Frère mineur Alonso Ponce, dans la relation de son voyage au Royaume du Guatemala dans les années 1580, il y avait 25 *Minores* dans cette province à cette époque (Ponce, 1872 [1586], p. 344). Dans le chapitre provincial de 1638, nous n'avons pu en comptabiliser que 22, desquels quatre étaient résidents du couvent principal à Granada (AGCA, A1, Leg. 4055, 18 septembre, 1638, f. 548). Ces chiffres ne comprennent pas les religieux qui pouvaient être actifs dans le travail missionnaire loin des couvents fondés.

En 1697, selon l'*Informe de los conventos de las religiosas*, il y avait 47 Franciscains dans la province de *San Jorge*, dont 7 auraient été en mission au sens strict. Toutefois,

³⁸⁹ Ce problème avec le corpus documentaire est persistant pendant toute la période coloniale. Concernant la dynamique démographique des couvents partout dans l'Amérique espagnole, nous recommandons Lavallé, 2014, p. 57-66.

cela ne donne pas les noms de chacun ni la manière dont ils étaient distribués dans les provinces (AHAG, Informe de los conventos de las religiones, 22 février 1697, f. 9). Cela peut s'expliquer par l'intérêt de « pacifier » la région sud-est du Costa Rica. Il permet tout de même d'observer les limites que cette province franciscaine avait à l'égard des nécessités des religieux pour s'attaquer à l'évangélisation des Autochtones. C'est pour cela que la fondation devint un pas essentiel dans la mise en œuvre de la tâche missionnaire.

Ainsi, la fondation des couvents leur donna une base géographique et institutionnelle beaucoup plus forte pour entreprendre l'ouvrage missionnaire. À partir de la présence des couvents, dont la circonscription était bien établie, leurs résidents devaient s'organiser pour mettre en œuvre l'installation des missions et l'administration des doctrines. Les Franciscains avaient déjà entrepris la tâche évangélisatrice. Au moment du premier contact, les religieux développèrent une stratégie centrée sur la connaissance élémentaire des Autochtones et leur culture, pour franchir le pas et s'attaquer à la transmission initiale de l'évangile.

Cependant, un autre élément qui eut un impact dans la dynamique évangélisatrice : la chute démographique autochtone. En effet, l'historiographie qui se centre sur la chute démographique estime que la population de l'isthme, y compris le Panama, oscillait entre 5 millions et 13 millions d'habitants. Vers les années 1570, cette historiographie propose qu'elle avait diminué vers les 1 million et 1 250 000 environ, c'est-à-dire plus de 50 % de la population de toute la région. Les données pour chaque gouvernorat sont les suivantes : au Guatemala (y compris le Salvador), la population passa de 2 800 000 habitants à 497 000, soit une chute de près de 82 %; au Chiapas, de 275 000 habitants à 125 000, soit une chute d'environ 45 %; au Honduras, de 800 000 habitants à 132 000, soit une chute d'environ 85 %; au Nicaragua la population diminua de 1 000 000 jusqu'à 190 000, une chute de 81 %; et au Costa Rica la population passa de 400 000 à

70 000, soit une chute de 80 % (il faut considérer le Costa Rica jusqu'aux années 1670, car sa conquête se déroula à partir des années 1550-1560)³⁹⁰. Dans ces circonstances démographiques, les Frères mineurs établirent les deux provinces dans le Royaume du Guatemala.

Au cours des années 1560-1570, quand les *Minores* fondèrent les deux provinces dans le Royaume du Guatemala, la dynamique de l'évangélisation était rendue à un stade assez différent. Les pouvoirs temporel aussi bien que spirituel virent que l'« extirpation de l'idolâtrie » présentait des limites considérables, en provoquant une anxiété chez les religieux de ne pas avoir accompli la transformation spirituelle des Autochtones.

Le Frère mineur Antonio de Sayas (1519-1582), par exemple, en tant qu'évêque du diocèse de Nicaragua et Costa Rica (1574-1582), présenta précisément ces dilemmes auxquels les religieux devaient faire face dans ce contexte. En effet, l'évêque Sayas, qui fut nommé à ce poste avant la fondation de la province franciscaine de *San Jorge de Nicaragua y Costa Rica*, essaya de montrer au roi que les conditions de « pauvreté matérielle » de l'épiscopat empêchaient la mise en œuvre de l'évangélisation des Autochtones. En outre, ces derniers, soulignait Sayas, montraient une attitude « orgueilleuse », qui limitait amplement leur conversion et leur correction morale, nécessaire pour mieux comprendre le message évangélique (AGI, GUATEMALA, No. 162, 12 novembre 1579, f. 161).

Nous pouvons observer, autant chez les autorités spirituelles que temporelles, la volonté de pousser les institutions à faire avancer la nomination des religieux vers les « Indes ». Également, dans cette dynamique évangélisatrice, une *cédula real* fut émise, en 1573, applicable dans l'Audience du Guatemala. Elle indiquait, en fonction des

³⁹⁰ Pour voir la discussion historiographique de ces dates, nous recommandons Kramer, Lovell et Lutz, 1994, p. 76-85.

nécessités requises pour mettre en place l'évangélisation, que davantage de religieux devaient y être nommés afin de couvrir le plus grand nombre possible de peuples autochtones (AGCA, A1, Leg. 4577, dossier 39550, 3 mai 1573, f. 4).

En outre, le Conseil des Indes émit une autre *cédula real*, en 1575, dans laquelle était souligné que les religieux envoyés aux « Indes » devaient accepter de déployer leur tâche sous l'égide du Patronage royal (AGCA, A1, Leg. 2010, dossier 13882, 21 février 1575, f. 44v-45). Ainsi, en dépit des demandes faites par les ordres religieux et appuyées normalement par les autorités épiscopales, pour se plonger dans l'ouvrage missionnaire en Amérique, les autorités temporelles prétendaient clarifier le fait que ces religieux devaient accepter les conditions que le Patronage royal formulait pour avoir accès aux prérogatives données par la couronne dans ces territoires d'outre-mer.

Par ailleurs, les Autochtones montraient simultanément une attitude de rejet de certains comportements des religieux au moment où ils entreprenaient leur conversion religieuse. Malgré tout, les « Indiens » toléraient la présence des religieux sur leurs territoires. En 1582, par exemple, le Hiéronymite Gómez de Córdoba (ca. 1519-1599) et évêque du Guatemala (1574-1599)³⁹¹, informait le roi Philippe II du mécontentement des Autochtones du Nicaragua, par rapport à la manière dont les religieux accomplissaient leur tâche évangélisatrice.

³⁹¹ Il avait été évêque du Nicaragua et du Costa Rica entre 1572 et 1574. Il fut nommé pour l'épiscopat du Nicaragua en 1568, mais il voulait éviter d'y arriver pour exercer ses fonctions épiscopales. Finalement, il y arriva en 1572 et chercha presque immédiatement à être déplacé à un autre évêché (Sanabria Martínez, édité par Picado Gatjens et Quirós Castro, 2006, p. 314). En raison de la chute démographique, le diocèse du Nicaragua connut toujours des problèmes pour collecter les dîmes, car les revenus n'étaient pas aussi significatifs en considérant que la production agricole et de bétail avaient des dépourvus d'une main d'œuvre autochtone. Pour voir la dynamique de ce problème du diocèse du Nicaragua et du Costa Rica pendant toute la période coloniale, nous recommandons Velázquez Bonilla, 2004, p. 245-286.

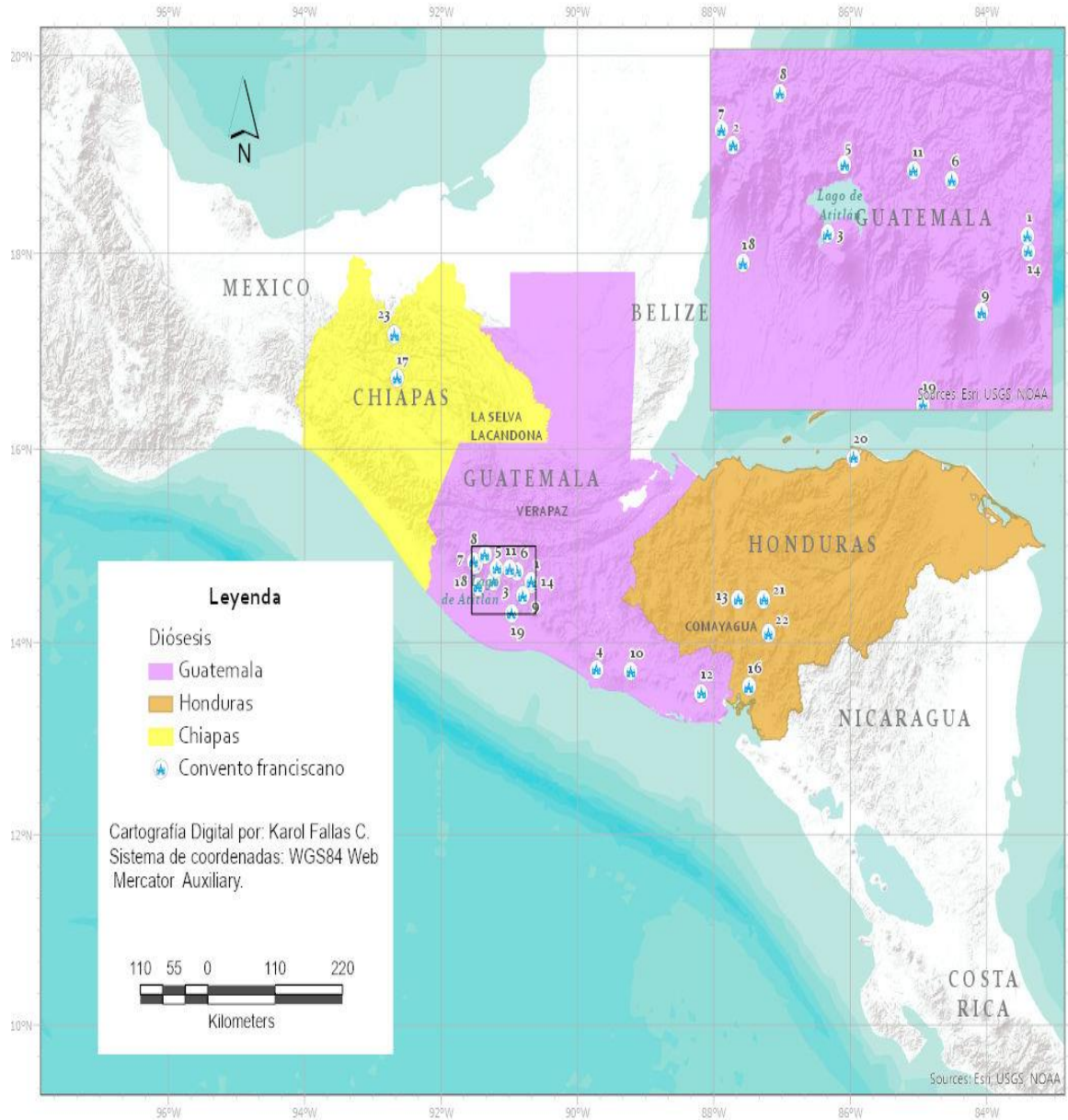
C'est pourquoi l'évêque demanda l'envoi de prêtres séculiers, car ces derniers n'exercèrent pas une forte pression sur les peuples autochtones pour payer les tributs. De plus, les Autochtones, à partir d'autres expériences, préféraient le clergé séculier pour apprivoiser le culte religieux et la façon dont celui-ci devait être pratiqué (AGI, GUATEMALA, No. 156, 4 avril 1582, f. sans numération). Pourtant, le Conseil des Indes ne changea pas sa posture, appuyée par la couronne, de céder l'administration des doctrines aux prêtres séculiers, du moins, jusqu'à la fin du XVII^e siècle et au début du XVIII^e siècle partout dans l'Amérique espagnole. En outre, nous pouvons spéculer que l'évêque Gómez de Córdoba voulait faire contrepoids aux religieux à cette époque, en considérant les prérogatives dont ceux-ci disposaient concernant l'administration des doctrines. Dans ces circonstances, les Frères mineurs avaient déjà adopté une attitude plus agressive en ce qui concerne la fondation de couvents pour mieux asseoir sur la mise en place de leur œuvre missionnaire.

5.2 La province du *Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala* et son réseau missionnaire

Dans ces circonstances historiques, les Frères mineurs, ainsi que les autres ordres religieux impliqués dans la tâche missionnaire, se focalisèrent sur l'organisation de l'évangélisation, d'une part, en fondant des couvents et, d'autre part, en mettant en œuvre des expéditions missionnaires vers d'autres endroits dans lesquels habitaient des Autochtones qui avaient conservé une certaine autonomie face aux autorités coloniales. En raison de la nécessité de justifier leur tâche en Amérique, les ordres religieux étaient tenus de fournir constamment la quantité de couvents qu'ils y possédaient. Ainsi, le pouvoir temporel pouvait accorder les prérogatives prévues dans le Patronage royal. Concernant la province franciscaine du *Santísimo Nombre de Jesús du Guatemala*, les *Minores* avaient constitué une liste des couvents pour chacun de leurs chapitres

provinciaux de 1574 et 1581. Ces listes devaient être remises aux autorités. Après le chapitre de 1581, ils avaient déjà fondé 23 couvents dans cette province :

**Carte 2 Couvents franciscains de la province du
Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala
(années 1574-1581)^**



**Tableau 3 Des couvents franciscains jusqu'en 1581
signalés dans la carte 2**

	Nom du couvent	Épiscopat
1	San Francisco de Santiago de los Caballeros	Guatemala
2	Inmaculada Concepción de Almolonga	Guatemala
3	Santiago Atitlán	Guatemala
4	Santísima Trinidad de Sonsonate*	Guatemala
5	Asuncion Virgen Maria de Tepac Atitlan	Guatemala
6	San Juan de Comalapa	Guatemala
7	Espíritu Santo de Quetzaltenango	Guatemala
8	San Miguel de Totonicapán	Guatemala
9	Santiago adyacente+	Guatemala
10	San Salvador*	Guatemala
11	San Francisco de Tecpan-Guatemala	Guatemala
12	Veracruz de San Miguel*	Guatemala
13	San Antonio de Comayagua°	Honduras
14	San Bartolome Suchitepéquez	Guatemala
15	Asuncion Virgen Maria Tecpan de Sonsonate**	Guatemala
16	San Andres Nacaome ^a	Honduras
17	San Antonio de Chiapas	Chiapas
18	Immaculada Concepcion de la Virgen Maria de Sayamaque	Guatemala
19	Santa Catalina de Siquinalá	Guatemala
20	Trujillo°	Honduras
21	San Jerónimo de Agalteca°	Honduras
22	Santiago de la Minas de Tegucigalpa°	Honduras
23	La Asunción de Huituipán	Chiapas

^ La carte 2 a été élaborée par la géographe Karol Fallas.

* Des couvents situés dans l'actuel territoire du Salvador.

** Nous n'avons pas pu trouver la localisation précise ou approximative de ce couvent.

+ Nous nous référons au couvent de San Juan Bautista de Alotenango, ville située à 12 km au sud de Santiago de los Caballeros.

° Ils faisaient partie, à partir de 1586, de la custodie de Santa Catalina de Comayagua (Honduras).

^a Nacaome faisait partie, depuis 1579, de l'*alcaldía mayor* de Tegucigalpa, dans la province du Honduras. Toutefois, les Franciscains ne l'inclurent pas dans la custodie de *Santa Catalina de Comayagua*, comme les autres couvents de la province du Honduras.

Source: AGCA, A1, Leg. 4056, 1574, f. sans numérotation et 1581, f. 140.

À partir de cette carte, nous pouvons affirmer que les Franciscains de la province du *Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala* avaient fondé une quantité considérable de

couvents après les années 1540. Ils n'en avaient alors fondé que sept - voir le tableau 2. Entre 1544, année du dernier couvent dans la première étape de la présence franciscaine au Guatemala, et 1581, quand ils donnèrent la liste de couvents fondés dans cette province, les Frères mineurs avaient installé 16 couvents de plus. Cette expansion se déroulait dans différents espaces géographiques simultanément.

À partir des années 1540, les Franciscains poursuivirent l'expansion de leur présence dans la partie occidentale du Guatemala, dans la région des hauts plateaux, qui comprenait plusieurs peuplements Mayas Cakchiquels³⁹². En ce sens, ils voulaient raffermir leur établissement dans cette région afin d'entreprendre l'évangélisation. En même temps, la présence des Dominicains dans certains lieux de l'ouest du Guatemala poussa les Frères mineurs à fonder rapidement des couvents qui constitueraient le lien entre l'ordre et l'installation des peuplements, qui devinrent les doctrines. Le niveau de « connaissances » de l'espace était encore faible chez les ordres religieux à ce moment-là dans la région occidentale du Guatemala. C'est pourquoi nous pouvons, à partir du travail de Georges Lovell (1990, p. 284-286), formuler l'hypothèse que les Franciscains essayèrent de bien établir les peuplements près des lieux déjà habités par les Autochtones, d'où ils se plongèrent dans l'entreprise missionnaire. Ainsi, ils pouvaient maintenir l'administration des âmes et l'établissement des sacrements sans faire appel à une mobilité géographique.

En plus, quand les Métis commencèrent à s'installer dans les contours des *pueblos de indios* administrés par les Frères mineurs, ces derniers essayèrent de les contrôler et d'éviter leur dispersion. En 1689, par exemple, le Franciscain Joseph Cordero suivit cette logique quand il administrait la doctrine qui était près du village de Choluteca, au Honduras. La doctrine était insérée dans le cœur des peuplements des Chorotegas, un

³⁹² Peuple maya qui habitait dans les hauts plateaux de l'ouest du Guatemala au moment de l'arrivée des Espagnols.

lieu clé pour le contrôle de la région environnante du Golfe de Fonseca. Cordero voulait éviter l'intervention du clergé séculier. Il s'agissait, en l'occurrence, du curé diocésain de Cholulteca Esteban de la Fuente, qui voulait administrer les sacrements chez les Méfis. Comme ces derniers habitaient près de la doctrine, il y avait un risque, aux yeux du Franciscain, que de la Fuente essaie de faire pression sur les autorités ecclésiastiques afin de séculariser la doctrine. Cordero insista sur le fait qu'il avait la juridiction sur le territoire et les personnes qui y habitaient, pouvoir donné en outre par le Patronage royal (AGCA, A1 (4) Leg. 134, dossier, 1503, 11 avril 1689, f. sans numérotation). Ainsi, Cordero ne voulait pas faire appel à une mobilisation des Autochtones et des Méfis. En revanche, il essaya de renforcer son autorité sur eux en éloignant la présence de la concurrence, dans ce cas, du clergé séculier.

Sous la logique du Patronage royal, les Franciscains cherchèrent à rattacher les peuplements aux couvents. Pourtant, cette façon de rapprocher l'installation des couvents et celle des peuplements était en contradiction avec une partie du Patronage royal. Ce dernier concevait les peuplements des Autochtones, nommés *pueblos de indios*, comme des doctrines qui deviendront des espaces d'administration temporaire des âmes, exécutée par les ordres religieux qui essayèrent, dans ces conditions, de créer une relation consubstantielle entre les peuples et les couvents, ce qui dépassait les visées originales du Patronage royal.

C'est pourquoi, en considérant cette sorte de relation que les ordres religieux voulaient entretenir avec les doctrines, on commença à observer une espèce de méfiance, dans certains cercles liés à l'administration coloniale, envers les ordres religieux, mendiants notamment, à l'égard de leur volonté de maintenir en permanence les doctrines. Un document rédigé dans les années 1580, sans auteur connu, donne une image très négative des ordres religieux chargés des doctrines, en mentionnant particulièrement les Frères mineurs, les Frères prêcheurs et les Mercédaires. Ce document souligne que

ces religieux devaient se rappeler qu'ils ne devaient pas concevoir l'administration des doctrines comme permanente parce qu'ils étaient régis par la constitution et les vœux de leur ordre. De plus, les rations qu'ils recevaient étaient des recours donnés par le siège apostolique qui les conférait directement aux ordres religieux pour leur subsistance (AGCA, A1, Leg. 4056, ca. années 1580, f. 157-158).

Par la suite, le document présente le cas des Jésuites comme ceux qui devraient être considérés, selon le rédacteur de la lettre, comme l'exemple à suivre, car ces derniers se centrèrent d'abord sur l'évangélisation puis ils donnèrent les doctrines au clergé séculier pour continuer l'évangélisation ailleurs (AGCA, A1, Leg. 4056, ca. années 1580, f. 159). À ce moment-là, les Jésuites commençaient à peine leur établissement en Nouvelle-Espagne – ils y sont arrivés en 1572. C'est pour cela que l'argument du rédacteur de la carte semble hors contexte, car, comme nous l'avons expliqué dans le deuxième chapitre, quand les Jésuites arrivèrent en Amérique espagnole, ils essayèrent d'abord d'établir les centres d'enseignement et, quelques années plus tard, ils commencèrent la fondation des missions sans prévoir les rendre plus tard au clergé séculier, mais plutôt renforcer le réseau des réductions jésuites sans l'interférence des pouvoirs temporel ou spirituel dans l'administration des âmes.

Certains groupes, au sein du système colonial, même s'ils considéraient l'évangélisation comme un « pas obligatoire » pour mettre en place la transformation culturelle des Autochtones, voyaient que la tâche des ordres était l'évangélisation à partir des nécessités d'établir le réseau institutionnel colonial. Au moment d'entreprendre l'expansion vers d'autres zones de l'Audience du Guatemala, les Franciscains s'efforcèrent de lier les peuplements fondés à l'installation des couvents.

Dans ces circonstances, les Frères mineurs prirent la route vers le sud de la province du Guatemala, jusqu'au Golfe de Fonseca. Les Espagnols étaient déjà présents dans

cette région depuis les années 1520. Ils y étaient parvenus en empruntant la route tracée par les conquistadors venant de l'ouest du Guatemala. Toutefois, c'est au cours des années 1540 que les Franciscains commencèrent leurs expéditions sur les territoires qui feront partie des *alcaldías mayores* de Sonsonate et de San Salvador. À la fin des années 1550, les *Minores* jouèrent déjà un rôle clé dans la « pacification » des peuples autochtones qui habitaient ces territoires. De plus, ils furent nommés dans les quatre paroisses déjà fondées : Sonsonate, Ahuachapán, San Salvador³⁹³ et San Miguel. Selon Alejandro Conde, les Franciscains avaient établi un couvent, celui de la Veracruz de San Miguel³⁹⁴ (Conde, 2016, p. 50-51).

En ce qui concerne les autres couvents, ceux de San Salvador, Nacaome et Sonsonate³⁹⁵, ils furent établis dans les années 1570 : les deux premiers, en 1574, et le troisième, en 1575³⁹⁶ (White, 1983, p. 34-35). Simultanément, les Frères prêcheurs essayèrent de s'établir aussi dans cette région. Ils fondèrent des couvents à Sonsonate et à San Salvador³⁹⁷, en cherchant à obtenir une partie des néophytes. Les deux villes étaient situées dans une région que les Espagnols avaient commencé à exploiter presque

³⁹³ La ville de San Salvador fut fondée en 1525, mai déplacée en 1528 vers un autre endroit. En 1545, elle fut installée à l'emplacement actuel.

³⁹⁴ Francisco Vázquez propose la date de 1575 comme l'année de la fondation du couvent de la Veracruz de San Miguel. Les Franciscains avaient probablement une maison, pendant les années 1550, au lieu d'un couvent, comme l'affirme Alejandro Conde.

³⁹⁵ San Salvador et Sonsonate devinrent des *alcaldías mayores*. Celles-ci exerçaient des fonctions judiciaires, fiscales et militaires. Les *alcaldes mayores* intervenaient considérablement dans les affaires religieuses en général, en provoquant des conflits permanents avec les institutions ecclésiastiques (Jiménez Pelayo, 2001, p. 138-139).

³⁹⁶ Les Franciscains avaient fondé une maison, au San Salvador, en 1564. En ce qui concerne le couvent de l'*Asunción Virgen María Tecpán*, celui-ci apparut seulement dans la liste de couvents en 1581. Francisco Vázquez, dans la liste de couvents qu'il donne, ne fit aucune référence à ce dernier (Vázquez, T. I, 1937, p. 317-318).

³⁹⁷ Les Dominicains s'établirent à San Salvador et à Sonsonate depuis les années 1550. Ils fondèrent le priorat, au San Salvador, en 1556, mais la couvent fut construit au cours des années 1560 et 1570. À Sonsonate, ils avaient demandé fortement, depuis 1553, au Conseil des Indes la permission de fonder une maison, mais elle ne leur fut pas accordée par l'administration coloniale. Le couvent de Sonsonate fut finalement fondé en 1570 (Ciudad Suárez, 1996, p. 183-184 et 189-190).

depuis le début de la conquête. Sonsonate se caractérisait par sa situation dans un endroit producteur de cacao. Ainsi, devant la demande du produit, les Espagnols commencèrent à l'exploiter massivement (López Bernal, 2006, p. 88). De plus, Sonsonate fut choisi initialement comme le principal centre de résidence des Espagnols puisqu'ils pouvaient organiser l'extraction du cacao à partir du travail des Autochtones (Browning, 1998 [1971], p. 103-104) et, plus tard, ceux de l'indigo et du coton. Ainsi, les ordres religieux tentèrent de s'établir là où la présence des Espagnols était déjà considérable³⁹⁸ et essayèrent d'intégrer les peuplements autochtones à la circonscription des couvents.

Quant au village de Nacaome, il était situé dans une zone liée à l'agriculture et à l'extraction des produits de la mer. Les peuplements autochtones situés vers le Golfe de Fonseca étaient dispersés et celui de Nacaome, fondé initialement à la fin du XV^e siècle par les peuples Cholulas et Chaparrastiques, puis de nouveau en 1535 par les Espagnols, avait une concentration de population un peu plus élevée. Ainsi, les Franciscains préférèrent s'y installer³⁹⁹. Ce village devint le peuplement le plus important de cette région-là et les Franciscains venant du San Salvador y établirent leur couvent (Vázquez, 1937, T. I, p. 222).

Dans le cas de la province du Honduras, les Franciscains firent face à une situation tout à fait particulière. En dépit de leur prétention de bien définir les frontières entre les différentes provinces, le gouvernorat de cette province, encore au cours des années 1570, avait de la difficulté à préciser qui serait en charge de l'évangélisation des

³⁹⁸ Les Mercédaires fondèrent trois couvents : à San Salvador, à Sonsonate et à San Miguel, à la fin du XVI^e et au début du XVII^e siècle. Toutefois, López Bernal affirme qu'ils arrivèrent dans cette région au cours des années 1540 et 1550. L'ordre de Saint Jean de Dieu fonda aussi, quelques années plus tard, un couvent à Sonsonate (Juarros, T. I, 1808, p. 21).

³⁹⁹ Concernant la dynamique démographique et sociale de Golfe de Fonseca au cours des XV^e-XVI^e siècles, voir Gómez, sans date, p. 1-10.

Autochtones dans l'évêché du Honduras, fondé en 1539. En 1581, par exemple, les Franciscains avaient déjà fondé quatre couvents : Comayagua, Trujillo, Agalteca et Tegucigalpa, tel qu'indiqué dans la carte 2. Ces derniers avaient été fondés récemment, sauf celui de Comayagua, qui faisait déjà partie de la liste des couvents de 1574 (AGCA, A1, Leg. 4056, 1574, f. sans numérotation). Nous pouvons observer qu'ils voulaient s'installer rapidement dans ce territoire encore compliqué à conquérir par les autorités séculières. De plus, le Conseil des Indes, en 1579, avait demandé qu'à ceux qui étaient en charge de l'évangélisation au Honduras soient données les doctrines afin de continuer leur tâche (AGCA, A1, Leg. 4575, T. III, 11 mai 1579, f. 392). Ainsi, ils pouvaient demander les prérogatives sous l'égide du Patronage royal.

Les Frères mineurs avaient établi, en 1578, des maisons à Trujillo et à Gracias a Dios (AGI, GUATEMALA, No. 170, 20 octobre 1578, f. sans numérotation). Toutefois, cette dernière ne survécut pas selon la liste des couvents qu'ils firent en 1581. Le territoire du Honduras était très étendu et une grande partie était encore inconnue des Espagnols. De plus, après la fondation de la province du *Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala*, les Franciscains de la province de *San Jorge de Nicaragua y Costa Rica* faisaient aussi des incursions dans le territoire du Honduras, car il existait toujours une difficulté de clarifier les limites de chaque province, soit politique ou ecclésiastique.

Les Franciscains profitèrent de ce « vide institutionnel » pour s'y établir. Ainsi, les deux provinces franciscaines cherchèrent à profiter de l'absence des autorités séculières dans ce territoire frontalier afin d'ouvrir la porte aux missions. Dans ce contexte, les gouvernorats du Honduras et du Costa Rica étaient vus comme des terres de missions, en tant que territoires qui n'avaient pas encore été contrôlés. En 1581, le Frère mineur Juan Bautista donna une relation au Conseil des Indes, dans laquelle il décrivait les conditions des gouvernorats du Royaume du Guatemala. Il estimait que, dans les cas du Honduras et du Costa Rica, la présence de religieux était impérative,

puisque les Autochtones « [...] *queda[ba]n con excesiva necesidad de ministros de nuestra sanctissima fe y doctrina evangelica* [...] »⁴⁰⁰ (AGI, GUATEMALA, No. 170, 1581, f. sans numérotation).

C'est pourquoi, dans ces circonstances, le Franciscain Pedro Ortiz, personnage très actif dans l'organisation de l'évangélisation au Nicaragua depuis les années 1570, tenta d'envoyer des Frères mineurs vers la frontière difficile à définir entre cette province et celle du Honduras (AGI, GUATEMALA, No. 171, 6 février, 1583, f. sans numérotation). Ortiz était arrivé au Nicaragua en 1574, accompagnant le Franciscain Antonio de Sayas, qui avait été nommé évêque de ce diocèse. Après son arrivée, Pedro Ortiz fit parvenir des rapports aux autorités de l'ordre des Frères mineurs et du Conseil des Indes dans lesquels il les informait des conditions compliquées pour entreprendre l'évangélisation dans le territoire frontalier entre le Honduras et le Nicaragua. Il exhorta les Franciscains à fonder des couvents. En raison de cette condition, Ortiz reçut la bénédiction du gouvernorat du Honduras, en 1577, pour fonder des couvents (AGI, GUATEMALA, No. 170, 3 avril 1577, f. sans numérotation). Les Mercédaires⁴⁰¹ s'y étaient déjà introduits à cette époque, même si la région frontalière était encore vierge de missions. Dans ce cas, Ortiz voulait s'installer dans cette région en considérant la condition du territoire presque inexploré sur les plans aussi bien politico-militaire que missionnaire.

Toutefois, le Conseil des Indes, en plus d'apporter l'encouragement qui soutenait la fondation de couvents, chercha à ce que ces derniers reçoivent la bénédiction des autorités séculières et ecclésiastiques avant de les fonder. C'est pour cela que, encore

⁴⁰⁰ Traduction libre : « [...] restaient ayant besoin de pretres de notre sacrée foi et doctrine évangélique [...] ».

⁴⁰¹ Les Mercédaires fondèrent deux couvents au Honduras, dans la première moitié du XVI^e siècle, à Gracias a Dios et à Comayagua (Barahona, 2002 [1991], p. 141).

en 1583, le Conseil des Indes exhorta Ortiz à avoir d'abord l'autorisation de l'Audience du Guatemala pour entreprendre la fondation des couvents (AGCA, A1, Leg. 1513, T. II, 19 septembre 1583, f. 633).

Cependant, tel qu'indiqué dans la carte 2, les *Minores* avaient déjà fondé quatre couvents dans la province du Honduras avant 1583. Cela met en évidence la difficulté de concilier les intérêts des pouvoirs temporel et spirituel dans l'installation des institutions coloniales. La permission de l'Audience du Guatemala était le point central pour le Conseil des Indes afin de mettre en place l'évangélisation. Cependant, les Franciscains cherchèrent à s'établir, même si la permission n'en était pas explicitement donnée. Du point de vue des Franciscains, cette circonstance rendit difficile de bien définir la tâche que chaque province devait accomplir pour déployer les expéditions missionnaires dans des territoires presque inconnus. C'est pourquoi nous pouvons penser que Pedro Ortiz, résidant dans la province franciscaine de *San Jorge de Nicaragua y Costa Rica*, chercha à profiter de la faiblesse du système colonial pour conquérir cette région. En effet, il voyait une grande opportunité pour la province franciscaine de *San Jorge de Nicaragua y Costa Rica* d'administrer plus d'âmes dans une région presque inconnue par les Frères mineurs à cette époque.

En ce sens, le gouvernorat du Honduras fut un lieu où la tâche évangélisatrice présentait des difficultés considérables pour les Frères mineurs. En effet, le Honduras était, avec la province du Costa Rica, les deux nouveaux espaces missionnaires au cours des années 1570 et 1580. Les Franciscains commencèrent alors à considérer l'organisation d'expéditions missionnaires avec l'aide militaire du pouvoir temporel et, en même temps, à changer l'organisation de leur présence déjà existante jusqu'à ce moment-là. Cela se vit clairement dans le chapitre provincial du *Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala*, célébré en 1586. L'un des points centraux de leurs discussions fut l'envoi de missionnaires au Honduras.

En effet, la présence du commissaire général de l'ordre des Frères mineurs aux « Indes » – assigné à la Vice-royauté de la Nouvelle-Espagne –, Alonso Ponce⁴⁰², créa une période courte de conflits au sein de l'ordre en Nouvelle-Espagne. Il y arriva en 1584, en ayant pour but de s'impliquer fortement dans la dynamique administrative de l'ordre dans cette Vice-royauté. Il représenta la prétention de la hiérarchie franciscaine d'Espagne qui voulait un rôle beaucoup plus important dans les « Indes », notamment autour de l'organisation des missions. Cela le plaça en conflit direct avec la hiérarchie franciscaine à Mexico et, par conséquent, avec les autorités de la Vice-royauté, particulièrement avec le vice-roi Álvaro Manrique de Zúñiga, marquis de Villamanrique⁴⁰³ (?-ca. 1600)⁴⁰⁴. Son séjour en Amérique s'acheva en 1587.

L'accusation contre Ponce se concentra notamment sur son « intromission » dans la manière dont les Frères mineurs administraient les provinces. De plus, il voulait insérer autrement les Autochtones dans la dynamique paroissiale, en ayant la possibilité, à long terme, que ces derniers prennent en charge des fonctions ecclésiastiques dans les paroisses. Cela fut perçu comme troublant par les Franciscains qui arrivèrent avant les années 1570. Le Concile de Trente avait résolu que les ordres mendiants, et les Jésuites, qui étaient chargés de l'évangélisation, devaient suivre leurs règles et avoir la supervision des évêques. Les évêques n'étaient pas tenus d'expliquer les sortes d'exemptions que les réguliers possédaient (O'Malley, 2015, p. 239) concernant les conflits qui pouvaient éclater au sein des ordres, ayant des conséquences directes sur la relation entre les autorités temporelles et spirituelles et, par conséquent, sur la

⁴⁰² Ses dates de naissances et de mort restent inconnues. Il fut accompagné par son secrétaire, le Frère mineur Antonio de Ciudad Real (1551-1617). Ce dernier avait accompagné Diego de Landa quand il retourna au Yucatán, en 1574.

⁴⁰³ Ce personnage commença un lignage à partir de sa nomination comme marquis de Villamanrique, en 1585. Il fut nommé marquis par le roi Philippe II. Cela fut une pratique commune, chez la monarchie espagnole, pour renforcer le lien entre les élites coloniales et la couronne. Concernant le cas de Álvaro Manrique de Zúñiga et son lignage en Nouvelle-Espagne, voir Vicens Hualde, 2017, p. 118-150.

⁴⁰⁴ Il fut Vice-roi entre 1585 et 1590.

manière dont les évêques pouvaient jouer un rôle au moment de résoudre des problèmes parmi les membres d'un ordre. En considérant cette circonstance, nous pouvons spéculer que les Franciscains installés en Nouvelle-Espagne avant que les décrets de Trente furent émis, virent Ponce comme une espèce d'acteur « externe » des intérêts qu'ils avaient déjà développés avec le pouvoir temporel. Cependant, en dépit des problèmes auxquels Ponce fit face, il put parcourir diverses régions de la Nouvelle-Espagne et du Royaume du Guatemala, jusqu'au Nicaragua⁴⁰⁵. Dans ces circonstances, il participa au chapitre provincial du *Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala*, célébré en 1586.

Alonso Ponce arriva au Guatemala où il participa au chapitre provincial, après avoir reçu la permission de l'Audience du Guatemala pour y rentrer (AGI, GUATEMALA, No. 165, 28 avril 1586, f. sans numérotation), malgré les conflits qu'il avait vécu en Nouvelle-Espagne⁴⁰⁶. Dans son parcours vers le Guatemala, à chaque fois qu'il arriva dans un *pueblo de indios* – après être parti du Mexico –, les Frères mineurs mobilisèrent les Autochtones pour l'accueillir avec des fêtes et, de cette manière, permettre à Ponce de voir, selon les *Minores*, le progrès de la conversion des peuples autochtones⁴⁰⁷. Dans ce parcours vers l'isthme, il ne fit face à aucune perturbation due à sa présence. Quand

⁴⁰⁵ Le Frère mineur Alonso Ponce fut même emprisonné à Mexico. Il fut interdit d'exercer sa fonction de commissaire général. En raison de cela, il nomma Bernardino de Sahagún comme commissaire, mais Sahagún prit parti pour le Vice-roi de la Nouvelle-Espagne et le provincial franciscain de la province du *Santo Evangelio*, Pedro de San Sebastián. Finalement, en dépit de ce problème, il put visiter les provinces franciscaines de *San José de Yucatán*, du *Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala* et de *San Jorge de Nicaragua y Costa Rica*. Le conflit en Nouvelle-Espagne prit fin en 1587, quand il retourna en Espagne. Pour mieux comprendre la dynamique du procès, voir AGI, MÉXICO, 21. No. 23, 3 novembre 1587, f. sans numérotation; León Portilla, 1999, p. 194-200.

⁴⁰⁶ Francisco Vázquez ne donne aucune information concernant le conflit vécu par Alonso Ponce en Nouvelle-Espagne.

⁴⁰⁷ Pour voir la manière dont se raconte la dynamique de ces fêtes, nous recommandons de réviser la description de la fête d'accueil que Ponce reçut, par exemple, à Tlaxcala, en Nouvelle-Espagne, ou à Tecpán-Guatemala (Ponce 1872 [ca. 1587], p. 18-19 et 310-311). Les Autochtones sont toujours décrits par Ponce comme étant dévots, recevant le ministre général avec les curés doctrinaires et les chefs du peuplement en tête, à chaque fois qu'il arriva aux *pueblos de indios*.

il arriva finalement au Guatemala, il prépara sa participation au chapitre. L'une des décisions à prendre dans ce chapitre provincial concernait l'organisation de l'évangélisation du Honduras. Les Frères mineurs commencèrent à tenir compte du besoin de mieux définir les espaces à partir desquels établir un réseau de couvents permettant d'avoir des membres de l'ordre pour administrer les doctrines. Finalement, durant ce chapitre auquel Ponce participa, les Franciscains décidèrent de fonder dans le territoire du Honduras une custodie nommée *Santa Catalina Mártir*, adscrite à la province du *Santísimo Nombre de Jesús* (Vázquez, T. I, 1937, p. 279).

Par conséquent, les couvents du Honduras avaient obtenu leur autonomie des autorités du Guatemala. D'une manière indirecte, la prétention d'avoir plus d'autonomie au Honduras était appuyée par Alonso Ponce. Quand ce dernier visita le Honduras, en 1586, après avoir participé au chapitre général, il vit la nécessité d'être plus agressif à l'égard de la tâche évangélisatrice. Dans la relation qui décrit son périple, écrite par son secrétaire Antonio de Ciudad Real, nous pouvons lire une description très détaillée des conditions matérielles de la province et, de plus, des notes soulignant la présence significative de peuples autochtones, qu'ils devaient évangéliser. Là, Ponce même recommanda, affirme Ciudad Real, la fondation d'un couvent à Gracias a Dios, car dans ce peuplement, en plus d'avoir une dynamique économique considérable, il y avait une quantité importante des peuples autochtones Tawakhas et Payas qui habitaient les environs (Ponce, 1872 [ca. 1587], p. 345-349).

Nous pouvons voir que Ponce voulait profiter des espaces déjà contrôlés par les institutions coloniales afin d'entreprendre la tâche missionnaire. Le port de Trujillo, par exemple, où fut installé le premier siège de l'épiscopat au Honduras – et où il y resta entre 1539 et 1561 –, s'établit comme le point frontalier dans la région sud des

Caraïbes honduriennes, sur le plan de la dynamique commerciale et militaire⁴⁰⁸. Ce port, avec celui de *Puerto Caballos*, aujourd'hui nommé *Puerto Cortés*, devinrent les deux ports d'entrée maritime vers le Guatemala (Fernández Morente, 2001, p. 170). Les Franciscains, qui avaient poursuivi leur parcours notamment vers le sud-ouest de la province du Guatemala, arrivèrent dans la région environnante de Trujillo au cours des années 1570. Rappelons que les *Minores* avaient commencé à organiser des incursions au Honduras à partir du Nicaragua en direction nord-ouest.

Ainsi, la fondation des couvents au Honduras fut complètement liée aux espaces habités par les Espagnols. En 1574, dans le chapitre provincial du *Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala*, dans lequel se fit la première liste de couvents, avait été fondé celui de la ville de Comayagua au Honduras. Cette dernière était l'un des peuplements les plus importants de ce gouvernorat. L'élite attachée à l'exploitation minière de la région du Comayagua habitait cette ville (Oyuela, 2003, p. 45-47) (Taracena, 1998, p. 35-36)⁴⁰⁹ où, de plus, était situé le siège épiscopal de la province du Honduras. À partir de cette région, les Espagnols firent des incursions militaires vers le nord du Honduras. Leur intention était de « pacifier » les Autochtones afin de trouver de la main-d'œuvre pour les activités minières. La gestion de cette main d'œuvre s'inspirait de la logique de l'esclavage⁴¹⁰ (Newson, 2007 [1986], p. 162). Ainsi se développa une relation très

⁴⁰⁸ Il fut fondé en 1525. Le port de Trujillo fut, pendant toute la période coloniale, assiégé par des pirates anglais, français et hollandais, en raison de sa valeur stratégique aux Caraïbes centraméricaines (Payne Iglesias, 2005, p. 45-46).

⁴⁰⁹ Les premières découvertes de métaux au Honduras eurent lieu au cours des années 1530. Les Espagnols découvrirent d'abord de l'or et, puis de l'argent en 1539, et commencèrent alors à exploiter le territoire du Honduras pour les trouver (Fonseca Corrales, 1994, p. 118).

⁴¹⁰ Les Espagnols recoururent à l'esclavage des autochtones depuis leur arrivée aux Caraïbes avec Christophe Colomb, comme il est expliqué dans le premier chapitre. Plus tard, ils commencèrent à utiliser d'autres modes d'exploitation, comme celui de l'*encomienda*. De plus, en raison de la chute démographique autochtone, ils acheminèrent massivement des Africains dans des conditions en esclavage. La littérature concernant l'esclavage en Amérique espagnole est plus vaste. Pour mieux comprendre la logique d'exploitation d'esclaves d'origine africaine en Amérique espagnole et la dynamique socioculturelle l'entourant, nous recommandons l'ouvrage collectif Cáceres Gómez coordinadora, 2001.

conflictuelle avec les peuples autochtones de cette région-là, qui, afin d'éviter le contrôle des Espagnols, luttèrent militairement contre eux. Les « Indiens » attaquèrent régulièrement les peuplements espagnols comme action de défense (Taracena, 1998, p. 31).

Les Frères mineurs avaient fondé, avant 1581, trois autres couvents au Honduras : ceux de *San Jerónimo de Agalteca*, de *Santiago de las Minas de Tegucigalpa* et de *Trujillo*. Les deux premiers couvents désignés furent fondés dans des peuplements qui étaient près de terres de mines, comme celui de Comayagua et d'Olancho. Dans ce dernier lieu, les Espagnols utilisaient la main-d'œuvre autochtone pour extraire de l'or (Sarmiento, 2006, p. 48). Cela permit que ces peuplements soient attirants pour les Espagnols pendant presque tout le XVII^e siècle, précisément en raison de la fièvre des métaux précieux qui s'empara des Espagnols qui vinrent au Guatemala pour les trouver dans le territoire de cette audience (Oyuela, 2003, p. 39). En raison de cet intérêt pour continuer l'exploitation minière, les autorités civiles tentèrent encore à la fin du XVII^e siècle de réduire les Autochtones qui habitaient dans la région de Comayagua, près de Tegucigalpa, afin d'avoir accès à la main-d'œuvre nécessaire pour les mines (AGCA, A1 (4), Leg. 161, dossier 1688, 1698, f. sans numérotation).

Ainsi, nous pouvons voir que les *Minores* fondèrent leurs couvents au milieu de la fièvre de métaux au Honduras, à tel point que, comme l'affirme Francisco Vázquez, l'administrateur général de mines à Tegucigalpa, Antonio Luis de Rueda, leur donna la maison où ils s'installèrent (Vázquez, 1937, T. I, p. 280). Quant au couvent à Trujillo, ville située sur les côtes caribéennes du Honduras, les Frères mineurs commencèrent leurs incursions au cours des années 1570. Cette région était difficile d'accès, soit venant du Guatemala soit du Nicaragua. Cette condition confronta les Franciscains à un problème considérable : la dynamique économique chez les Autochtones se basa principalement sur des activités liées à la pêche et à la récolte de fruits et moins à

l'agriculture. Par conséquent, les sédentariser, afin de fonder les doctrines, était compliqué⁴¹¹ (Payne Iglesias, 2009, p. 32).

Quant au Chiapas, la dynamique missionnaire des Franciscains fut toujours à l'ombre des Frères prêcheurs. Le processus de la conquête, qui commença dans les années 1530, fut complètement lié à l'expansion territoriale des Espagnols à partir de la Nouvelle-Espagne. Au cours des années 1540 et 1550, même si la relation entre les pouvoirs temporel et spirituel fut conflictuelle, les Dominicains, avec Bartolomé de Las Casas comme leader, devinrent les « médiateurs » politiques et spirituels dans la mise en place de la *conquête-pacification* déployée dans cette région (Viqueira Albán, 2009, p. 80-81). Dans ces circonstances, l'élite coloniale qui s'y établit se trouvait au milieu d'une lutte interne qui affectait la mise en place des institutions coloniales. Ainsi, quand le Chiapas fut finalement intégré au royaume du Guatemala, l'élite coloniale chiapanèque essaya de maintenir l'autonomie considérable face à l'Audience à Santiago de los Caballeros, qui se concrétisa avec la fondation de l'*alcadía mayor* à Ciudad Real de Chiapa, en 1577. En outre, le diocèse du Chiapas, fondé en 1539, avait à partir de ce moment-là, une vision plus précise de sa juridiction (Viqueira Albán, 2017, p. 150-151)⁴¹².

Les Franciscains arrivèrent dans les terres chiapanèques dans les années 1570, dans le cadre de l'expansion vécue par les Frères mineurs dans diverses régions du Royaume

⁴¹¹ En dépit de l'avancée des Franciscains avec la fondation de quatre couvents au Honduras, la dispersion des peuples autochtones resta un problème considérable aux yeux des autorités séculières et ecclésiastiques. En 1584, l'évêque du Honduras, le Franciscain Gaspar de Andrada, signala la difficulté d'entreprendre la tâche évangélisatrice en raison de la dispersion des autochtones, ce qui rendit difficile la tâche d'accomplir les visites des doctrinaires. De plus, affirmait Andrada, les religieux manquaient encore d'une connaissance étendue des langues autochtones pour mener à bien la « vraie religion » (AGCA, A1, Leg. 4575, T. III, 13 novembre 1584, f. 414).

⁴¹² Le Chiapas fit d'abord partie de l'évêché de Tlaxcala, entre 1527 et 1536. Puis il fit partie de celui du Guatemala entre 1536 et 1539.

du Guatemala. Les *Minores* qui s'y établirent venaient de la province du *Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala*, car le Chiapas⁴¹³ avait été inclus dans sa juridiction. Leur arrivée fit suite à l'« invitation » des *encomenderos* du Chiapas afin de contrecarrer le pouvoir des Frères prêcheurs (Viqueira Albán, 2017, p. 158). En dépit de l'appui des *encomenderos*, les Frères mineurs ne fondèrent que deux couvents : *San Antonio* à *Ciudad Real de Chiapa* – la capitale de l'*alcaldía mayor* du Chiapas – et l'*Asunción* à Huituipán, les deux en 1577. À *Ciudad Real de Chiapa*, les Franciscains reçurent la doctrine des quartiers de *San Antonio* et de *San Felipe*, adjacents à la ville. Le village de Huituipán était situé au nord du gouvernorat du Chiapas, dans une vallée dont la conglomération des peuples autochtones était considérable (Viqueira Albán, 2009, p. 83)⁴¹⁴.

L'évêque du Chiapas, le Frère prêcheur Pedro de Feria (ca. 1525-1588) fut celui qui accorda finalement le droit de donner ces régions aux Franciscains pour mettre en œuvre le projet évangélisteur, sous la supervision du Frère mineur Pedro de Viedma. Ce dernier, en 1578, affirma que les *Minores* avaient beaucoup de difficulté à fonder leurs couvents, en raison de l'hostilité ouverte des Dominicains⁴¹⁵ (AGI, GUATEMALA, No. 170, 13 février, 1578, f. sans numération). Cette hostilité était particulièrement suscitée par le rapprochement entre les Frères mineurs et les *encomenderos* au Chiapas.

⁴¹³ Celui-ci fut visité par le commissaire général franciscain, Alonso Ponce, dans sa traversée pour se rendre dans les provinces franciscaines de la Nouvelle-Espagne (Ponce, 1872 [ca. 1587], p. 478).

⁴¹⁴ En fait, les Franciscains réussirent à déplacer les peuples autochtones vers la vallée de Huituipán, à la fin du XVI^e et au début du XVII^e siècle. Les Dominicains les avaient déplacés vers les montagnes de Chamulas pour accomplir la réduction. Pourtant, les Franciscains, qui évitèrent, en termes généraux, les déplacements des peuples, voulaient rétablir les « Indiens » de cette région dans leur lieu original (Obara-Saeki y Viqueira Albán, 2017, p. 408) (Viqueira Albán, 2017, p. 163).

⁴¹⁵ Francisco Vázquez ne donne aucune référence relative à cette aversion. En revanche, il présente la demande des religieux faite par Pedro de Feria afin de mettre en œuvre la tâche évangélisteur, car il manquait des prêtres pour la réaliser au Chiapas (Vázquez, 1937, T. I, p. 224-225).

Pourtant, en dépit de cette attitude chez les Dominicains à l'égard de la présence des Frères mineurs au Chiapas, l'évêque de Feria leur donna les indications nécessaires pour mettre en œuvre la tâche évangélisatrice. Pour cette raison, il leur demanda de s'attaquer à l'apprentissage des langues autochtones – de Feria n'explicite pas les langues qu'ils devaient apprendre, mais le Chiapas comptait différents noyaux linguistiques des langues mésoaméricaines : des langues mayas, nahuatl, chol, entre autres (Viqueira, ca. 2002, p. 6-7). Cependant, le Frère prêcheur Domingo de Alva affirmait, en 1578, que les *Minores* montraient peu de progrès à cet égard⁴¹⁶ (AGI, GUATEMALA, No. 170, ca. 1578, f. sans numération). Les Dominicains voulaient insister sur le fait qu'ils n'étaient pas à l'aise avec l'installation des Franciscains au Chiapas, province où les Frères prêcheurs avaient concentré une bonne partie de leur ouvrage missionnaire.

Après deux ans de cette dynamique au Chiapas, la relation entre les deux ordres était tendue. Par exemple, l'évêque de Feria donna une image défavorable des *Minores* dans la relation écrite en 1579 pour le roi Philippe II. D'abord, il mit en relief que ces derniers arrivèrent au Chiapas à cause de leur insistance face à l'Audience du Guatemala pour s'y établir – en considérant en même temps, l'aide des *encomenderos* pour atteindre ce but. Ensuite, il écrit que les Franciscains, deux ans après être entrés au Chiapas, donnèrent peu de signes de leur effort pour accomplir la conversion des Autochtones. En dépit de ce mécontentement des Dominicains relatif à la présence des Frères mineurs, l'évêque signale dans sa relation qu'il ne peut pas leur enlever des

⁴¹⁶ En dépit de cette plainte de Domingo de Alva, la couronne voulait que l'évangélisation, en Nouvelle-Espagne, fût réalisée en langue castillane (AGI, MÉXICO, No. 4, 7 juin 1550, f. 240v.). Cela était le point de vue de l'Audience du Guatemala à cette époque, quand l'*oidor* (membre des Audiences qui exerçait la fonction de juge) encouragea la couronne à essayer de fonder des écoles pour enseigner le castillan aux Autochtones (Álvarez Sánchez, 2014, p. 477). Dans ce cas, nous pouvons voir une espèce de contradiction, car les religieux encouragèrent fortement l'apprentissage des langues autochtones afin de mettre en œuvre la conversion.

peuplements qui leur furent donnés à administrer (AGI, GUATEMALA, No. 161, 26 janvier 1579, f. sans numération).

Dans ces circonstances, tout en subissant la méfiance des Frères prêcheurs, les Franciscains purent se maintenir au Chiapas. Cependant, ils n'atteignirent pas la réussite escomptée. Ils essayèrent de convaincre le Conseil des Indes, au cours des années 1580, que la province du Chiapas devait être réorganisée. En 1584, le Frère mineur Joan Casero, ministre provincial du *Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala*, voulait transmettre cette idée de la « nécessité » de changer l'administration des âmes au Chiapas. Son argument central était que si les terres étaient « distribuées » parmi quelques ordres, les bénéfices seraient visibles « [...] *porque repartida [la tierra] entre muchos[,] unos recatarían [el comportamiento] a otros* »⁴¹⁷(AGI, GUATEMALA, No. 171, 13 avril 1584, f. sans numération). Toutefois, les Dominicains réussirent à faire face au tourbillon provoqué par les *encomenderos* et les Franciscains et évitèrent l'expansion de ces derniers au Chiapas.

À la fin du XVI^e siècle, la province du *Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala* s'était bien installée dans l'Audience du Guatemala, voire dans une moindre mesure au Chiapas. Par la suite, les Franciscains essayèrent de bien établir le lien entre les couvents et les peuplements assignés à administrer. De plus, ils maintinrent leur effort pour s'immerger dans des régions où l'évangile n'était pas encore arrivé. Dans ces circonstances, le pouvoir temporel voulait aussi que les ordres religieux puissent organiser ces expéditions, en évitant que les religieux envoyés ne s'établissent dans un couvent déjà existant, mais en favorisant qu'ils se concentrent sur des espaces « à conquérir » spirituellement. C'est pourquoi le Conseil des Indes émit une *cédula real*, en 1601, dans laquelle est soulignée cette condition, en disant que les missionnaires

⁴¹⁷ Traduction libre: « [...] parce que distribuée [la terre] parmi plusieurs [ordres,] certains tempéneraient [le comportement] d'autres ».

devaient s'attaquer à cette tâche, financée directement par la couronne (Galán García, 1991, p. 814-816). Ainsi, les Espagnols voulaient élargir leur contrôle sur le territoire.

Dans ces circonstances, les Frères mineurs essayèrent de maintenir leur rôle proéminent dans le déroulement de la tâche évangélisatrice à partir de la consolidation des couvents et du réseau de doctrines, qui restaient sous leur circonscription. Au début du XVII^e siècle, les Franciscains de la province du *Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala* s'étaient bien établis dans les hauts plateaux de l'occident du Guatemala, région dans laquelle les Espagnols étaient arrivés depuis les années 1520.

Cependant, la présence des *Minores* était significative dans la capitale du royaume, où se trouvait leur couvent principal. Au début des années 1610, selon la comptabilisation faite par le Dominicain Juan de las Cabezas Altamirano (1565-1615), l'évêque du Guatemala, 108 religieux habitaient dans la ville de Santiago de los Caballeros, comprenant les membres du chapitre ecclésiastique, le clergé séculier et les réguliers. Sur ces 108 clercs, 29 Franciscains avaient 1698 Autochtones sous leur administration dans des doctrines; huit Dominicains en avaient 2363 dans les leurs; et on ignore combien étaient sous l'administration des 15 Mercédaires. (AGI, GUATEMALA, No. 156, ca. 1611, f. sans numérotation).

Nous pouvons supposer que les Autochtones qui résidaient à *Santiago de los Caballeros*, vivaient dans les périphéries de la ville, même si l'évêque Cabezas Altamirano ne signale pas leur résidence précise. Cette logique de peuplement faisait partie de la manière dont les Espagnols organisèrent l'espace à habiter dans les villes en Amérique, où les Autochtones devinrent la main-d'œuvre afin de reproduire l'économie de la ville au sein du système colonial (Herrán Alonso, 2003, p. 351). Quelques terrains furent distribués à *Santiago de los Caballeros* aux Frères mineurs, tout autant qu'aux Dominicains et aux Mercédaires. Là, à la fin du XVI^e siècle, les

Franciscains purent construire leur temple à côté du couvent principal de l'ordre. De plus, dans d'autres de ces terrains, il y avait même des champs de maïs (AGCA, A1, Leg. 2297, dossier 16866, 1582, f. 2)⁴¹⁸.

En ce sens, nous pouvons observer que les Franciscains, tout autant que les autres ordres religieux chargés de l'évangélisation, mirent en relief que leur lien avec les Autochtones allait au-delà de la mise en place de la conversion. Ces derniers devinrent, en même temps, essentiels pour le soutien matériel des couvents et des temples. En effet, au moment de fonder les couvents, les religieux essayèrent d'établir rapidement les doctrines qui feraient partie de leur circonscription, soutenus, de plus, d'un point de vue économique, par les *encomenderos*. Ces derniers pouvaient payer en argent ou en espèces (AGCA, A1, Leg. 4576, 13 février 1595, f. 67v.).

Ainsi, l'établissement d'un plus grand nombre de couvents dans la province du *Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala*, au cours du XVII^e siècle, est dû à la possibilité de s'installer dans des zones déjà pénétrées par le pouvoir colonial. Le Conseil des Indes exhorta fermement les religieux à apprendre les langues autochtones pour continuer leur tâche évangélisatrice⁴¹⁹. Ainsi, les ordres pourraient s'adapter plus rapidement, selon la posture du Conseil, à la dynamique quotidienne dans leurs relations avec les Autochtones. De plus, les religieux pourraient jouer un rôle de

⁴¹⁸ Autour des couvents commencèrent à s'étendre les quartiers qui seront l'espace matériel et culturel dans lequel chaque ordre développa son entourage religieux (Herrán Alonso, 2003, p. 354-355).

⁴¹⁹ Pour cette raison, les ordres mendiants s'engagèrent dans le processus de construire des lexicographies afin de trouver des équivalents entre les langues autochtones et le castillan. On peut nommer quelques Franciscains qui s'engagèrent complètement à cette tâche au Royaume du Guatemala : Diego de Ordoñez – confesseur de l'épouse du conquistador Pedro de Alvarado – durant les années 1530 et 1540, qui rédigea des sermons pour les Autochtones (en cakchiquel probablement); Juan de Alonso, Pedro de Betanzos et Francisco de la Parra pendant la deuxième moitié du XVI^e siècle (Álvarez Sánchez, 2014, p. 481-483), entre autres. Ils essayèrent de traduire en cakchiquel, quiche et tzutuhil la doctrine de l'Église et les Évangiles. Francisco Vázquez raconte les expériences de ces Frères mineurs dans cette tâche linguistique, notamment partout dans les Tomes I et II de son ouvrage.

médiateurs pour accomplir la réduction des peuples autochtones afin de les intégrer à la logique tribulaire déjà en place. Quelques cercles des élites coloniales et épiscopales avaient l'intention de restreindre la tâche évangélisatrice des religieux, en cédant leurs responsabilités au clergé séculier. Toutefois, le Conseil des Indes maintint fermement sa posture de soutien à la tâche évangélisatrice des ordres religieux. Dans le cas de l'Audience du Guatemala, le Conseil des Indes lui avait demandé, en 1585, son avis sur l'ouvrage missionnaire développé par les réguliers. En 1586, les membres de l'audience soutenaient encore la tâche faite jusqu'à ce moment par les ordres religieux et affirmaient qu'il fallait continuer de les supporter pour qu'ils la poursuivent (AGCA, A1, Leg. 2199, 1585, f. 5) (AGCA, A1, Leg. 2199, 1^{er} juin 1586, f. 4). De plus, le Conseil des Indes déclara, en 1624, en 1634 et en 1648, que les doctrines devaient rester sous l'administration des ordres religieux chargés de l'évangélisation des Autochtones, mais sans considérer que cette administration soit à perpétuité, selon le fonctionnement du Patronage royal (AGCA, A1, Leg. 4581, 20 mars 1648, f. 93-97)⁴²⁰.

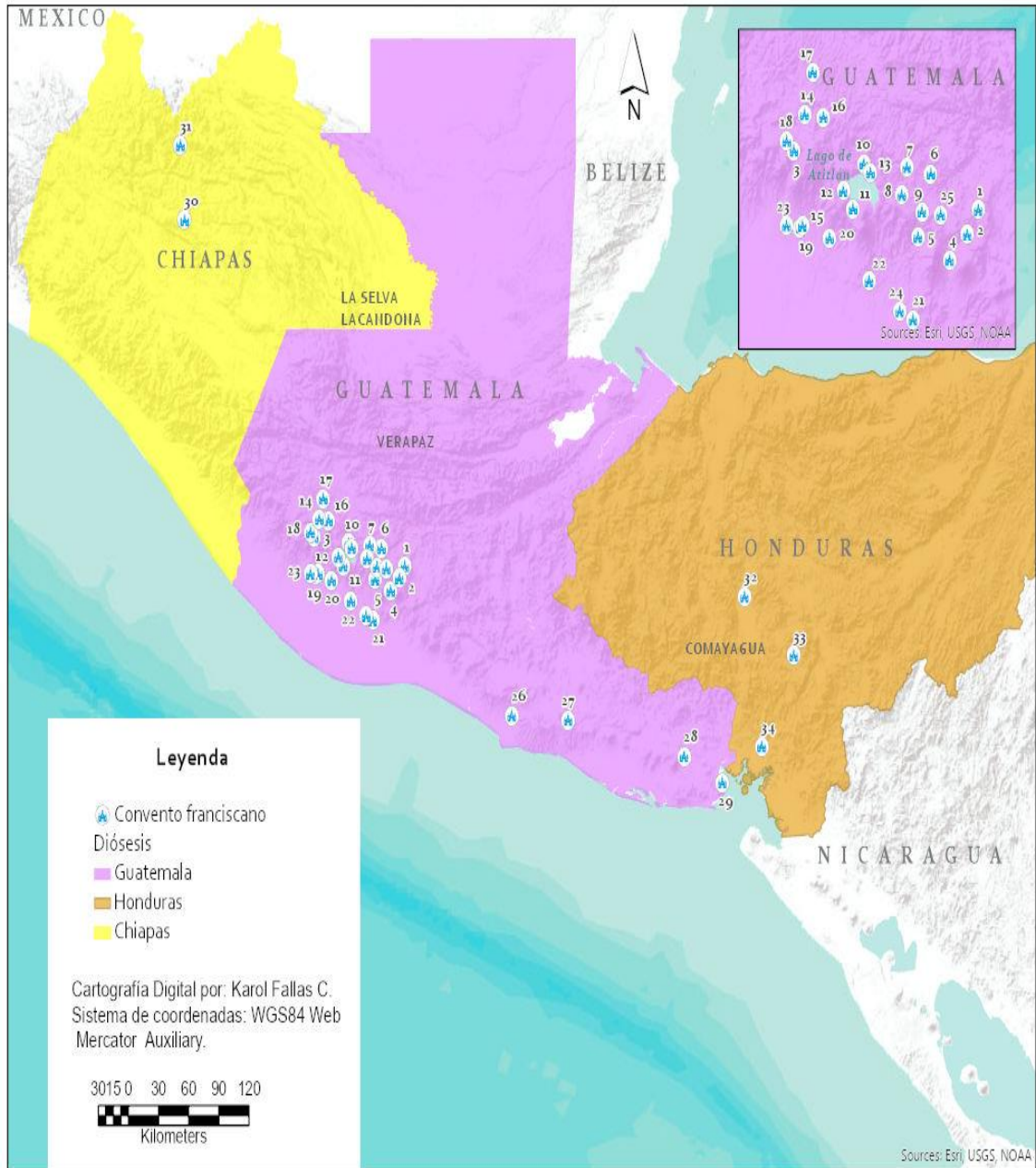
Quant au rapport de 1603 de la province du *Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala*, rédigé par Sebastián Buenaventura, il souligna les attestations que chaque religieux avait concernant la maîtrise des langues autochtones et la compétence pour prêcher et donner les sacrements. Ainsi, on peut observer que la connaissance des langues, même si les religieux en tant que membres d'un ordre les avaient apprises, présentait encore des limites pour enseigner la doctrine en langues autochtones. De plus, avec l'arrivée de nouveaux missionnaires, ces derniers devaient d'abord commencer par les apprendre pour avoir une nouvelle rencontre avec les Autochtones⁴²¹.

⁴²⁰ Le recrutement du clergé séculier, pour faire face à l'ouvrage missionnaire aux « Indes », était un problème que la hiérarchie ecclésiastique n'avait pas pu résoudre au cours du XVI^e siècle.

⁴²¹ Le couvent de *San Francisco* à Santiago de los Caballeros avait cette année-là 20 religieux. Parmi eux, 16 avaient déjà bien appris quelques langues autochtones (ASOFM, M. 98, 15 mai 1603, f. 118-127).

Dans ces circonstances, et en considérant les possibilités réelles de s'établir dans d'autres régions de l'Audience du Guatemala, les Frères mineurs continuèrent leur expansion vers l'ouest du gouvernorat du Guatemala. En effet, la fondation de couvents, après la liste établie en 1581, se déploya jusqu'aux années 1650, quand les *Minores* fondèrent ceux de *San Juan Bautista del Obispo* et de *San Bernardino de Patzún*, en 1658. Il est à noter qu'ils considérèrent les conditions socioéconomiques et démographiques pour s'établir dans des lieux où les Autochtones habitaient et avaient entretenu une relation un peu plus rapprochée avec les institutions coloniales. Dans la carte 3, nous pouvons voir l'ensemble des couvents franciscains fondés, en incluant ceux établis avant 1581 :

**Carte 3 Couvents franciscains de la province du
Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala
(vers la fin du XVII^e siècle)^**



**Tableau 4 Des couvents franciscains jusqu'à la fin du XVII^e siècle
signalés dans la carte 3**

	Nom du couvent	Épiscopat
1	San Francisco de Guatemala+	Guatemala
2	San Juan Bautista del Obispo	Guatemala
3	Inmaculada Concepción de Almolonga+	Guatemala
4	San Juan Bautista de Alotenango+*	Guatemala
5	San Antonio Acatenango	Guatemala
6	San Juan Comalapa+	Guatemala
7	Tecpán-Guatemala+	Guatemala
8	San Bernardino de Patzún	Guatemala
9	Santiago de Patzicía	Guatemala
10	Asunción Virgen María Tecpán-Atitlán+	Guatemala
11	Santiago Atitlán+	Guatemala
12	San Pedro de la Laguna	Guatemala
13	San Francisco Panajachel	Guatemala
14	San Cristóbal Totonicapán	Guatemala
15	San Miguel de Totonicapán+	Guatemala
16	San Pablo Jocopilas	Guatemala
17	Santiago Momostenango	Guatemala
18	Espíritu Santo de Quezaltenango+	Guatemala
19	Limpia Concepción de Samayaque+	Guatemala
20	San Bartolomé de la Costilla Suchitepéquez+	Guatemala
21	Santa Catalina Siquinalá+	Guatemala
22	Santa María Magdalena de Patulul	Guatemala
23	San Francisco de la Costilla	Guatemala
24	Cotzumalguapa	Guatemala
25	San Andrés de Itzapa	Guatemala
26	Santísima Trinidad de Sonsonate+°	Guatemala
27	San Salvador+°	Guatemala
28	Veracruz de San Miguel+°	Guatemala
29	Nuestra Señora de las Nieves de Amapala°	Guatemala
30	San Antonio de Ciudad Real de Chiapa+	Chiapas
31	La Asunción de Huituipán+	Chiapas
32	Comayagua+	Honduras
33	Santiago de las Minas de Tegucigalpa+	Honduras
34	San Andrés Nacaome+**	Honduras
35	San Jerónimo de Agalteca~	Honduras

36	San Francisco de Trujillo~	Honduras
----	----------------------------	----------

^ La carte 3 a été élaborée par la géographe Karol Fallas.

+ Couvents enregistrés dans la carte 2.

* Nommé *Santiago adyacente* dans la liste des couvents de 1581.

** Les Franciscains n'inséraient jamais, pendant la période historique analysée ici, le couvent de *San Andrés Nacaome* dans la custodie de *Santa Catalina* de Honduras, même si celui-ci faisait partie de l'épiscopat du Honduras.

~ Les couvents de *San Jerónimo de Agalteca* et du *San Francisco de Trujillo* disparurent au cours de la deuxième partie du XVII^e siècle. Le rapport des couvents de 1697 ne consigne plus leur existence.

° Des couvents situés dans l'actuel territoire du Salvador.

Sources : ASOFM, M. 98, 15 mai 1603, f. 118-128; AHAG, Licencias de los religiosos, 14 mars 1647, f. sans numérotation; ASOFM, M. 36, 18 septembre 1661, f. 136-137 et 200-201; Ruz, 2002, p. 465-498 (1689); AHAG, Informe de los conventos de las religiosas, 20 juin 1697, f. 5-6.

Les cinq rapports à partir desquels nous établissons la quantité de couvents fondés par les Franciscains donnent différents éléments concernant la dynamique missionnaire de l'ordre. Dans le rapport rédigé par Sebastián Buenaventura, en 1603, il convient de noter que ce dernier se centre particulièrement sur les couvents du gouvernorat du Guatemala et du Honduras, en nommant les Frères mineurs résidents de chacun des couvents et, dans certains cas, il signale quelques caractéristiques des peuplements où ils sont situés.

Pour cette année-là, les *Minores* avaient déjà fondé 24 couvents dans la province du *Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala*, concentrés notamment dans les hauts plateaux guatémaltèques. Par ailleurs, ils eurent des difficultés à maintenir leur présence dans les Caraïbes honduriennes. En effet, le couvent du *San Francisco de Trujillo*, même s'il est enregistré dans le rapport de 1603, disparut au cours du XVII^e siècle. Ce port hondurien et la région qui l'entoure continuèrent à subir l'exploitation coloniale faiblissante à la fin du XVI^e et au début du XVII^e siècle, dont la conséquence fut une chute démographique⁴²² considérable. Buenaventura affirme que les

⁴²² Le *Memorial de Sololá* mentionne qu'il y avait une épidémie circulant déjà au Guatemala avec l'arrivée de Pedro de Alvarado (Recinos, 1988, p. 95). Il est probable qu'on fasse référence à la variole.

Franciscains avaient seulement 60 Autochtones en doctrine à ce moment-là. De plus, il décrit les Autochtones du Honduras comme belliqueux (ASOFM, No. 98, 15 mai 1603, f. 127). Ainsi, la difficulté de soutenir des peuplements, même ceux des Espagnols, donna un paysage vraiment instable pour soutenir des couvents. De plus, le port de Trujillo devint un lieu central pour la contrebande, notamment, avec les Anglais (Payne Iglesias, 2009, p. 33).

Ainsi, la région où Trujillo se situe fut compliquée à organiser sur le plan religieux, en considérant notamment la chute démographique autochtone. Dans cette région du Honduras, même si les Autochtones habitaient le territoire d'une façon plus dispersée que dans la région occidentale de cette province, ils subirent aussi la chute démographique, dû au fait que leur population travaillait pour les Espagnols. Il faut ajouter le facteur des maladies introduites par les Européens qui jouèrent un rôle clé dans la chute démographique (Newson, 2007, p. 486-487). Pour cette raison, les autorités de l'Audience du Guatemala insistaient sur la condition de dispersion des Autochtones dans la province du Honduras qui s'accrut pendant la conquête. Les populations autochtones essayèrent d'éviter le contrôle des autorités à cause de la désarticulation à laquelle ils firent face à partir de l'entrée en scène des Espagnols. C'est pour cela que, même à la fin du XVII^e siècle, les présidents de l'Audience encouragèrent des expéditions militaires avec des missionnaires. En 1698, Gabriel Sanches (sic) de Verrosque (?-1702), président de l'Audience du Guatemala, demanda aux Frères mineurs l'envoi de missionnaires, aux côtés de l'expédition militaire, vers les Caraïbes honduriennes, parce que les peuples de cette région étaient encore dispersés. Selon l'information compilée, il y avait 700 Autochtones environ qui habitaient « [...] *por los montes* [...] »⁴²³ (AGCA A1 (4), Leg. 141, dossier 1688, f.

⁴²³ Traduction libre : « [...] dans les montagnes [...] ».

sans numérotation) en esquivant le contrôle des autorités séculières aussi bien que l'évangélisation.

Bien que les Caraïbes honduriennes et nicaraguayennes deviennent des lieux de résidence d'un certain nombre de peuples d'origine africaine qui arrivèrent en Amérique comme esclaves, à cause de quelques naufrages qui eurent lieu vers le milieu du XVII^e siècle, leur hostilité envers la présence espagnole ne permit pas d'établir des institutions qui auraient pu permettre une pénétration à partir d'expéditions militaires ou missionnaires. Ces peuples devinrent plutôt des alliés des pirates, notamment anglais, pendant presque toute la domination espagnole dans l'isthme centraméricain. Ces peuples se mêlèrent aux Autochtones Miskitos et seront connus ultérieurement comme Zambos-Miskitos. De plus, des esclaves qui fuirent le système d'esclavage espagnol vinrent aussi dans cette région et s'intégrèrent à son système social⁴²⁴.

Pour leur part, les rapports de 1647 et 1661 portèrent particulièrement sur les couvents du gouvernorat du Guatemala, sans considérer ceux du Honduras et du Chiapas. En 1661, le gouvernorat du Guatemala comprenait 24 couvents. Dans les deux rapports, les données autour de la quantité de religieux et de doctrines administrées par les Frères mineurs sont floues. Dans celui de 1647, sont comptabilisés, dans tous les couvents, 65 religieux qui administraient 65 doctrines, et cela, sans donner la quantité d'autochtones qui y résidaient (AHAG, *Licencias de los religiosos*, 15 mars 1647, f. sans numérotation).

⁴²⁴ La population esclave qui fuyait la domination espagnole fut nommée *cimarrones* (marrons). Les Zambos-Miskitos firent des incursions militaires partout sur les côtes Caribéennes centraméricaines, entre le Honduras et le Costa Rica. La bibliographie autour des Zambos-Miskitos a connu une croissance considérable depuis les années 1980. Nous recommandons Helms, 1983, p. 179-197; Arrea Sierman, 1998, p. 217-225; Ibarra, 2011.

Pour sa part, le rapport de 1661 comptait, au total, 119 doctrines dans le gouvernorat du Guatemala. Elles étaient administrées par 119 religieux et comprenaient 17 999 Autochtones dans leur ensemble. L'écart entre ce rapport et celui de 1647 quant à la quantité de doctrines et de religieux est significatif, en dépit du fait que la distance temporelle entre l'un et l'autre rapport n'est que de 12 ans. De plus, les Frères mineurs ne fondèrent pas d'autre couvent durant cette période. On sait qu'en 1659, il y eut une expédition missionnaire franciscaine au Guatemala comprenant neuf religieux (Cebrián González, 1991, p. 861). Cependant, cela ne permit pas d'expliquer la différence abyssale du nombre de religieux entre ces deux rapports. Nous pouvons penser qu'il y avait des Franciscains résidant dans la province occupant d'autres fonctions que l'évangélisation des autochtones⁴²⁵, même si cette dernière était la raison d'être de leur présence aux « Indes ».

En considérant le rapport de 1661, il faut noter que huit des 24 couvents du Guatemala administraient une quantité inférieure à 400 autochtones. En outre, cinq de ces huit couvents avec moins de 400 tributaires furent fondés durant le XVI^e siècle – *Santiago de los Caballeros*, *San Salvador*, *Veracruz de San Miguel*, *San Andrés Nacaome* et *Santísima Trinidad de Sonsonate* – et les autres trois au cours du XVII^e siècle – *San Bartolomé de la Costilla*, *Santiago Momostenango* et *Nuestra Señora de las Nieves Amapala* (ASOFM, M. 36, 18 septembre 1661, f. 136-137 et 200-201).

Cet aspect n'était pas passé inaperçu aux yeux des autorités coloniales, car au moment d'établir les doctrines, les religieux devaient s'assurer d'un nombre minimal d'autochtones afin de recevoir les prérogatives associées au Patronage royal,

⁴²⁵ La hiérarchie de l'ordre dans chaque province allait comme suit : ministre provincial, définiteur – on pourrait en avoir quelques-uns –, gardien du couvent, prêcheur du couvent, vicaire du chœur, maître de novices du couvent, maître de la grammaire et ministre du troisième ordre (ASPF, SOCG, Vol. 259, ca. années 1630, f. 92-93). Les deux premiers résidaient dans le couvent principal de la province dans ce cas, celui de *Santiago de los Caballeros*.

particulièrement par rapport au soutien matériel pour administrer les doctrines. Cela devint un aspect incontournable pour les ordres religieux afin de continuer à recevoir le soutien matériel à partir duquel ils pouvaient maintenir la tâche évangélisatrice et les activités autour du culte dans les couvents.

C'est pourquoi les autorités politiques, surtout au cours du XVII^e siècle, quand il y eut des contestations relatives à l'administration des doctrines sous le contrôle des ordres religieux, émirent constamment des *cédulas reales* visant à confirmer que les religieux qui administraient les doctrines, même s'ils avaient moins de 400 autochtones tributaires, devaient recevoir de toute façon la quantité accordée pour les dépenses liées à l'évangélisation des autochtones et à la maintenance du culte religieux. Pendant tout le XVII^e siècle, la somme accordée fut de 50 000 *maravedíes*⁴²⁶ pour chaque doctrine, ayant 400 autochtones tributaires. La remise de 50 000 *maravedíes* aux religieux se faisait pour chaque groupe de 400 Autochtones tributaires administrés dans les doctrines. Cette quantité de *maravedíes* était déjà utilisée en Amérique au début du XVII^e siècle. Par exemple, dans la province du Nicaragua, le prêtre Juan Gómez de Revolledo reçut, en 1603, la somme de 50 000 *maravedíes* des *encomenderos* de Subtiava – village près de la ville de León – au titre de l'administration des doctrines (AGCA, A1, Leg. 1559, 2 avril 1603, f. 394-396). Les *alcaldes ordinarios* – membres des *cabildos* (corps administratif « municipal » dans les villes espagnoles aux « Indes ») – étaient chargés de collecter cet argent et, ensuite, de donner sa part au clergé, régulier ou séculier. En 1679, par exemple, cette quantité qui devait être donnée aux doctrines fut reconfirmée par une *cédula real* du Conseil des Indes (AGCA, A1, Leg. 1521, 11 février 1679, f. 155).

⁴²⁶ L'Espagne utilisait, en Amérique, le ducat d'argent qui était l'équivalent de 375 *maravedíes*. Dans ce cas, 50 000 *maravedíes* équivalaient à 133 ducats d'argent.

Ainsi, nous pouvons spéculer que le soutien de ces doctrines se faisait, en fin de compte, pour éviter la perte du contrôle de ces Autochtones tributaires, en empêchant leur dispersion. C'est pourquoi les religieux recevaient encore les prérogatives données par le Patronage royal afin de causer le moins de perturbations possible aux revenus des *encomenderos* et à ceux de la couronne provenant de la main-d'œuvre autochtone. Par ailleurs, les Franciscains virent une réduction considérable de la population autochtone résultant de la chute démographique autochtone, notamment dans le cas des *alcaldías mayores* du Sonsonate et du San Salvador. Par conséquent, les ressources économiques pour maintenir le culte et l'évangélisation se réduisaient, car les tributs diminuaient considérablement. Pour cette raison, l'appui matériel des familles les plus importantes de chaque peuplement devint essentiel pour soutenir les couvents. Ainsi, les élites locales obtenaient un statut social plus élevé, auquel s'ajoutait une « récompense spirituelle ». Par exemple, en 1607, les Franciscains voulurent recevoir la moitié de l'argent que trois Espagnols, les époux Francisco Vázquez et Maria de Fuentes, ainsi que Balthasar de Salcedo, déjà décédés, avaient donné pour bâtir la chapelle de Saint-Anne dans le couvent à Sonsonate (AGCA, A1 (3), Leg. 644, 9 février 1607, f. 137). La somme totale à recevoir était de 14 576 tostones et 2 *reales*. Un *tostón* – monnaie d'argent utilisée en Amérique espagnole – équivalait à trois *reales* d'argent.

En considérant ces conditions, la quantité requise pour chaque doctrine qui était sous l'administration des Frères mineurs et de quelques ordres religieux en général, était variable, de telle sorte que les religieux devaient s'adapter à ces circonstances pour soutenir le culte. Les paiements que les *encomenderos* devaient faire pour maintenir le culte religieux dans les doctrines étaient utilisés, entre autres choses, pour acheter le vin et l'huile, élément également utilisée pour la fabrication des chandelles. De plus, les religieux avaient les aumônes pour maintenir tout en ce qui concerne le temple et la donation de la couronne pour le vin et l'huile. Les paiements des *encomenderos* se

maintinrent pendant toute la période analysée dans cette recherche. La quantité que les *encomenderos* payaient présentait des différences considérables entre les doctrines administrées par les religieux, selon la quantité de tributaires qui habitaient dans chacune. Dans un rapport de 1698, la quantité à payer pour chaque *encomendero* oscillait entre neuf et 473 *tostones* (AGCA, A3, Leg. 2811, dossier 40729, 15 novembre 1698, f. sans numérotation). Nous pouvons trouver plusieurs exemples, dans le corpus documentaire, de ces paiements que le syndic du couvent – un laïc – devait recevoir afin de le donner aux religieux pour couvrir les frais annuels. En 1656, par exemple, les Franciscains des couvents de *Tecpán-Guatemala* et de *Santa María Magdalena de Patulul* demandaient le paiement pour l’administration des doctrines qui faisaient partie de l’*encomienda* de Diego de Cárdenas, dont les Autochtones habitaient leurs doctrines (AGCA, A3, Leg. 1074, dossier 19460, 7 janvier 1656, f. sans numérotation).

Le rapport de 1689, rédigé par Francisco Vázquez, offre en détail les conditions dans lesquelles se trouvaient les couvents du gouvernement du Guatemala et, par conséquent, leur dynamique socioreligieuse. Cela donne aussi un paysage ethnique assez intéressant. En effet, il fait une description de la population qui habitait les doctrines et leurs agglomérations avoisinantes. Dans les doctrines administrées par les membres du couvent de *Nuestra Señora de la Limpia Concepción de Almolonga*, par exemple, il souligne que les Autochtones – surtout d’origine quiché – qui y résidaient coexistaient avec des Espagnols et des Métis (Ruz, 2002, p. 466).

Cela devint un problème de plus en plus grave pour les autorités espagnoles. La volonté de profiter des terres allouées aux Autochtones perdurait chez les Espagnols, qui avaient de la difficulté à s’insérer dans le cadre dirigeant de l’audience du Guatemala. À cela s’ajoute que les Métis, qui n’avaient aucune possibilité d’avoir un espace dans l’audience, essayèrent de trouver un bénéfice au sein d’une architecture institutionnelle qui limitait l’espace où exercer quelque sorte de pouvoir temporel. Les Métis habitaient

près des doctrines – normalement, dans des petites fermes autour des celles-ci – et cela leur donnait l’opportunité de s’insérer dans des activités économiques et de demander les biens spirituels aux curés doctrinaires⁴²⁷.

Ce rapport présente un autre élément important à souligner : le rôle clé des confréries au sein des doctrines. En effet, les confréries étaient fondées par les ordres afin d’essayer d’affermir l’appartenance religieuse des Autochtones par la dévotion à un personnage religieux qui devenait le patron d’un village. Mais en même temps, les Autochtones purent, dans ce cadre, maintenir une certaine dynamique culturelle entre eux – avec la présence de l’autorité religieuse, bien entendu – qui leur permit de s’intégrer. Les confréries acquirent aussi une fonction économique essentielle autour du culte religieux. Par exemple, dans les cas des doctrines sous l’administration du couvent de *San Francisco de Tecpán-Guatemala*, les huit confréries fondées payaient 12 *reales* pour chaque messe chantée tous les mois, 12 *reales* pour un mariage et deux *reales* pour chaque baptême (Ruz, 2002, p. 473)⁴²⁸.

Finalement, dans le rapport rédigé en 1697, les Franciscains firent le décompte de tous les couvents en fonction dans la province du *Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala*,

⁴²⁷ Dans les doctrines sous l’administration du couvent de *Santiago de Patzicía*, par exemple, les Espagnols et les Métis habitaient dans de petites fermes près du peuplement (Ruz, 2002, p. 471). Dans ce cas, ils cherchèrent un lieu pour avoir accès aux biens spirituels, c’est-à-dire le culte dans les temples et les sacrements.

⁴²⁸ En même temps, les Espagnols fondèrent leurs propres confréries afin de développer toute une dynamique spirituelle et économique autour d’une dévotion. Les confréries de *Nuestra Señora de la Concepción* et celle de la *Veracruz*, fondées en 1530 et 1533 respectivement, furent les premières où les Espagnols et les Frères mineurs créèrent un lien entre eux. Francisco Vázquez raconte que la première fut fondée à la demande du capitaine Gaspar Arias et au moment de commencer à développer la relation avec eux, la confrérie aida les Frères mineurs pour trouver un lieu afin de bâtir une église pour cet ordre, en utilisant main d’œuvre autochtone nommé par Vázquez comme « *indios mexicanos* » - peut-être des « Indiens » qui participèrent dans la conquête comme des soldats pour les Espagnols (Vázquez, 1937, T. I, p. 34-35). La confrérie de la *Veracruz*, pour sa part, fut fondée à partir de la relation très étroite entre les *Minores* et une partie de l’élite des conquistadors. Cette confrérie eut même une petite chapelle pour organiser ses assemblés dans le couvent de *Santiago de los Caballeros*, construite en 1552 (Vázquez, 1937, T. I, 165-166).

dont le nombre était de 34. À ce moment-là, nous pouvons observer la disparition de trois couvents : ceux de *San Francisco de Trujillo* et de *San Jerónimo de Agalteca*, ces derniers au Honduras, ainsi que celui de l'*Asunción Virgen María Tecpán de Sonsonate*, au Guatemala.

En ce qui concerne ceux du Honduras, signalons que la dynamique de la province provoqua des difficultés pour maintenir dans quelques régions la présence des institutions religieuses. À Trujillo, par exemple, la présence des pirates et des Zambos-Miskitos avait fragilisé la permanence des institutions religieuses sur les côtes caribéennes honduriennes. Le couvent de *San Jerónimo de Agalteca*, village situé au nord de Tegucigalpa et intégré dans la région où se faisait l'exploitation minière (Oyuela, 2003, p. 106-107), n'apparut pas dans le rapport de 1697 même s'il apparut dans celui de 1603. Ainsi, la croissance des couvents, en prenant comme point de départ les rapports de 1574 et de 1581, n'avait pas le même rythme que celui du XVI^e siècle. Sur une période d'un peu plus de 100 ans, les Frères mineurs purent fonder 12 nouveaux couvents, concentrés dans la province du Guatemala dans la région sud-ouest, près des hauts-plateaux. Le seul couvent qui fut fondé loin de cette zone fut celui de *Nuestra Señora de las Nieves de Amapala*, qui était situé dans le peuplement de Pueblo Viejo, près de la ville de La Unión, dans l'actuel territoire du Salvador.

Les onze couvents fondés après le rapport de 1581 se trouvaient dans une région caractérisée par une concentration considérable de peuples autochtones mayas qui y habitaient depuis longtemps. En effet, à la fin du XVI^e siècle et au début du XVII^e siècle, les *Minores* commencèrent à s'installer d'abord près du lac Atitlán, zone où ils avaient déjà fait des incursions depuis les années 1540 et avaient fondé quelques couvents. Ils essayèrent de monopoliser la région des hauts plateaux, en raison de la condition agricole et de l'exploitation existante des ressources aquatiques du lac

Atitlán⁴²⁹. Ainsi, ils considéraient que la dynamique économique de cette région permettrait d'entreprendre la réduction des Autochtones, ce qui donnerait, en même temps, les possibilités au système colonial de s'assurer de l'extraction des tributs. Le village de Panajachel fut particulièrement important à cet égard (De Paz, 2014 [1997], sans pagination).

Les Frères mineurs firent incursion aussi dans la région sud-occidentale de la province du Guatemala et y fondèrent quelques couvents. Dans cette région, vivait une concentration significative d'Autochtones qui y habitaient depuis quelques siècles et qui entretenaient un lien très étroit, sur le plan commercial, avec les peuples des hauts plateaux guatémaltèques. L'une des activités économiques principales de ces peuples, majoritairement Cakchiquels, était l'extraction du cacao. Cette dernière faisait partie du paysage économique de la région en direction de Sonsonate (Johnston Aguilar, sans date, p. 13-15). Les Espagnols, qui cherchaient une main-d'œuvre autochtone sous le système d'*encomienda*, commencèrent à s'y installer, comme cela s'était déjà passé au Sonsonate. Toutefois, ils ne monopolisèrent pas les terrains dans cette région; ce que les Espagnols essayèrent, c'était de mieux contrôler la récolte des tributs (Johnston Aguilar, sans date, p. 11), en évitant de perturber la logique communautaire.

Les Franciscains essayèrent de fonder des peuplements qui seraient administrés par les religieux résidant dans les couvents. Ils firent incursion dans cette région dès les années 1550, mais en raison des distances entre les peuplements et l'ambiguïté autour de la mise en place des déplacements massifs des Autochtones, l'ordre fit face à des difficultés pour s'y établir. C'est pourquoi les Frères mineurs de la province du *Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala* fondèrent les nouveaux peuplements près

⁴²⁹ Dans le rapport de 1689, rédigé par Francisco Vázquez, le couvent de *Santiago Atitlán* est décrit comme situé dans un lieu où il y a extraction de poissons et de l'agriculture, centrée particulièrement sur la culture du maïs et des légumes (Ruz, 2002, p. 477).

de ceux où les Autochtones habitaient déjà. Cela fut une pratique commune chez les Franciscains dans l'Audience du Guatemala (Johnston Aguilar, 2001, p. 22).

5.3 La province franciscaine de *San Jorge de Nicaragua y Costa Rica* : le réseau missionnaire au sud de l'Audience du Guatemala

L'expansion des couvents de la province du *San Jorge de Nicaragua y Costa Rica* connut un parcours assez différent, sur le plan temporel, en comparaison avec la province du *Santísimo Nombre de Jesús*. La population autochtone était moins nombreuse et plus dispersée. Sur le plan géographique, l'accès à plusieurs régions était vraiment compliqué. Même les Espagnols, après les années 1560, ne purent établir des peuplements qu'au-delà de la côte pacifique, dans la région centrale du Costa Rica. Les incursions espagnoles dans les Caraïbes nicaraguayenne et costaricienne connurent des résultats assez limités. De plus, la résistance des Autochtones empêchait que les autorités civiles et ecclésiastiques puissent faire avancer la fondation de peuplements et, par conséquent, l'établissement d'institutions du système colonial. Dans ces circonstances, les franciscains commencèrent la tâche évangélisatrice dans des régions où les Espagnols avaient déjà fondé des peuplements. Pour cette raison, la fondation des couvents dans la province franciscaine de *San Jorge* se déroula lentement jusqu'au nombre de 21 à la fin du XVII^e siècle, comme le montre la carte suivante :

Carte 4 Couvents franciscains de la province de San Jorge de Nicaragua y Costa Rica (XVI^e-XVII^e siècle)^{^*}



Tableau 5 Des couvents franciscains de la province de San Jorge de Nicaragua signalés dans la carte 3

	Nom du couvent	Province
1	San Francisco de Cartago	Costa Rica
2	San Lorenzo de Esparza	Costa Rica
3	Asunción de Pacaca	Costa Rica
4	San Buenaventura de Atirro	Costa Rica
5	Inmaculada Concepción de Ujarrás	Costa Rica
6	San Bartolomé de Barva	Costa Rica
7	San Luis de Aserrí	Costa Rica
8	San Bernardino de Quepo	Costa Rica
9	San Buenaventura de Atirro	Costa Rica
10	Asunción de la Virgen María de Nicoya**	Nicaragua
11	Santiago Jinotepe	Nicaragua
12	Santa Ana de Nandayme	Nicaragua
13	Concepción de la Virgen María de la isla de Ometepe	Nicaragua
14	Santa Ana de Chinandega	Nicaragua
15	San Antonio del Realejo	Nicaragua
16	Asunción de la Virgen del Viejo	Nicaragua
17	San Francisco de León	Nicaragua
18	Granada	Nicaragua
19	Tucurrique	Costa Rica
20	Curridavá	Costa Rica
21	Concepción de la Virgen María de Nicaragua+	Nicaragua

^ La carte 3 a été élaborée par la géographe Karol Fallas.

* La province franciscaine du *San Jorge de Nicaragua y Costa Rica* coïncidait avec la juridiction de l'épiscopat du Nicaragua et du Costa Rica, dont le siège était à León.

** Nicoya appartient aujourd'hui à l'actuel État du Costa Rica.

+ Nous n'avons pas pu trouver la localisation précise ou approximative de ce couvent.

Sources : AGAC, A1, Leg. 4055, 18 septembre, 1638, f. 548; Informe del gobernador D. Rodrigo Arias de Maldonado sobre las misiones franciscanas, 1662, en León Fernández Bonilla, *Colección de Documentos para la Historia de Costa Rica*, T. V, (Barcelona: Imprenta viuda de Luis Tasso, 1886), p. 291-295); AHAG, Informe de los conventos de las religiones, 22 février 1697, f. 8-9.

Selon la carte 3, les Franciscains réussirent à installer la plupart de leurs couvents dans la région pacifique du Nicaragua, ainsi que dans la région centrale du Costa Rica. La fondation des couvents fut très variée à travers le temps, ceux de Granada et de Cartago étant les premiers à être consolidés au cours des années 1570. Après cette date et après

la fondation de la province de *San Jorge de Nicaragua y Costa Rica*, les Franciscains cherchèrent à lier leur tâche évangélisatrice à l'établissement des peuples autochtones au sein du système colonial. Le nombre de territoires qui, au moins au cours des XVI^e et XVII^e siècles, purent être conquis et, par conséquent, organisés pour mener à bien l'évangélisation, en dehors des zones où les couvents furent établis, était assez limité. Face à cette difficulté, un certain nombre d'entreprises missionnaires furent organisées avec un large éventail de résultats.

Ainsi, les deux régions, la côte pacifique nicaraguayenne et la région centrale du Costa Rica, où les Franciscains fondèrent leurs couvents, avaient une caractéristique en commun : elles étaient, sur le plan démographique, les espaces les plus peuplés des deux gouvernorats. C'est pourquoi les Frères mineurs tentèrent de les grouper dans un petit nombre de peuplements, en faisant appel aux déplacements, mais de courts déplacements. Par exemple, dans un rapport concernant la réduction des autochtones publié en 1600, le Franciscain Antonio Carranco affirmait qu'il fallait agir ainsi afin d'éviter leur dispersion. De plus, l'ouvrage des religieux serait mieux accompli, car ces derniers ne devraient pas se déplacer vers des peuplements qui seraient éloignés les uns des autres et peu peuplés, ce qui, affirme Carranco, empêchait le développement optimal du culte religieux⁴³⁰ (AGCA, A1 (6), Leg. 3, dossier 37, 8 avril 1600, f. sans numérotation).

C'est pour cela que, dans le cas de la province de *San Jorge de Nicaragua y Costa Rica*, les deux régions mentionnées furent les deux espaces où les Franciscains concentrèrent la fondation des couvents dont les résidents pourraient administrer les

⁴³⁰ Même si les Franciscains faisaient la réduction des Autochtones, en évitant, en général, des déplacements considérables, Carranco proposa de les réaliser. Il prit comme critère que les peuples autochtones qui habitaient près les uns des autres pourraient être réduits dans la même doctrine. Toutefois, il pensa, bien entendu, plus aux intérêts des religieux qu'à ceux des Autochtones, afin d'éviter des séjours compliqués pour les curés doctrinaires.

doctrines. Sur le plan socioéconomique, il était clair que les *Minores* tenteraient de renforcer leur présence dans ces régions, car elles étaient les espaces où les institutions coloniales s'établirent afin d'insérer les Autochtones dans le système d'*encomiendas*, fondement de l'extraction de tributs, à partir desquels les religieux pouvaient obtenir le soutien matériel des doctrines. De plus, ils recevaient de la couronne le soutien pour le déroulement du culte. En outre, après la fondation, les religieux membres des couvents pouvaient demander d'autres prérogatives pour obtenir des *mercedes reales*, c'est-à-dire des terres à utiliser pour quelque activité. Par exemple, après la fondation du couvent de *San Antonio del Realejo*, au Nicaragua, le Franciscain Antonio Roque Murillo, provincial de *San Jorge de Nicaragua y Costa Rica*, demanda une *merced real* pour ce couvent (AGCA, A1 (5), Leg. 32, dossier 267, 1620, f. sans numérotation). Ainsi, comme nous avons pu le voir dans le cas de la province du *Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala*, la pénétration missionnaire fut complètement liée à la mise en place des institutions du pouvoir temporel. Même si l'on fonda des *cabildos* d'Autochtones, les autorités temporelles et spirituelles les contrôlèrent en raison de la nécessité de se garantir le pouvoir sur la main-d'œuvre (Quirós Vargas, 1990, p. 98).

Les Franciscains devaient faire face à une condition compliquée au Nicaragua. La chute démographique autochtone avait affecté considérablement cette province à cause de l'esclavage des Autochtones qui avait été la manière dont les Espagnols extirpèrent la richesse du Nicaragua. De plus, les malaises introduits par les Européens jouèrent aussi un rôle dans cette chute et une partie de la population autochtone de cette province fut envoyée au Pérou au début de la conquête de l'Amérique du sud (Lovell and Lutz, 2000, p. 129) (Webre, 2010, p. 6). En outre, les luttes fratricides dans les premières décennies de la présence espagnole au Nicaragua avaient marqué profondément la dynamique de l'élite coloniale dans ces terres.

Dans ces circonstances, en dépit du fait que l'*encomienda* demeurait une institution, les Espagnols introduisirent l'institution du *repartimiento*. Les Autochtones du Nicaragua furent soumis au *repartimiento*, qui consistait à insérer les « Indiens » dans une logique de travail obligatoire rémunéré. Sur le fond, il s'agit d'une espèce d'indemnisation pour les Espagnols dépourvus du système d'*encomienda*. Quand les *encomiendas* furent nommées vacantes, les tributs passèrent directement aux mains du roi, notamment au cours du XVII^e siècle (Romero Vargas, 1991, p. 69). Ainsi, les Espagnols n'ont rien trouvé d'autre que de maintenir le contrôle sur les peuples autochtones pour continuer la reproduction de l'économie de l'extraction implantée presque depuis le début de la conquête sur le Pacifique nicaraguayen. Pour cette raison, les Espagnols fondèrent des peuplements où ils installèrent les Autochtones, même avant l'arrivée des ordres religieux. Ainsi, la fondation des couvents par les ordres religieux prit ces peuplements comme base pour s'y établir (Tous Mata, 2008, p. 375).

Dans ces circonstances, les Franciscains développèrent, après la fondation de la province de *San Jorge de Nicaragua y Costa Rica*, la fondation de leurs couvents au Nicaragua⁴³¹. Cependant, à la fin du XVI^e siècle, les évêques de León exprimaient constamment leur inquiétude quant à la réussite de l'évangélisation, car la diminution de la population autochtone découragea les religieux à mettre en place la tâche évangélisatrice, comme l'affirmait l'évêque dominicain Domingo de Ulloa (?-1600), en 1591 (AGI, GUATEMALA, No. 162, 19 février 1591, f. 174). Cette difficulté s'étendit aussi aux chapitres ecclésiastiques. Même si les membres de ces derniers ne firent pas partie de la tâche évangélisatrice *stricto sensu*, la difficulté de bien établir toutes les institutions ecclésiastiques sur le plan spirituel aussi bien que matériel eut pour conséquence que les postes furent constamment vacants, comme l'exprimait

⁴³¹ Quand, en 1578, le Franciscain Martín de la Cueva arriva au Nicaragua comme commissaire de l'ordre, il demanda aux Frères mineurs de la province de *San Jorge de Nicaragua y Costa Rica* de ne pas retarder l'établissement des autorités de l'ordre, afin de commencer la mise en place de l'évangélisation (AGI, GUATEMALA, No. 170, 20 octobre 1578, f. sans numérotation).

l'évêque trinitaire Fernando Núñez Segredo (?-1639), qui, en 1637, signalait que le chapitre ecclésiastique avait encore le problème de pourvoir quelques postes vacants (AGI, GUATEMALA, No. 162, 14 juillet 1637, f. 223). Nous pouvons voir des provinces comme le Nicaragua ou le Costa Rica qui étaient peu attirantes pour le clergé, séculier ou régulier, à cette époque, en raison de la difficulté à trouver des ressources économiques et apostoliques qui leur permettraient de s'établir pour développer leur action évangélicatrice au sein du système colonial.

Les Franciscains fondèrent au total dix couvents dans le territoire du Nicaragua entre le XVI^e et le XVII^e siècle. Il est difficile de préciser la date exacte de la fondation de tous les couvents de ce gouvernorat. La première liste de couvents connue fut celle du chapitre provincial de 1638⁴³², qui comptabilisait cette année-là neuf couvents (AGCA, A1, Leg. 4055, 18 septembre 1638, f. 548). La réduction des Autochtones, à la suite du choc provoqué par la conquête, commença à prendre effet lentement au Nicaragua, vers la deuxième moitié du XVI^e siècle et le début du XVII^e siècle, sur la base des Lois nouvelles de 1542. Ainsi, les Autochtones furent installés dans des peuplements près de ceux des Espagnols (Tous Mata, 2008, p. 429-432) au large de la côte pacifique du Nicaragua, jusqu'au Nicoya.

Tout au long du XVII^e siècle, la région du Nicoya subit aussi une chute démographique comme la région pacifique du Nicaragua. Il est difficile de désagréger les données de Nicoya de celles de la province du Nicaragua, mais à partir de l'information donnée par Claudia Quirós (1990, p. 248-251) et Meritxel Tous (2011, p. 323) nous pouvons spéculer que la péninsule de Nicoya ne comptait pas plus de 2 000 à 3 000 habitants au début du XVII^e siècle et, si nous considérons toute la côte pacifique du Nicaragua, le

⁴³² Le Franciscain Alonso Ponce, dans le récit de son voyage au Royaume du Guatemala, affirma qu'il y avait quatre couvents au Nicaragua, mais il ne donne que le nom de trois d'entre eux : ceux de *San Francisco de Granada*, de *l'Asunción de la Virgen del Viejo* et de *Concepción de la Virgen María de la isla de Ometepe* (1872 [ca. 1587], p. 314, 344 et 364).

nombre d'Autochtones n'était plus élevé que 100 000 autour de la même date. Cela eut pour conséquence que les « Indiens » demeuraient dans des peuplements si dispersés, que cela ne favorisa pas la récupération de la population à court terme afin d'augmenter les revenus à partir des tributs. Dans la péninsule du Nicoya, affirme Claudia Quirós, le métissage fut même un phénomène plus tardif. Dans ces conditions démographiques et économiques, les Franciscains eurent des difficultés à fonder d'autres couvents pendant la deuxième moitié du XVII^e siècle dans cette région. En fait, le dernier fondé, selon le corpus documentaire révisé, fut celui du León, en 1639, dont l'existence est consignée dans le rapport des couvents de 1697 (AHAG, Informe de los conventos de las religiosas, 22 février 1697, f. 8-9).

La dynamique tendue entre les autorités séculières et religieuses fut un autre élément qui entraîna des problèmes considérables pour bien établir le projet missionnaire au Nicaragua. Il convient de rappeler que l'assassinat de l'évêque Dominicain Valdivieso au Nicaragua en 1550, éroda la relation entre les pouvoirs temporel et spirituel, relation déjà affectée par les intrigues politiques entre les conquistadors et leurs héritiers (Ibarra Rojas, 2001, p. 170). De plus, les Franciscains pouvaient difficilement se tenir à l'écart des conflits de ce gouvernement qui se caractérisait par son instabilité politique (Tous Mata, 2008, p. 368). En 1601, par exemple, ils défendirent le gouverneur Bernardino de Obando, quand un groupe de l'élite coloniale au Nicaragua montra sa désaffection en raison des nominations qu'il faisait dans les institutions séculières⁴³³ (AGCA, A1 (5), Leg. 32, dossier 264, 3 août 1601, f. sans numérotation).

Ainsi, les Franciscains étaient confrontés à des obstacles considérables pour entreprendre la fondation de nouveaux couvents et, par conséquent, pour établir de nouvelles doctrines, notamment, vers le nord-ouest de la province. Le couvent de

⁴³³ En 1600, il y eut des mutineries à Granada, en raison de l'interdiction de la production de l'huile et de la vigne (Gámez, 1889, p. 737).

l'*Asunción de la Virgen del Viejo*⁴³⁴ était à la limite géographique de ces nouvelles fondations, puisque le soutien du pouvoir temporel était limité en raison de la difficulté d'atteindre une stabilité institutionnelle. De plus, il était impossible d'avoir accès à la région orientale du lac du Nicaragua afin de déployer le projet missionnaire. Même si les Espagnols ont eu une présence dans cette région-là depuis la moitié du XVI^e siècle, les Nicarao, peuple qui habitait la frange nord de la rivière San Juan, put maintenir une autonomie relative du système colonial pendant le XVI^e siècle et le XVII^e siècle (Ibarra Rojas, 2011, p. 10). Aucun ordre religieux ne put fonder des couvents dans cette région. De plus, la présence des pirates sur les côtes caribéennes nicaraguayennes ainsi que la résistance des Zambos-Miskitos ne donnèrent pas les conditions favorables à la mise en œuvre des missions religieuses pendant le XVII^e siècle. Au cours du XVIII^e siècle, les Espagnols eurent une attitude réticente pour entreprendre de nouvelles expéditions religieuses dans les Caraïbes nicaraguayennes, en considérant les échecs du siècle précédent. En revanche, sur le plan militaire, les Anglais en profitèrent pour établir des contacts plus réguliers avec les populations de cette région⁴³⁵.

La fondation de couvents dans la province du Costa Rica fut complètement liée au processus de la conquête du territoire développée particulièrement à partir des années 1560. Les Franciscains purent s'établir dans la région centrale de ce gouvernorat, dont le système d'*encomienda* s'installa en 1569. Ils avaient fondé des doctrines au cours

⁴³⁴ Cette circonstance pourrait expliquer l'intérêt des Franciscains de s'engager dans l'évangélisation du territoire du Honduras.

⁴³⁵ Les Anglais fondèrent une superintendance en 1749 et réclamèrent le territoire de la Mosquitia comme britannique. Les Espagnols ne reconnurent jamais cette réclamation. Les Britanniques en sortirent en 1786, après avoir signé le traité de Londres avec l'Espagne. Ce dernier royaume essaya de fonder des colonies dans la Mosquitia, mais le projet échoua. À la suite de l'indépendance du Nicaragua, en 1821, les Anglais – venant du Belize et quelques-uns d'entre eux étant afrodescendants – et les Prussiens arrivèrent dans la Mosquitia pour s'y établir. Avec les Prussiens arriva l'Église des Moraves, au cours des années 1850, pour commencer un projet missionnaire. Pour mieux comprendre cette expérience missionnaire protestante morave au Nicaragua, voir Krizova, 2014, p. 155-169.

des années 1570 (Alvarado Quesada, 1996, p. 84)⁴³⁶, notamment dans la zone occidentale de cette région centrale. Ainsi, nous pensons qu'ils purent avoir déjà établi certains couvents⁴³⁷.

Dans la région centrale du Costa Rica, les *encomenderos* établirent leur zone de contrôle des terres et du travail indigène, dont l'objectif était la production agricole (Quirós Vargas, 1990, p. 107). Dès le début de la conquête, les Espagnols y furent très agressifs en essayant de contrôler les peuples autochtones à travers le système d'*encomienda*, une chose que le Franciscain Pedro Ortiz vit avec suspicion, car cela pouvait causer des difficultés pour les Frères mineurs au moment d'entreprendre l'évangélisation (AGI, GUATEMALA, No. 171, 6 février 1581, f. sans numérotation).

En même temps, les *Minores* cherchaient ardemment à établir clairement qu'ils étaient en charge de l'évangélisation⁴³⁸. De cette façon, le Franciscain Juan Bautista proposa, en 1581, dans une lettre au Conseil des Indes, que les membres de l'ordre pourraient avoir une autre source économique en plus de ce qui devait être donné par les *encomenderos* (AGI, GUATEMALA, No 170, 1581, f. sans numérotation), en faisant part de la difficulté des Frères mineurs à obtenir le soutien matériel suffisant pour maintenir le culte religieux.

⁴³⁶ Les Franciscains fondèrent la confrérie de la Vera Cruz à Cartago, dont l'*asiento* était dans le couvent des Frères mineurs (Velázquez Bonilla, 2004a, p. 311). L'*asiento* avait alors une signification différente. Dans ce cas, il concerne le lieu où la confrérie a son emplacement.

⁴³⁷ Les peuplements où ils s'installèrent furent Barba, Aserri, Curridabat, Pacaca y San Bernardino de Quepo. Ensuite, les Frères mineurs commencèrent la fondation d'autres couvents à l'est et à l'ouest de la région centrale de la province, en fondant ceux d'Ujarrás, du Tucurrique et du Curridavá.

⁴³⁸ Les Franciscains encouragèrent fortement quelques dévotions au Costa Rica aussi bien qu'au Nicaragua, afin de renforcer leur rôle évangéliste. Elles furent notamment la Conception Immaculée, la Vierge du Carmen, Saint Antoine et Saint François. Au Nicaragua, de plus de ces dernières mentionnées, celle de Saint Benoit de Palerme (Velázquez Bonilla, 2004a, p. 289).

Du point de vue du système colonial, l'action des *encomenderos* visait à insérer rapidement les peuples autochtones dans la logique de l'exploitation basée sur les tributs. Cependant, la difficulté que cette province a éprouvée, c'était précisément, à l'aube de la présence franciscaine au Costa Rica, de parvenir à la réduction des Autochtones et, en outre, d'assurer que les missionnaires, au moment de la fondation des couvents, restent dans leur tâche missionnaire. En 1591, par exemple, affirme l'évêque du Nicaragua, Domingo Ulloa, la permanence des religieux au Costa Rica était compliquée, en raison de la difficulté d'obtenir des aumônes suffisantes pour soutenir le culte religieux, un problème qui, en outre, selon l'évêque Ulloa, s'étendit à la province du Nicaragua (AGI, GUATEMALA, no 162, 19 février, 1591, f. 173-174). Cela mit en évidence les problèmes du maintien, d'un point de vue matériel, du projet d'évangélisation⁴³⁹. Il convient de rappeler que face à ces circonstances, le Franciscain Antonio Carranco proposa, en 1600, un regroupement des peuples autochtones sur la modalité des doctrines, même si cela impliquait un déplacement des Autochtones de leur lieu de résidence avant l'arrivée des Européens (Alvarado Quesada, 1996, p. 88).

Cela eut un effet considérable sur l'ouvrage missionnaire des Franciscains au Costa Rica, car le nombre de tributaires qui habitaient dans les doctrines qu'ils administraient était beaucoup plus faible que dans d'autres régions du Royaume du Guatemala. Dans son rapport, Antonio Carranco, demanda que les Autochtones ne fussent pas taxés avec la quantité du blé ou de draps, qu'ils ne pouvaient pas donner (AGCA, A1 (6), Leg. 3, dossier 37, 8 avril 1600, f. sans numérotation). En 1662, même les doctrines administrées par les Franciscains ne dépassaient pas le chiffre de 400 tributaires (Fernández Bonilla, 1907, T. VIII, p. 432). Face à cette difficulté, les *Minores*

⁴³⁹ À cause de ce problème, les Franciscains vécurent, vers la moitié du XVII^e siècle, la difficulté de soutenir les doctrines assignées et, de plus, d'entreprendre de nouvelles expéditions missionnaires dans le territoire. En 1640, par exemple, ils demandèrent au *cabildo* du Nicaragua, des religieux pour toute la province de *San Jorge de Nicaragua y Costa Rica*, parce que, depuis 1628, quand arrivèrent 18 frères mineurs, aucune mission n'avait été organisée de nouveau vers cette province (AGI, GUATEMALA, No. 178, 2 mars 1640, f. sans numérotation).

cherchèrent à générer un rapprochement avec des « Indiens » qui n'étaient pas encore « pacifiés » et essayèrent de devenir des médiateurs entre ces derniers et les autorités coloniales, non seulement pour observer les possibilités de les convertir, mais aussi, avec plus de véhémence, pour que les Autochtones reconnaissent l'autorité coloniale et ainsi pour obtenir d'eux les tributs nécessaires.

Cet ouvrage fut réalisé dans les premières décennies du XVII^e siècle par le Franciscain Alonso de la Calle, qui arriva à San Bernardino de Quepo, où les Frères mineurs avaient fondé leur couvent dans le centre de la côte pacifique du Costa Rica. En 1612, de la Calle expliqua qu'il essaya que les Borucas, peuple autochtone qui demeurait au Golfo Dulce, donnent les tributs à la couronne en perles et en cacao, ce qui permettrait au système colonial d'initier l'extraction de richesses de cette région loin des centres des peuplements des Espagnols et de ceux des Autochtones déjà réduits (Fernández Bonilla, 1907, T. VIII, p. 48-49).

Cette action faite par de la Calle impliquait également une revendication politico-militaire : cette zone était un objectif important pour les autorités de l'audience du Panama, qui y avaient fait des excursions depuis la fin du XVI^e siècle. Ainsi, avec le travail des missionnaires, les autorités de la province du Costa Rica pouvaient revendiquer la possession de ce territoire qui faisait partie à ce moment-là du gouvernement du Costa Rica. C'est pourquoi, dans un rapport des définiteurs Franciscains de la province de *San Jorge de Nicaragua y Costa Rica*, rédigé en 1610, ils préconisaient que cette région reste dans leur juridiction (Fernández Bonilla, 1907, T. VIII, p. 103), ce qui, selon eux, leur donnerait des options pour faire avancer l'évangélisation auprès des Autochtones.

Simultanément, les Franciscains devaient encore faire face à la résistance des peuples Autochtones qui étaient en dehors des circonscriptions établies pour chacun des

couvents. Il était même possible que des cas de martyre s'y produisent, comme le souligna Alonso de la Calle, dans une lettre rédigée en 1618 au Conseil des Indes (AGI, GUATEMALA, No. 181, 10 mai 1618, f. sans numérotation). En ce sens, les *Minores* comprirent qu'ils avaient besoin de faire plus d'incursions, puisque les possibilités matérielles de soutenir les couvents et, par conséquent, d'avoir la possibilité d'administrer les doctrines étaient de plus en plus limitées. C'était une dynamique vécue régulièrement par les Frères mineurs partout dans le Royaume du Guatemala. À la suite de l'installation des couvents dans les zones conquises qui présentaient une plus grande concentration de population, les Franciscains entreprirent de nouvelles expéditions missionnaires. Ces dernières obtinrent des résultats très variés et ce, sans que les *Minores* aient nécessairement la possibilité de fonder de nouveaux couvents. Dans ces circonstances, les Frères mineurs commencèrent à développer des incursions organisées conjointement avec le pouvoir temporel, dans des circonstances assez défavorables, car les régions qu'ils allaient « pacifier » étaient considérées comme des « terres de guerre ». Les nouvelles orientations missionnaires franciscaines se dirigèrent vers ces terres.

5.4 Les « frontières internes » dans l'Audience du Guatemala : les missions dans les espaces frontaliers au cours du XVII^e siècle

Au début du XVII^e siècle, les Espagnols avaient déjà établi divers centres de pouvoir dans l'isthme centraméricain. Ils tentèrent de réorganiser les peuples autochtones afin de permettre la reproduction du système d'exploitation qui s'était développé depuis leur arrivée sur les terres américaines. Que les territoires de l'isthme fassent partie de la couronne était établie dans la mentalité espagnole. En ce sens, les espaces qui n'étaient pas encore pleinement intégrés furent assumés, en fin de compte, dans le cadre de la domination espagnole, ce qui avait été établi depuis le début du XVI^e siècle. Ainsi,

l'Espagne développa tout un cadre conceptuel pour qu'elle puisse faire avancer la légitimité de son pouvoir partout dans les territoires conquis au-delà de la mer Méditerranéenne.

Cette légitimité de la domination des territoires d'outre-mer fut confirmée par les bulles pontificales qui soutenaient l'évangélisation. De plus, elle fut renforcée par la législation légitimant l'introduction d'institutions de la couronne espagnole en Amérique, compilée en 1680 sous le nom de *Leyes de Indias*. En 1563, par exemple, le roi Philippe II stipulait dans une *cédula real* que les territoires « donnés » par le Saint-Siège étaient inaliénables (Recopilación de las Leyes de los Reinos de Indias T. II, 1841 [1680], p. 3).

En 1591, avec l'émission des *cédulas reales de composición*, s'établit un autre élément important concernant la légitimité de la possession de ces terres aux yeux des autorités espagnoles, comme l'affirme Lara Sembolini, car on voulait « [...] *examinar* [con esas reales cédulas] *tanto la posesión de la tierra* [en « Las Indias »] *como los títulos legítimos y otorga[ba]n los instrumentos jurídicos para legalizar dicha posesión en los casos en que no se cuenta con tales títulos* »⁴⁴⁰ (Sembolini, 2018, p. 16). À partir de ce moment-là, la discussion se construit de façon à ce que les peuples autochtones et leur « possession » de la terre n'entrent que dans le cadre de l'architecture institutionnelle coloniale.

Ainsi, les Espagnols cherchèrent à assurer le lien entre les « Indiens » et leur terre afin de maintenir leur logique communautaire, mais dans le cadre colonial. Il ne s'agissait pas de faire en sorte que les Autochtones acceptent pleinement ces conditions. Au

⁴⁴⁰ Traduction libre : « [...] examiner [à partir de ces *cédulas reales*] aussi bien la possession de la terre [aux « Indes »] que les titres légitimes et conféraient les outils juridiques pour légaliser cette possession dans le cas où il y avait une absence de ces titres ».

contraire, ces derniers continuèrent une lutte constante pour maintenir la propriété de ces terres qui, par ailleurs, faisaient partie du système économique colonial⁴⁴¹. Pour cette raison, les conflits avec les *encomenderos* se poursuivirent, car ils tentèrent de continuer la logique d'exploitation dans ces nouveaux territoires à conquérir. Les ordres mendiants, sans renoncer à faire appel au pouvoir temporel, pour réussir une sorte d'autonomie face aux *encomenderos* dans ces terres marginales, voulaient trouver une espèce d'équilibre entre le système d'*encomienda* et le processus de sédentarisation des Autochtones. C'est pour cela que leur résistance dans ces marges démontrait, aux yeux du clergé régulier, que la présence des pouvoirs temporels devait se limiter au plan militaire, mais sans avoir les *encomenderos* sur place, sinon que les membres des ordres religieux aux côtés des soldats⁴⁴². En plus, le besoin de ressources pour l'*Hacienda real* fournissaient aux autorités coloniales des raisons additionnelles d'encourager des missions qui permettraient d'insérer des territoires éloignés des centres de pouvoir économique et politique. Le nord de la Nouvelle-Espagne, par exemple, fut un espace où les missions, au cours du XVII^e siècle, se développèrent amplement. Dans la région de Sinaloa, par exemple, eut lieu l'établissement des missions des Jésuites dans une région d'exploitation de mines et de bétail (Hausberger, 2012, p. 366-367). Les Franciscains, pour leur part, développèrent leurs missions entre les Hasinai au Texas, dans le dernier quart du XVII^e siècle, quand ce peuple essaya de maintenir l'autonomie des Apaches, ce peuple autochtone qui avait une hégémonie sur

⁴⁴¹ L'étude de la manière dont les Autochtones défendirent leurs terres est devenue un sujet important dans la littérature hispaniste. Víctor González Esparza (1997, p. 38-40) signale que la résistance autochtone doit se voir partant de la manière dont les Espagnols essayèrent d'introduire les peuples autochtones qui ne faisaient pas partie complètement du cadre colonial autant que ceux qui furent insérés dans les *haciendas* (des exploitations agricoles fondamentalement). Comme la résistance des « Indiens » était difficile à résoudre à court terme, les missions furent l'un des moyens par excellence pour accomplir leur insertion au système colonial.

⁴⁴² Cela pouvait s'accomplir en liant les élites autochtones avec les réguliers. Les Franciscains firent appel à cette logique constamment, en essayant de convaincre la couronne de la justesse de cette manière de faire (Cité par : Bertrand, 1987, p. 76 note no. 86). Estenssoro Fuchs signale, en considérant le cas du Pérou, que la réduction empêchait que les *encomenderos* puissent établir une dimension seigneuriale à la logique des *encomiendas* (Estenssoro Fuchs, 2003, p. 21).

ce territoire. Les Hasinai virent les doctrines des Frères mineurs comme une espèce d'aide pour accomplir cette autonomie des Apaches (Wade, 2008, p. 107-108). De cette manière, la dynamique avec les Autochtones se déroula à partir de ces intérêts terrestres et spirituels afin d'étendre le contrôle des autorités coloniales.

Cependant, malgré la résistance, les peuples autochtones jouèrent un rôle subalterne au sein du système colonial. Leur possession formelle des terres existait selon les paramètres construits à partir d'un cadre institutionnel colonial. Par conséquent, lorsque la résistance des Autochtones ou de la population d'esclaves d'origine africaine devint plus agressive, en faisant face aux Espagnols, militairement ou en fuyant dans des zones difficiles d'accès, les pouvoirs prirent l'initiative temporelle de les intégrer dans le système d'exploitation, car ils habitaient des territoires qui « appartenaient » à la couronne espagnole. De plus, les « Indiens » étant considérés comme des « infidèles » ou des « idolâtres », la justification de l'évangélisation était plus qu'établie. Ce dernier élément renforça le lien entre les pouvoirs temporel et spirituel favorables aux entreprises de « pacification ». En outre, la couronne d'Espagne continua à établir, comme point central de sa légitimité sur les territoires, l'implantation de la « vraie religion » aux « Indes »⁴⁴³.

Dans ces circonstances, les Franciscains des provinces de *Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala* et de *San Jorge de Nicaragua y Costa Rica* empruntèrent de nouvelles voies pour la tâche évangélisatrice auprès de peuples autochtones qui étaient encore hors du contrôle des institutions coloniales. Par exemple, les Frères mineurs firent leurs premières incursions dans la région de la Verapaz, dans les années 1570, mais il y a

⁴⁴³ Dans sa relation sur le Royaume d'Espagne, Michel Soriano souligna, en 1647, le fondement du système colonial espagnol : le critère pour affirmer la possession des territoires venait de l'implantation de la religion chrétienne, laquelle était défendue par le roi Philippe IV (1605-1665) (AAV, FONDO PIO, Vol. 26, 1647, f. 76-77). Soriano incluait la couronne portugaise dans la même logique de légitimation de ses possessions en Amérique, au Brésil et en Inde.

peu de preuves qu'ils y ont prospéré. Les Dominicains réussirent à monopoliser une grande partie de la Verapaz pour leur ouvrage missionnaire. Le Frère prêcheur Pedro Lorenzo de la Nada (?-1580), dans sa description de son voyage entre le Guatemala et Palenque, commencé dans les années 1560, affirme qu'il rencontra certains Franciscains qui essayaient, venant de la Nouvelle-Espagne, particulièrement du Tabasco⁴⁴⁴, de s'installer dans cette région (AGCA, A1, Leg. 4060, vers 1577, dossier 31532, f. sans numérotation). Pedro Lorenzo de la Nada ne fonda que certains peuplements qui seront fondamentaux dans le processus de l'installation du système colonial dans cette région limitrophe entre le Tabasco, le Chiapas et le Guatemala. Les Lacandons, peuple autochtone visé par l'entreprise missionnaire des Dominicains et, dans une moindre mesure, des Franciscains, vivaient sur ce territoire. Ce peuple put résister à la conquête jusqu'à la fin du XVII^e siècle⁴⁴⁵. Le contrôle limité des autorités séculières sur cette vaste région permit aux missionnaires d'y entrer, même si elle ne faisait pas nécessairement partie de leur juridiction.

Les territoires appartenant à la province du Honduras furent considérés comme essentiels pour entreprendre ces nouvelles missions. La région occidentale de ce gouvernement devint un point d'attraction particulier pour les Frères mineurs. Le Franciscain Fernando de Revenga, gardien du couvent de San Salvador, détaille les

⁴⁴⁴ Tabasco faisait partie d'abord du diocèse de Tlaxcala (1527-1539), et puis de ceux du Chiapas (1539-1546) et du Guatemala (1546-1561). Plus tard, en 1561, il fera partie du diocèse du Yucatán, jusqu'en 1880. Les Franciscains du Yucatán furent ceux qui s'intéressèrent à l'évangélisation de cette région.

⁴⁴⁵ Le premier contact entre les Espagnols et les Lacandons eut lieu dans les années 1530. Pour mieux connaître l'œuvre missionnaire de Pedro Lorenzo de la Nada, nous recommandons le formidable livre de Jan de Vos, 2014. L'ouvrage de de Vos est considéré comme l'une de meilleures recherches sur ce processus de conquête des Lacandons. Le premier martyr du processus d'évangélisation des Lacandons fut le Dominicain Domingo de Vico, en 1555, et la première tentative de les conquérir militairement s'organisa en 1558. Après sa mort, le Frère mineur Francisco de la Parra, l'un parmi d'autres membres de cet ordre qui développa une œuvre linguistique au cours du XVI^e siècle (voir la note. no. 419), fut exilé des terres des Lacandons, ce qui prouvait la forte résistance de ce peuple autochtone face aux Espagnols. Ces événements furent décrits dans le *Memorial de Sololá* (Recinos, 1988 [1950], p. 115-117).

expériences vécues par les *Minores* dans cette région du Honduras. En raison de la proximité de son couvent avec cette région, il rédigea, en 1602, un rapport des difficultés qu'ils éprouvaient à entreprendre l'évangélisation, affirmant, en outre, que la présence anglaise sur la côte des Caraïbes honduriennes était un problème permanent pour les autorités. Par conséquent, la « pacification » des peuples autochtones était essentielle pour résoudre le grave problème des incursions des pirates. En plus de la sécurité qu'il demanda face aux incursions des Anglais, Revenga souligna aussi que la région n'était pas encore conquise et qu'il fallait envoyer au moins 40 religieux pour la réaliser⁴⁴⁶ (AGI, GUATEMALA, No. 156, 1602, f. sans numérotation).

Cette région présentait également une autre caractéristique. Elle s'inscrivait, avec les régions du nord et des Caraïbes du Nicaragua, dans une région où les peuples autochtones maintenaient une hostilité considérable face à la présence des autorités, séculières ou religieuses. Pour cette raison, il devint impératif, pour les pouvoirs temporel et spirituel, de développer de nouvelles expéditions missionnaires. En 1603, le Frère mineur Sebastián Buenaventura, membre du couvent de *San Francisco de Santiago de los Caballeros*, rédigea un rapport sur les conditions de la province du *Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala* et signala que deux religieux avaient fait des incursions entrant par le port de Trujillo et rencontrèrent ce qu'il nomma comme le peuple des « Taguaca »⁴⁴⁷. De plus, Buenaventura affirma que l'attitude belliqueuse de ces peuples envers les Espagnols était permanente, causant même des problèmes dans la navigation sur les côtes caribéennes du Honduras (ASOFM, M. 98, 15 mai 1603, f. 127).

⁴⁴⁶ Revenga affirme qu'il fut fait prisonnier par les pirates anglais sur les côtes du Honduras, en 1602, quand il s'apprêtait à voyager vers l'Espagne. Parmi les documents soustraits par les pirates anglais, il y avait la demande de missionnaires pour la province du Honduras, particulièrement pour les envoyer à la région de Taguzgalpa (AGI, INDIFERENTE, 2070, No. 89, 1602, f. sans numérotation).

⁴⁴⁷ Il fait référence au peuple Tawahka, qui fait partie des peuples Mayangna, situés dans les départements actuels de Gracias a Dios et Olancho, au Honduras et sur les côtes caribéennes du Nicaragua.

Buenaventura affirme dans son rapport que la présence des Frères mineurs, qui y étaient depuis 1601, aurait pu se produire après avoir rejoint une expédition militaire visant à sécuriser ce territoire pour les autorités espagnoles. Les expéditions, militaires et spirituelles, se poursuivirent encore en 1603. Cependant, Sebastián Buenaventura signale que :

*[...] por ser muy pocos y muy pobres han hecho poco efecto y así andan los dos religiosos dos años ha, con los dichos soldados en la dicha entrada, la cual si se favoreciese demas gente y de susténto, se ha de nuevo provecho y efecto para la tierra, demas del que á los Indios se havia en sacarles de su Ydolaria [...].*⁴⁴⁸ (ASOFM, M. 98, 15 mai 1603, f. 127).

Dans ces circonstances, les autorités ecclésiastiques et séculières s'attaquèrent à établir plus fortement leur présence dans la province du Honduras, les Franciscains jouant un rôle clé dans ce processus. L'objectif central était de relier les régions de la province en raison de la faiblesse de la présence d'institutions coloniales à cette époque dans quelques zones où habitaient des Autochtones. En ce sens, l'image donnée par Sebastián Buenaventura dans son rapport visait à pousser les pouvoirs temporel et spirituel à entreprendre la « pacification » du Honduras.

Cependant, la division administrative n'était, en même temps, qu'une simple formalité dans ces circonstances, puisque les incursions dans les Caraïbes honduriennes incluaient également des expéditions dans les Caraïbes nicaraguayennes. C'est là que les Franciscains se tournèrent vers un peuple autochtone connu par les Espagnols, les « Xicaques », en faisant référence à leur langue. Ensuite, Xicaques prit une connotation, chez les Espagnols, de « peuples non civilisés », car ils n'avaient pas

⁴⁴⁸ Traduction libre : « [...] parce qu'ils [les Frères mineurs] sont peu nombreux et très pauvres, leur effet a été faible et ainsi deux religieux se promènent depuis deux ans, avec des soldats dans cette expédition, lequel si celui-ci était appuyé avec plus de gens [des soldats et de religieux] et de soutien [matériel], pourrait s'avérer utile pour cette terre [les « Indes »], en profitant pour éradiquer des Indiens leurs idolâtries [...] ».

encore été évangélisés. Ce peuple, dont le vrai nom était les Tolupanes, était principalement situé dans les départements actuels d'Olancho, de Francisco Morazán et de Yoro, dans le nord-est du Honduras, du moins, depuis le XV^e siècle. Les Tolupanes avaient un échange culturel et matériel permanent avec les Mayas. La limite géographique des Tolupanes était la vallée de Sula. Leur résidence changea constamment, car ils maintinrent la chasse-récolte comme leur système social, même s'ils pratiquaient l'agriculture à petite échelle (Rivas, 2000, p. 147-149). De plus, en raison de la prétention espagnole de les conquérir, leurs déplacements avaient aussi une connotation défensive.

Les Espagnols nommèrent cette région, en ajoutant les Caraïbes du nord du Nicaragua, Taguzgalpa. Comme les Tawahka dans le nord du Honduras, les peuples de cette région purent maintenir une autonomie relative vis-à-vis des autorités espagnoles. Ils réussirent même à se défendre militairement contre les incursions coloniales à la fin du XVI^e siècle et au début du XVII^e siècle. Le Franciscain Francisco Vázquez donne une description détaillée de la région et présente ces peuples comme autonomes des autorités coloniales, de sorte qu'il justifie de les décrire comme des « infidèles ». Il souligne également un aspect assez particulier. En raison de la difficulté de contrôler une zone topographiquement très accidentée et forestière, sa vision des peuples autochtones qui y habitaient était qu'ils étaient « [...] *indios montaraces* y [que] *viven en behetrías* »⁴⁴⁹ (Vázquez, 1944, T. IV, p. 79). Autrement dit, ils étaient considérés comme « faisant partie » de la nature, car ils n'avaient pas encore atteint le processus

⁴⁴⁹ Traduction libre : « Autochtones forestiers [ou sauvages] et habitent en « *behetrías* » ». *Behetría* est un mot du castillan médiéval, apparu au cours du XI^e-XII^e siècle, qui décrivait un peuplement dont les voisins avaient la possibilité d'élire leurs seigneurs. Vázquez veut dire que ces Autochtones avaient encore leurs propres autorités, sans reconnaître celle de la monarchie espagnole. Ce concept utilisé par Vázquez fut déjà invoqué par le Jésuite José de Acosta quand il présente l'évolution de la sorte de gouvernement que quelques peuples autochtones avaient encore au moment de l'arrivée des Européens. Acosta définit *behetría* comme une sorte d'organisation où les Autochtones étaient dépourvus de « [...] *Reyes, ni República concertada* [...] » (Traduction libre : « [...] rois, ni République établie [...] ») (Acosta, 1894 [1590], p. 114-115).

de sédentarisation, considéré par les Espagnols, comme une étape fondamentale pour développer l'organisation sociale.

Ce sont précisément les Franciscains qui étaient chargés d'entreprendre les missions dans cette région. En effet, le Frère mineur Esteban Verdelet (ca. 1557-1612) fut choisi pour cet ouvrage missionnaire. Il arriva au Royaume du Guatemala en 1593, avec un autre Franciscain : Pedro de Arboleda. Verdelet fut assigné au couvent de San Antonio de Comayagua, en 1603 (García Añoveros, 1991, p. 58). La tâche missionnaire avait déjà commencé dans cette région quand Verdelet y entra. Il commença son périple, sans assistance militaire, au Taguzgalpa, entre 1603 et 1604. Le Franciscain Antonio de Andrada, frère de l'évêque du Honduras Gaspar de Andrada⁴⁵⁰, avait déjà fait les premiers pas pour tenter de s'y insérer, car il avait accompagné son frère quand il prit des fonctions dans l'épiscopat du Honduras (Moreno Hurtado, 2019, p. 218). Les premiers contacts entre les Espagnols et les Xicaques eurent lieu en 1583. Ces peuples maintinrent une lutte militaire permanente avec les Espagnols face aux revendications de ces derniers pour conquérir le territoire habité par les Xicaques. De même, lorsque les Franciscains commencèrent leurs incursions, l'hostilité des Autochtones envers les *Minores* était plus que palpable (Rivera Lalonde, 2015, p. 42-43).

En dépit de cette circonstance, les Frères mineurs s'attaquèrent à s'installer sur le territoire des Xicaques. C'est ici qu'Esteban de Verdelet⁴⁵¹ entre en scène. Le Franciscain Fernando Espino (?-1676)⁴⁵², dans sa relation centrée sur l'évangélisation des Xicaques, publiée en 1674, inclut l'ouvrage missionnaire de Verdelet comme le

⁴⁵⁰ Gaspar de Andrada fut l'évêque du Honduras entre 1588 et 1612.

⁴⁵¹ Nous pouvons trouver son nom écrit aussi comme Verdelete ou Verdalet, selon les sources historiques révisées.

⁴⁵² Il est né à Nueva Segovia, au Nicaragua. Il fut aussi custode de la province du *Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala*.

premier pas de l'évangélisation ultérieure des différents peuples « infidèles » de la région de Taguzgalpa. Selon Espino, Verdelet était initialement entré dans cette zone, entre 1603 et 1604, même en arrivant plus tard à la ville de Segovia, située dans le nord du Nicaragua (Espino, 1977 [1674], p. 87-88). Espino fait l'éloge du travail évangéliste de Verdelet et souligne également l'inquiétude spirituelle qu'il a vécue pour amener ces Autochtones « idolâtres » à se convertir. Cependant, le chemin de cette expédition missionnaire était plutôt très complexe.

En 1603, le couvent de Comayagua, qui était le principal de la custodie de *Santa Catalina*, exhortait avec véhémence le Conseil des Indes à envoyer plus de missionnaires dans la province du Honduras, plaidant qu'il était difficile de trouver des enfants d'Espagnols nés dans la province – les *criollos* – qui voudraient devenir des membres de l'ordre⁴⁵³ (AGI, GUATEMALA, No 173, 12 Novembre 1603, f. sans numérotation). Dans ces circonstances, Verdelet chercha à faire une première tentative d'incursion. Verdelet y resta presque toute l'année de 1607 chez les Xicaques. Cependant, ces derniers montrèrent une attitude initialement hostile à la présence des Franciscains. Verdelet retourna en Espagne, à la fin de 1607, pour participer au chapitre général de l'ordre, qui aurait lieu à Tolède, en 1608. Il chercha le soutien de la couronne afin que, lors de son voyage de retour au Honduras, plus de missionnaires puissent

⁴⁵³ Les Franciscains *criollos* avaient commencé à être admis dans les ordres religieux, à la fin du XVI^e siècle. Cependant, la possibilité d'être élus pour les postes les plus importants aux « Indes » resta encore compliquée pour eux au cours du XVII^e siècle. Un cas concret de ce processus se déroula dans la province franciscaine du *Santo Evangelio*, en Nouvelle-Espagne, où, au début du XVIII^e siècle, les Frères mineurs *criollos* demandaient encore cette possibilité, même s'ils pouvaient être nommés depuis le chapitre général célébré en Espagne, en 1582 (AAV, NUNZIATURE DI MADRID, Vol. 55, dossier 62, 2 juillet 1701, f. 1). Dans le chapitre général célébré à Tolède, Espagne, en 1633, l'ordre stipulait qu'à partir de ce moment-là, les chapitres provinciaux aux « Indes » devaient alterner le poste du ministre provincial entre les Espagnols – nommés plus tard par l'historiographie comme les *péninsulaires* et les *criollos*. Le premier ministre provincial *criollo* dans la province du *Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala* fut Pedro de la Tobilla (1576-1641). Il représenta cette province dans le chapitre général du Tolède signalé ci-dessus, où il défendit l'aptitude des *criollos* pour être nommés des ministres provinciaux (Vázquez, 1944, T. III, p. 102-104) (Salazar, 1897, p. 380-381).

l'accompagner pour mettre en œuvre la conversion des Xicaques, en arguant que l'action armée devrait être évitée comme moyen de conquête (Sarmiento, 2006, p. 70).

En décembre 1607, huit religieux furent finalement désignés pour l'entreprise missionnaire guidée par Verdelet. Le soutien de l'expédition, sous la logique du Patronage royal, devait être donné par l'« *Hacienda real* » pour les trois années suivantes. De cette façon, ils commenceraient non seulement la transmission de l'évangile, mais aussi l'établissement du culte religieux chez les Xicaques. En ce sens, la subsistance matérielle de l'expédition chercha à s'assurer que les Franciscains aient célébrer les messes ayant tous les ornements nécessaires à cet effet (AGAC, A1, Leg. 1514, 17 décembre 1607, f. 110). À son retour au Guatemala, avant de se lancer dans la région de Taguzgalpa, Verdelet envoya une lettre au roi dans laquelle il se présente comme une personne mineure, dans le sens que les Franciscains ont donné à ce terme, pour mener à bien cet ouvrage évangélisteur. Puis, dit-il, qu'il « [...] *confiado en la divina misericordia, [y] ofreci a Vuestra Magestad de no perdonar a trabajo ninguno, ni estimar la vida del cuerpo, por reducir a vida espiritual tantas almas muertas [...]* »⁴⁵⁴ (AGI, GUATEMALA, no 174, 25 novembre 1608, f. sans numérotation).

Après avoir préparé l'expédition, Verdelet rentra au Taguzgalpa, accompagné du capitaine Daza, qui avait fait des incursions dans cette région et la connaissait bien. Bien que Verdelet ait d'abord voulu que la présence militaire fût minimale, il était conscient, en même temps, qu'elle était nécessaire en raison de la relation complexe entre les peuples autochtones de cette région et les autorités espagnoles. Leur entrée eut lieu, en 1610, par la rivière Guayape, près de l'actuelle ville de Guampao. Il y eut un certain succès avec cette entreprise missionnaire, en permettant d'avoir de nouveaux

⁴⁵⁴ Traduction libre : « [...] faisait confiance dans la miséricorde divine, [et] j'offris à votre Majesté de ne pas m'excuser d'aucun travail, ni considérer la vie du corps, pour réduire à la vie spirituelle nombreuses âmes mortes [...] ».

contacts avec les Xicaques. De plus, dans cette région, habitaient d'autres peuples qui étaient connus comme les *Mejicanos*, appartenant aux autres groupes autochtones que ceux des Xicaques. Malgré les réductions que Verdelet put fonder au cours des années 1610, les Xicaques les abandonnèrent quelque temps plus tard quand les Franciscains sortaient pour continuer la réduction d'autres peuples. En outre, les Xicaques continuèrent dans leur dynamique militaire dans la région, visant aussi à attaquer les *Mejicanos*.

En 1611, les Franciscains, dirigés par Verdelet accompagné de 25 soldats sous le commandement du capitaine Daza, rentrèrent dans la région de Taguzgalpa pour rétablir les réductions, ayant aussi l'intention de contrôler la région militairement. Dans une lettre rédigée en avril 1611, Verdelet affirme que cinq des huit missionnaires désignés pour l'accompagner refusèrent d'aller avec lui au Taguzgalpa – région décrite par lui comme « terre de guerre » – tandis que deux autres tombèrent malades en cours de route et ne purent pas atteindre leur destination. Verdelet n'était accompagné que de Juan de Monteagudo, qui était avec lui depuis le début de ses incursions dans cette région. Dans cette lettre, pour encourager l'aide de la couronne à renouveler pour une autre période de trois ans la subsistance matérielle pour l'expédition missionnaire, il affirma que, bien qu'il ne soit pas en mesure d'atteindre toutes les zones où il y avait des peuplements d'Autochtones, il avait été informé de l'abondance de l'or, ainsi que celle d'aliments tels que les bananes, la canne à sucre, le chocolat, les patates douces et le manioc, entre autres (AGI, GUATEMALA, No 175, 29 avril 1611, f. sans numérotation). Verdelet voulait certainement faire valoir que la possibilité d'approvisionner les missionnaires et les soldats existait.

Les Frères mineurs réussirent au moins à commencer la reconstruction des réductions, avec moins d'Autochtones. Cependant, la présence militaire créa une ambiance tendue dans la recherche d'un équilibre dans les relations entre les peuples autochtones et les

soldats. Dans ce climat tendu, deux soldats espagnols tuèrent l'un des leaders du peuple Tawahka, provoquant ainsi une réaction négative des Xicaques envers la présence espagnole. Par conséquent, un soulèvement eut lieu qui entraîna la mort des deux Franciscains Esteban de Verdelet et Juan de Monteagudo, qui avaient cherché assidûment à s'installer dans cette région. En plus de la mort de ces deux Frères mineurs, un nombre de soldats, incluant le capitaine Daza, furent également tués pendant le soulèvement (Vázquez, T. IV, 1944, p. 108-115). Ce fut un coup dur en vue de l'établissement des premiers espaces missionnaires stables au Taguzgalpa.

Les Espagnols comprirent la nécessité de contrôler cette région, en considérant qu'ils cherchaient à avoir plus de tributaires pour la couronne. Les Franciscains, dans ce contexte, organisèrent deux autres expéditions vers le Honduras. Après l'échec de la mission de Verdelet, ils s'attaquèrent, en 1619, à la réduction des Autochtones de l'île de Roatán. Cette mission, dirigée par Cristobal Martinez de la Puerta, qui fut accompagné d'un autre Franciscain laïc, Juan de Vaena, ne subit pas une hostilité aussi importante de la part des Autochtones que celle vécue au Taguzgalpa. Ils réussirent à fonder une doctrine chez les Payas, qui habitaient cette île et la région de Gracias a Dios. Ce peuple autochtone conserva une certaine autonomie face aux autorités coloniales au début du XVII^e siècle, lorsque la couronne chercha à les insérer au sein du système colonial. C'était un peuple dédié à la chasse et à la pêche (Sarmiento, 2006, p. 58), avec une activité agricole naissante.

Malgré les premiers bons résultats, ayant fondé un certain nombre de doctrines chez les Payas, les Franciscains firent face, à court terme, à un plus grand problème : le maintien de la présence des Payas dans les doctrines et dans les activités religieuses. La présence militaire était rare dans cette expérience missionnaire. Elle n'était pas nécessaire, puisque les Payas furent intégrés sans conflits majeurs dans les doctrines. Pourtant, leurs activités économiques furent affectées par la logique de sédentarisation

qui leur fut imposée, ce qui eut pour conséquence que les Payas fuient vers d'autres zones de l'île, où ils retournèrent à leur type d'organisation sociale, faisant échouer les missions.

Pour cette raison, les Franciscains se retirèrent de Roatán en 1623 et s'installèrent sur la côte caribéenne du Honduras pour essayer, encore une fois, la conversion des Xicaques, près de Gracias a Dios. À cette occasion, quand les Franciscains arrivèrent dans cette région, sans la présence de soldats, les Xicaques ne présentèrent pas de résistance aux religieux. Cependant, les Albatuinas, qui résidaient dans cette région, avaient une relation conflictuelle avec les Xicaques. Dans ces circonstances, les Albatuinas demandèrent aux Franciscains de venir dans leurs terres pour se faire baptiser. À leur arrivée, les Frères mineurs Martinez de la Puerta et de Vaena furent tués.

Les religieux étaient probablement considérés comme une menace, car leur présence aurait pu conduire, à un certain point, à l'arrivée des autorités espagnoles pour y établir des institutions ou mener, du moins, à une sorte de reconnaissance des autorités coloniales. Le gouverneur du Honduras organisa une expédition militaire, qui échoua finalement car les Espagnols ne purent pas vaincre ou contrôler les Albatuinas. Bien que les Franciscains aient tenté d'autres expéditions, organisées à partir du couvent de Trujillo – par exemple, celle entreprise par le Frère mineur Baltazar de Torres, en 1567, qui échoua également – la région de Taguzgalpa resta inchangée jusqu'au début des années 1660 (Vázquez, 1944, T. IV, p. 165-167) (Alvarado García, 1938, p. 33-36). (García Añoveros, 1991, p. 60-61) (Newson, 2007 [1986], p. 363).

En effet, en 1660, les Franciscains reprirent leur tâche missionnaire dans le Taguzgalpa, cette fois, sous la direction de Fernando de Espino. Ce dernier fut contacté par Bartolomé de Escoto, voisin d'Olancho qui avait fait des incursions militaires afin de

réduire les Xicaques, en particulier le peuple des Payas, car il possédait des terres qui furent touchées par les actions de défense faites par les Payas. Escoto, qui avait fondé le village de Santa María, pour mieux établir son pouvoir dans la région, se rendit au Guatemala et contacta Espino dans le couvent de *San Juan Bautista de Alotenango*, car Escoto savait qu'il parlait Lenca, la langue des Payas. Espino et son compagnon, le Frère mineur Pedro de Ovalle, se dirigèrent vers Taguzgalpa, en mai 1661. Ce faisant, les Franciscains reprirent leur ouvrage missionnaire au Honduras.

Espino reçut un mémorial qui lui expliqua les conditions de la région de Taguzgalpa, à partir de témoins, deux Payas qui accompagnaient Escoto au Guatemala. Ensuite, Espino demanda la permission de commencer sa tâche au Taguzgalpa. Après avoir reçu la bénédiction de la province franciscaine du *Santísimo Nombre de Jesús* et de Payo Enríquez de Ribera (1622-1684), évêque du Guatemala (1657-1667), il partit vers le Honduras. Une grande différence, par rapport aux expéditions précédentes, c'est que l'action politico-militaire d'Escoto avait donné la possibilité d'établir un premier espace institutionnel qui n'avait pas encore de présence religieuse. De même, il y avait un intérêt de l'Audience du Guatemala pour mieux contrôler cette zone afin d'éviter les incursions des pirates anglais. Bien que les Franciscains y soient entrés en 1661, leurs récits furent finalement écrits dans les années 1670, servant de sources essentielles pour une meilleure appréciation des peuples autochtones de Taguzgalpa et de leurs environs. En ce sens, leur écriture va de pair avec la stratégie de défense que l'audience assumait concernant les gouvernorats du Honduras et du Nicaragua⁴⁵⁵ (Webre, 2017, p. 1).

⁴⁵⁵ En 1670, la ville de Granada, au Nicaragua, avait subi le pillage des pirates anglais. L'une des sources pour mieux connaître la région frontalière entre le Honduras et le Nicaragua fut la relation d'Espino, rédigée en 1674.

Ainsi, quand Espino arriva à Santa María, dans la vallée d'Olancho, il entreprit dans un contexte moins turbulent la mise en œuvre de la réduction des Autochtones en baptisant les habitants de ce village (Espino, 1977 [1674], p. 19). Cela put être réalisé sur une durée de trois ans. À partir de ce moment-là, Espino rejoint, avec Pedro de Ovalle, le fondement de nouvelles doctrines, jusqu'à son départ de cette région, en 1669, quand il retourna au Guatemala (García Añoveros, 1991, p. 62). Les années 1667 et 1668 furent les années les plus actives d'Espino (Herranz, 2007 [1996], p. 360-361).

Les missionnaires organisèrent des voyages réguliers dans la région pour visiter les différents peuplements établis. Dans les descriptions faites par Espino de ces peuplements, nous voyons que certains Espagnols, à la suite de la fondation de Santa María, réalisée par Escoto, commencèrent à effectuer des incursions, ce qui facilita le recrutement de main-d'œuvre autochtone. Un autre aspect important de cette mission est la présence importante de la participation active des Métis, bien qu'ils aient été réduits en nombre.

Les Métis résidaient dans des peuplements qui s'installaient près des doctrines. La population métisse faisait sûrement partie du contingent avec lequel Escoto avait fait ses expéditions militaires. En même temps, quand d'autres peuplements furent fondés, les Payas craignaient la présence des Espagnols et des Métis. Même les Payas, face à cette circonstance, fuirent des doctrines. C'est ici qu'Espino chercha à jouer un rôle plus actif pour devenir un médiateur dans la cohabitation entre les peuples autochtones, les Espagnols et les Métis. Après son arrivée à Santa Maria, il se rendit dans divers hameaux pour tenter d'instaurer une sorte de « tranquillité spirituelle », non seulement pour arriver à une « entente » entre les habitants, mais aussi pour appuyer ceux qui affrontaient la menace permanente des Anglais. En outre, Espino donna une description détaillée des ressources contenues dans chaque zone qu'il visitait, en affirmant, comme

une manière d'engager les autorités coloniales, la présence de mines d'or, ainsi que le type de fruits à extraire (Espino, 1977 [1674], p. 23-25).

Espino raconta également les pratiques culturelles des habitants de la région, y compris celles des Espagnols, des Métis et des « Indiens ». Il poursuivit l'élimination de toute sorte de rituels « idolâtres » chez les Autochtones ou les Métis. Par exemple, au moment d'être témoin d'un enterrement d'une femme autochtone, Espino demanda si les personnes enterrées dans le cimetière étaient déjà baptisées. Quand ils lui répondirent affirmativement, il bénit le lieu (Espino, 1977 [1674]), p. 29). Ainsi, il voulait précisément « sécuriser » le contrôle spirituel de l'espace afin d'établir les rituels chrétiens.

Les Franciscains Espino et Ovalle, qui étaient déjà accompagnés par d'autres Frères mineurs dans cette région, fondèrent six autres peuplements⁴⁵⁶, en plus de consolider leur présence à Santa Maria, qui avait été fondée par le capitaine Escoto. Ils réussirent à maintenir la paix, malgré l'aversion d'autres peuples autochtones qui eurent constamment des affrontements armés avec les Espagnols pour se défendre de la présence coloniale (Sagastume F., 1991, p. 127-128). Un autre aspect important de cette mission fut que la frontière entre les provinces du Honduras et du Nicaragua n'était pas considérée comme un obstacle politico-administratif pour entreprendre des missions d'évangélisation. Nous pouvons penser que la frontière fut davantage pensée en termes culturels, puisque les missionnaires la traversèrent constamment, avec le consentement des autorités coloniales, même si les territoires étaient reconnus formellement pour chaque province. Espino lui-même est arrivé jusqu'à Nueva

⁴⁵⁶ San Buenaventura, San Pedro Apóstol, San Francisco, San Pedro de Alcántara, San Sebastián y San Felipe.

Segovia, Nicaragua⁴⁵⁷ (Espino, 1977 [1674], p. 23), le lieu de sa naissance, même si on lui avait assigné le Honduras comme lieu à évangéliser.

À la suite de l'ouvrage réalisé par Espino et compte tenu de la nature stratégique, sur le plan défensif, que l'Audience du Guatemala attribuait au Taguzgalpa, deux autres rapports furent donnés à l'Audience sur les conditions dans lesquelles les réductions franciscaines se déroulaient à ce moment-là. Le premier fut rédigé en 1675, un an après celui d'Espino, par le sergent-major Francisco de Bustamante. Le deuxième fut rédigé en 1681, par les Franciscains Pedro de Ovalle et Lorenzo de Guevara, compagnons d'Espino dans les missions chez les Xicaques⁴⁵⁸. Le rapport du sergent-major Bustamante indiqua clairement que les Frères mineurs avaient déjà permis à l'Audience du Guatemala de faire un plus grand usage de l'action militaire pour s'établir dans cette région. Bustamante arriva au Taguzgalpa en 1674 avec 25 arquebusiers et 25 « indiens de guerre » (AGI, GUATEMALA, no 183, 26 février 1675, f. sans numérotation).

Bustamante chercha à recruter plus d'Autochtones pour des actions militaires devant les peuples qui avaient en aversion la présence des Espagnols. Selon son récit, il leur demanda s'ils voulaient devenir chrétiens et quand ils répondirent affirmativement, il les recruta pour l'expédition (AGI, GUATEMALA, No. 183, 26 février 1675, f. sans numérotation). Quoi qu'il en soit, la présence militaire devint inquiétante pour les « Indiens », qui habitaient, selon la description de Bustamante, dans des *palenques*⁴⁵⁹.

⁴⁵⁷ Il resta quatre mois à Nueva Segovia pour récupérer sa santé, car il avait été malade les derniers mois avant son séjour vers ce village.

⁴⁵⁸ Pedro de Ovalle accompagna Espino depuis le début de sa tâche missionnaire. Lorenzo de Guevara, pour sa part, l'accompagna quelques années plus tard.

⁴⁵⁹ Le *palenque* était un petit peuplement qui, dans l'Amérique espagnole, était habité par des Autochtones ou des esclaves cimarrons éloignés des villes ou des villages. Le mot *palenque* fut utilisé surtout pour les peuplements établis sur les côtes caribéennes.

En passant par l'un de ces *palenques*, les Goayes, l'un des peuples autochtones de la région, réagirent avec un certain soupçon à la présence militaire espagnole :

[... cuando] *nos vieron, se pusieron en arma en dos troços con tantos alaridos, y bramidos q[ue] aquellos montes atronaban [...] y se retiraron a un palenque, q[ue] tenían en medio del río, y nos pusimos en una isleta, q[ue] la teníamos coxidas las bocas de los brazos del río, y esto era pegado a ellos, q[ue] aun no había una quadra de largo. Y hablandoles por intérprete q[ue] se sosegasen, q[ue] yo iba de paz y a hazerlos amigos a todos.*⁴⁶⁰ (AGI, GUATEMALA, No. 183, 26 février 1675, f. sans numérotation).

En même temps, Bustamante, par l'intermédiaire d'un interprète, reçut des informations sur les actions perpétrées par les Anglais, qui entrèrent dans la région par le lac du Nicaragua ou par les Caraïbes honduriennes. Il se référait constamment aux « Xicaques chrétiens » qui l'informaient des actions des Anglais en particulier. En outre, à la fin du rapport, il donne une image positive du travail accompli pour que ces peuples autochtones puissent être réduits, en disant que :

[...] *y confío en la divina magestad, q[ue] se hará mucho fruto, q[ue] hasta he conocido, lo q[ue] ningún español ha hecho, despues q[ue] ganaron las Indias, de q[ue] se aumentará almas a Dios, y nuevas tierras y vasallos al Rey [...]*⁴⁶¹ (AGI, GUATEMALA, No. 183, 26 février 1675, f. sans numérotation).

La phrase finale du rapport résume clairement les trois éléments d'intérêt pour les Espagnols : 1) la recherche de néophytes chrétiens; 2) de nouveaux vassaux pour le roi, et 3) le contrôle des territoires qui, bien qu'ils « appartenaient à la couronne », n'étaient

⁴⁶⁰ Traduction libre : « [...] quand] ils nous virent, ils prirent les armes en faisant tant de cris, et de grondements que ces monts tonnèrent [...] et ils partirent à un *palenque*, qui était au milieu de la rivière, et nous arrivâmes à un îlot, lequel était dans un des affluents de la rivière, ce dernier étant à côté d'eux, dont la distance n'était plus que d'une *cuadra* de longueur [la *cuadra* pourrait faire la référence à un bloc d'une ville construite par les Espagnols dont la longueur pourrait être environ 125 mètres]. Et par l'intermédiaire d'un traducteur, je [le sergent-majeur Bustamante] leur disais qu'ils devaient se rassurer, parce que je venais [le sergent-majeur Bustamante] en toute amitié pour m'en faire des amis ».

⁴⁶¹ Traduction libre : « [...] et j'ai de confiance dans la divine majesté, qu'il y aura d'abondants fruits, jusqu'à ce que j'ai connu, aucun Espagnol a fait, après d'avoir conquis les « Indes », de qu'on augmentera des âmes à Dieu, et de nouvelles terres et de nouveaux vassaux au roi [...] ».

pas encore sous le contrôle effectif des autorités coloniales. En ce sens, l'ouvrage de Bustamante permettait une connaissance géographique et anthropologique beaucoup plus large des territoires et des peuples qui les habitaient. Lorsque les Frères mineurs Ovalle et Guevara remirent leur rapport, six ans après celui de Bustamante, ils visaient à détailler le travail que l'ordre avait fait pour entreprendre la réduction des Xicaques. Leur rapport comportait deux parties. Dans la première, ils détaillèrent leur travail au Taguzgalpa, où, affirmaient-ils, ils avaient baptisé environ 800 Autochtones « [...] *de todas edades destas dichas naciones.* »⁴⁶² (AGI, GUATEMALA, No. 179, 22 mars 1681, f. sans numérotation).

Il faut souligner que les ordres religieux firent appel au concept de « nation » pour essayer de mieux définir, selon leur perspective, la dynamique de reproduction sociale des Autochtones. Ainsi, les langues, les territoires qu'ils possédaient et le système sociopolitique étaient des critères utilisés par les réguliers pour décrire une « nation autochtone ». Dans les marges des territoires du système colonial, le concept fut appliqué constamment afin de contourner les peuples autochtones. Les Jésuites le firent systématiquement en Amérique du Sud afin de justifier aussi le rassemblement des peuples en unités sociopolitiques les plus grandes possible pour mieux les contrôler (Giudicelli, 2011, p. 352-353). Francisco Vázquez utilisait aussi, au moment de décrire les peuples autochtones du Royaume du Guatemala, le concept de nation. À partir de ce concept, il essayait de faire une histoire de chacune en remontant même au temps de la fondation du peuple. Il y a aussi toute une nomenclature qui s'associe à l'usage de nation pour parler d'un peuple en particulier. Le concept *gentes* fut utilisé régulièrement par Vázquez quand il faisait la description des Autochtones et, de cette manière, il rattachait le portrait des peuples à partir des œuvres faites par les missionnaires, c'est-à-dire de la sorte de connaissance que les réguliers connurent la

⁴⁶² Traduction libre : « [...] de tous âges de ces nations. ».

dynamique des Autochtones pour faire la différence entre eux. Quand Vázquez décrit la tâche missionnaire entreprise par le Frère mineur Pedro de Betanzos dans les marges du gouvernement du Costa Rica, il utilisa précisément les concepts de nation et de *gentes* comme des synonymes (Vázquez, 1937, T. I, p. 122).

Suivant avec la description faite par les Frères mineurs Ovalle et Guevara, ils soulignèrent que les Franciscains purent établir les premiers temples chez les Xicaques. Cependant, ils soutinrent aussi que la pauvreté de ces peuples autochtones ne permettait pas le maintien du culte religieux, même si les Franciscains conservaient les aumônes et les revenus donnés sous l'égide du Patronage royal (AGI, GUATEMALA, No 179, 22 mars 1681. f. sans numérotation). C'est pourquoi les Franciscains impliqués dans ces missions – Ovalle, Guevara et Joseph de Malaespina – reçurent, en 1681, 200 *pesos* chacun, donnés annuellement pour trois ans, pour les dépenses de la mise en œuvre de la conversion des Autochtones (AGCA, A1 (4), Leg. 161, dossier 1687, 1^{er} août 1681, f. sans numérotation).

La deuxième partie du rapport fournit une série de témoignages d'Espagnols qui participèrent à la réduction des Xicaques. De cette façon, les *minores* cherchèrent à informer l'Audience du Guatemala afin de recevoir le soutien de leur ouvrage missionnaire dans la région. Pedro Martínez, Espagnol résidant à Tegucigalpa, affirma qu'il accompagna Ovalle (qu'il connaissait depuis 14 ans) dans son expédition missionnaire. Martínez mit en relief le rôle joué par les Franciscains comme médiateurs chez les Amérindiens⁴⁶³ quand il y avait des conflits entre eux. Martínez raconta, par exemple, le conflit entre les habitants des villages de San Miguel et San Pedro avec ceux de San Francisco, tous trois fondés par les Frères mineurs. La situation devint particulièrement tendue pendant la fête de Saint-Pierre, car les habitants de San

⁴⁶³ Selon Pedro Martínez, les Franciscains avaient fondé six peuplements.

Francisco avaient reçu davantage d'attention des missionnaires au détriment des autres villages. Ainsi, afin d'éviter la montée de la tension chez les Xicaques, les Frères mineurs furent avisés :

[...] *que se diesen priessa (sic) porque se temían que una y otra nacion se havian de matar, fue con el testigo a toda priessa (sic) y a costa de mucho trabajo rruegos y diligencias apaciguaron a unos y otros y ajustaron las pases y estos hechos y se celebros la dicha fiesta de San Pedro a que todos los yndios de ambas naçiones asistieron y quedaron en paz.*⁴⁶⁴ (AGI, GUATEMALA, No. 179, 22 mars 1681, f. sans numérotation).

Le rapport révèle le caractère complexe de la réduction comme processus constitué d'au moins trois composantes. La première fut la recherche d'un lieu qui permettait l'établissement du peuplement complètement intégré aux fonctions du temple, selon les matériaux qui pourraient être utilisés. Ici,, les temples furent principalement construits en bois. La deuxième fut d'établir, autour du culte religieux, toute la dynamique sociale des peuplements en liant les activités quotidiennes, dont certaines d'entre elles étaient issues de la logique sociale autochtone, pour établir le cadre institutionnel colonial. La troisième fut que les missionnaires tentèrent de créer une sorte d'« harmonie » entre les peuples autochtones afin de canaliser leurs conflits.

Cette dynamique de la mise en place de nouveaux projets missionnaires dans des territoires avec une présence faible ou inexistante des institutions coloniales fut également développée dans le cas de la province du Costa Rica. En effet, le Costa Rica fut l'un des derniers territoires dans lesquels les institutions coloniales (des *cabildos*, des *corregimientos*, entre autres) purent s'établir. Au cours du XVII^e siècle, les Espagnols étaient déjà présents dans la région centrale de la province. Cependant, ils

⁴⁶⁴ Traduction libre : « [...] qu'ils arrivent trop vite parce qu'on craignait que les nations [autochtones] aillent s'entretuer, il [Pedro Martínez] alla avec le témoin en toute hâte et ils purent les apaiser [les Autochtones] et arrangèrent les choses et célébrèrent la fête de Saint Pierre dans laquelle tous les Indiens des deux nations participèrent et se réconcilièrent. ».

se sont engagés à conquérir d'autres régions du gouvernement, en particulier, la région frontalière de l'Audience du Panama. Les peuples autochtones y firent preuve d'une grande résistance à la conquête (Marín Araya, 2004, p. 129).

Simultanément, ayant pour but l'occupation des Caraïbes costariciennes, les *encomenderos* résidant dans la ville de Cartago cherchèrent à exploiter la production de cacao (Madrigal Muñoz, 2014, p. 103-112), notamment dans des zones connues sous les noms de Matina et de Reventazón. Ils évitèrent de faire appel à l'action missionnaire pour rechercher la réduction des Autochtones qui y habitaient. En revanche, face aux difficultés vécues au Talamanca pour réduire les Autochtones, les *encomenderos* firent des incursions dans les plaines du nord du Costa Rica, où résidaient les Guatusos, et essayèrent de les insérer comme main d'œuvre dans le processus d'extraction du cacao, au milieu du XVII^e siècle.

Aucun ordre religieux ne put s'y installer afin de commencer la réduction des Autochtones. À la fin du XVII^e siècle, il était même difficile d'entreprendre des missions au Matina, la région où se réalisait l'extraction du cacao, en raison de la dispersion de la population. Le Franciscain Diego Macotella, dans son rapport des missions au sud du Costa Rica, affirme que les Urinamas, peuple autochtone résidant au Talamanca, situé au sud du Matina, furent utilisés pour l'extraction du cacao et cela rendait difficile, pour les missionnaires, la tâche évangélisatrice (Fernández Bonilla, 1907, T. IX, p. 7-8). Les Urinamas furent obligés de travailler à l'extraction du cacao, au moins à partir des années 1660 (Alvarado Quesada, 1996, p. 72) (MacLeod, 2007 [1973], p. 331-333).

Cet espace économique connut une interférence minimale des missionnaires tout au long de la période où l'exploitation du cacao se déroula, jusqu'à la fin du XVIII^e siècle, en grande partie parce que l'extraction ne généra pas de peuplements permanents, mais

temporaires et dispersés. De plus, les espaces commerciaux du cacao furent le port de Portobelo au Panama et les Caraïbes avec les pirates anglais et néerlandais⁴⁶⁵ (Solórzano Fonseca, 1999, p. 138-141).

En effet, malgré un certain succès des premières tentatives de réduction, développées par les missionnaires Franciscains au début du XVII^e siècle, à partir des années 1620, le paysage missionnaire devint plus complexe. L'objectif principal des pouvoirs temporel et spirituel était de s'installer dans la région de Talamanca, à la topographie très montagneuse et où régnait un climat tropical humide. Cette région devint aussi un havre pour les peuples autochtones face aux tentatives de la conquête des Espagnols. En même temps, bien qu'elle ait été abondante de pâturages, l'installation des peuplements y était compliquée, car les plaines y étaient rares. (Marín Araya, 2004, p. 120). En outre, au cours de la seconde moitié du XVII^e siècle, la présence des Anglais et des Zambos-Miskitos sur la côte caribéenne – à partir de laquelle il était possible de pénétrer au Talamanca – rendit encore plus difficile l'établissement des peuplements sur les Caraïbes du Costa Rica, sans considérer les attaques des pirates.

Les peuples autochtones, lorsque les Franciscains commencèrent les missions, demandèrent à ces derniers de ne pas entrer avec des soldats, car l'aversion à l'égard de la présence militaire était très forte chez les Autochtones (Alvarado Quesada, 1996, p. 207). Le souvenir le plus immédiat concernant la présence militaire dans cette région-là était l'expérience vécue dans la ville de Santiago de Talamanca, située sur les rives de la rivière Tarire. Cette ville, fondée en 1605, fut détruite par les Autochtones en 1610, en raison de l'exploitation subie par « Indiens » (Solórzano Fonseca, 1999, p. 136-137). Bien que cette région ait fait partie formellement de la province du Costa Rica, des tentatives de conquête y étaient entreprises par les gouvernorats du Costa

⁴⁶⁵ Les pirates étaient, dans ce contexte, d'éventuels acheteurs du cacao ou des ennemis en raison des attaques qui se perpétuaient dans toute la région caribéenne centraméricaine.

Rica et du Panama, afin de réduire les indigènes. Au cours du XVI^e siècle, la ville de Concepción, située dans le ducat de Veragua, comprenait un centre minier exploité presque depuis l'arrivée des Espagnols à cette région-là. Après le déclin de ce dernier à la fin du XVI^e siècle, la prétention de l'Audience du Panama de peupler sa région frontalière avec la province du Costa Rica se concentra particulièrement dans la région pacifique (Marín Araya, 2004, p. 128-129). Cependant, l'Audience du Panama organisa certaines incursions vers les Caraïbes panaméennes⁴⁶⁶, mais sans succès à long terme.

Les Dominicains et les Mercédaires participèrent aussi à ce processus d'évangélisation, bien qu'ils n'aient pas réussi à s'installer ni à rivaliser dans la conquête des âmes avec les Franciscains dans cette région du Costa Rica. Le Frère prêcheur Adrián de Santo Tomas rédigea un rapport détaillé, remis à la couronne en 1623, des conditions dans lesquelles le processus d'évangélisation se déroula dans la zone frontalière entre le Costa Rica et le Panama, en particulier au Bocas del Toro. Il indiquait que le Guaymies, l'un des peuples les plus nombreux de la région, ne pouvait guère être réduit, en raison de l'action des *encomenderos*, principalement du Panama (Fernández Bonilla, T. V, 1907, p. 255-256).

En outre, en raison de la condition semi-nomade de beaucoup de ces peuples, le processus de sédentarisation fut entravé par la fuite des Autochtones dans les zones

⁴⁶⁶ À ce moment-là, les Capucins organisèrent des missions vers la région du Darién, au Panama. Ils organisèrent leur première mission en 1647, dans la même logique que celles organisées vers la frontière entre le Costa Rica et le Panama. Ils firent face aux conditions semblables à celles vécues par les Franciscains observants : résistance, militaire et culturelle, des Autochtones et difficultés d'établir des doctrines partout dans la vaste région du Darién. Pour mieux comprendre la manière dont les Capucins construisirent leur récit de cette expérience missionnaire, voir AAV, SOCG, Vol. 257, 6 décembre 1658, f. 20-21. En raison de l'échec de cette entreprise, les Capucins ne reçurent plus le soutien de la couronne pour retourner au Darién (AAV, SOCG, Vol. 257, 24 août 1659, f. 26). En revanche, ils cherchèrent le soutien de la couronne espagnole pour entreprendre les missions sur la côte occidentale d'Afrique.

montagneuses afin d'éviter la réduction voulue par les Espagnols⁴⁶⁷. Cela serait le panorama de l'évangélisation dans les années suivantes dans cette région-là : les religieux essayant de réduire les Autochtones et en faisant face aux prétentions des *encomenderos*, et le pouvoir temporel en général, essayant d'obtenir de nouveaux tributaires. Mais en même temps, l'action des pouvoirs temporel et spirituel était nécessaire, aux yeux des Espagnols, pour mieux contrôler la main-d'œuvre autochtone, les sources économiques et l'organisation de la défense. Ces trois éléments leur permettraient de fonder et de mieux protéger les doctrines.

Après l'échec de maintenir en fonctionnement la ville de Santiago de Talamanca, il était clair pour le pouvoir temporel que l'action militaire devait être prise en compte pour « pacifier » les Autochtones. Le gouverneur du Costa Rica, Gregorio de Sandoval (ca. 1590-1646), fit une proposition au roi Philippe IV (1605-1665), en 1638, sur la façon dont il avait l'intention de procéder à la « pacification » de Talamanca, en faisant allusion à l'expérience fatidique que les Espagnols avaient vécue lors de la destruction de la ville de Santiago de Talamanca comme un avertissement que la conquête devait être bien organisée (Fernández Bonilla, 1886, T.V., p. 306). Pour y parvenir, il proposa des capitulations dont il détaillait l'organisation et les bénéfices qu'en tirerait la couronne. Il proposait aussi que ses descendants profitent des avantages qu'impliquerait son projet de construction de nouveaux établissements.

Il est clair que la logique suivie par Sandoval continuait à se nourrir de la façon dont la conquête avait été effectuée depuis l'arrivée des Espagnols : il fallait établir des privilèges pour les conquistadors eux-mêmes et leurs descendants après avoir atteint l'établissement du pouvoir séculier. Ce n'était que dans l'un des 22 points qu'il

⁴⁶⁷ Andrés de Santo Tomás signale qu'il y avait des peuplements, mais peu peuplés, car ils furent afin d'éviter le contrôle des *encomenderos* (Fernández Bonilla, 1886, T. V, p. 252). Le peuplement le plus important chez le Guaymies, selon Santo Tomás, était celui du San Lorenzo del Salto.

mentionna explicitement, soit après la création des institutions civiles et pénales, que la tâche évangélisatrice pouvait se mettre en place (Fernández Bonilla, 1886, T.V, p. 312). En ce sens, et cela se verra dans les projets ou propositions ultérieurs de « pacification », l'action militaire et l'ouvrage missionnaire iraient de pair, malgré la tension qu'ils vivront constamment.

Ces projets colonisateurs furent difficiles à réaliser, car les dépenses étaient très élevées et l'instabilité des peuplements était un problème permanent, en ajoutant la résistance autochtone à ces processus. Cependant, les premières incursions des Franciscains, puis les expéditions de « pacification » organisées par les autorités séculières dans les années 1620 leur donnèrent à réfléchir des possibilités de les entreprendre. Après l'entrée des Franciscains au Talamanca au début du XVII^e siècle, les autorités séculières mirent en œuvre la « pacification » des Borucas, peuple qui résidait dans le sud-ouest de Talamanca. Cette région servait de voie de transit vers le Panama. Un rapport remis à l'Audience du Guatemala, rédigé en 1629, indiquait que la « pacification » de cette région-là était en train de se faire (AGCA, A1 (6), Leg. 3, dossier 55, 28 juin 1629, f sans numérotation).

Cependant, le progrès missionnaire était assez lent. Dans ces circonstances, les Franciscains reprirent leur tâche évangélisatrice précisément dans les années qui suivirent la proposition du gouverneur Sandoval. En effet, en 1639, le Frère mineur Joan Tercero rédigea une lettre, signée par les autorités du *cabildo* de Cartago, dans laquelle il demanda à l'Audience du Guatemala d'envoyer plus de religieux pour l'évangélisation de Talamanca (AGI, GUATEMALA, no 178, 1639, f. sans numérotation). Même le gouverneur du Costa Rica Gregorio de Sandoval, en 1644, envoya une lettre au Conseil des Indes demandant l'envoi de religieux Franciscains puisque, selon lui, en plus du fait qu'il manquait des religieux, certains ne résidaient

même pas dans leurs doctrines⁴⁶⁸ (AGI, GUATEMALA, no 181, 29 mars 1644, f. sans numérotation).

Leur établissement au Talamanca et au Bocas del Toro se produisit lentement, car ils firent face régulièrement aux rébellions des peuples autochtones, en particulier les Térrabas, les Chánguinas et les Urinamas (Marín Araya, 2004, p. 130). Dans les années 1660, les Franciscains purent faire des expéditions et fonder des villages dans ces territoires, bien qu'ils n'aient pu établir des couvents. Le déplacement permanent auquel ils étaient soumis les empêchait de s'installer en un seul lieu. Par conséquent, ils cherchèrent à fonder des doctrines qu'ils pourraient visiter régulièrement, mais le développement de tout un réseau de couvents dans cette région-là devint assez difficile.

Dans le rapport remis par le gouverneur par intérim du Costa Rica, Rodrigo Arias Maldonado (1637-1716), en 1662, sur la province franciscaine de *San Jorge de Nicaragua y Costa Rica*, il détaille la fondation de la doctrine de San Mateo de Chirripó, au Talamanca, qui avait quatre villages sous sa juridiction. C'était, jusqu'à ce moment-là, la seule doctrine fondée par les *Minores* dans la région. Cependant, ils avaient déjà réduit, au moins, 500 Autochtones, bien que, d'après les estimations d'Arias Maldonado, au Talamanca, environ 15 000 y habitaient (Fernández Bonilla, 1907, T. VIII, p. 292-293).

En ce sens, les Franciscains essayaient de s'installer dans d'autres régions où les Espagnols cherchaient à réorganiser la dynamique coloniale à partir d'un contrôle des peuples autochtones et, en même temps, à protéger les peuplements des pirates venant des Caraïbes. Diego de la Torre, ministre provincial de *San Jorge de Nicaragua y Costa Rica*, rédigea, en 1681, un rapport très détaillé de l'ouvrage accompli par l'ordre

⁴⁶⁸ Selon Sandoval, c'était un problème dont souffrait aussi la province du Nicaragua.

franciscain au Talamanca. Il dit qu'à partir de 1666, le Franciscain Juan de San Antonio, qui faisait partie du couvent de *San Bernardino de Quepo*, se consacra à la réduction des Borucas, tâche suivie plus tard, en 1675, par le Frère mineur Claudio de Aguiar – qui y arriva en 1675 –, et puis par Diego Macotela, à partir de 1680, après la mort d'Aguiar⁴⁶⁹ (Fernández Bonilla, 1907, T. VIII, p. 422-423).

Dans son rapport, Diego de la Torre met en relief que les Borucas avaient été le peuple qui montrait le moins d'hostilité envers la présence espagnole, étant dépeints comme « dociles ». Ils étaient plongés dans une dynamique d'échange commercial avec les peuples appelés par les autorités coloniales comme les Talamancas. Ces derniers, par contre, avaient une aversion très prononcée envers les Espagnols. Cependant, de la Torre affirme subtilement que, face à la pression des Espagnols pour demander leur réduction, les Talamancas commencèrent à quitter les montagnes et habitaient les doctrines, à condition que les Espagnols évitent d'arriver dans leurs territoires sans armes (Fernández Bonilla, 1907, T. VIII, p. 424).

Il semble clair que les Franciscains tenteraient de participer à divers fronts colonisateurs entrepris par les Espagnols. Cependant, la réduction poussa les Frères mineurs à développer une stratégie utilisée dans des situations exceptionnelles : le déplacement des peuples vers des plaines qui pouvaient être protégées de l'attaque des pirates. Dans le rapport de 1682, de la Torre affirma que ce processus de réinstallation eut lieu à cause de la sortie des Autochtones des *palenques* vers les peuplements (Fernández Bonilla, 1907, T. VIII, p. 425) la plupart de ces derniers devenant ultérieurement des doctrines. Le travail effectué par les Franciscains ne passa pas inaperçu par l'évêché du Nicaragua et Costa Rica, puisque le chapitre ecclésiastique de León reçut des nouvelles depuis 1681 de ce que de la Torre avait fait jusqu'à ce point-

⁴⁶⁹ Claudio de Aguiar et Diego Macotela étaient des Frères mineurs *criollos*, nés dans la province du Costa Rica.

là en tant que provincial de l'ordre, concernant les réductions des Autochtones au Costa Rica (AGI, GUATEMALA, no 179, 8 avril 1681, f. 4).

Cependant, les résultats à la fin de cette décennie sont restés médiocres pour les revendications de réduction des « Indiens » que les Espagnols voulaient réaliser. En ce sens, ils avaient l'intention de surestimer la portée réelle des réductions. De même, les Franciscains montrèrent un certain ressentiment à l'égard du déplacement des peuples autochtones, si cela n'était pas accompagné de leur présence en tant que guides spirituels des néophytes, problème qu'avaient les Frères mineurs dans la région de Matina.

En effet, dans une lettre écrite en 1689, Sebastián de las Alas informa Diego Macotela, les deux membres de l'ordre franciscain, à quel point l'expérience était dommageable dans les Caraïbes pour la dynamique économique qui s'est développée dans la région de Matina. Le déplacement des peuples autochtones pour y travailler les éloignait des missionnaires, ce qui empêchait de leur administrer les sacrements. Les Franciscains cherchèrent à établir une négociation avec les Autochtones et les autorités coloniales pour éviter que ces déplacements fussent contreproductifs pour la tâche spirituelle et le contrôle du pouvoir temporel auprès de la main-d'œuvre autochtone. De Alas signalait que les conflits entre les Talamancas et les Borucas subsistaient, en perturbant, en outre, les missions franciscaines. Par conséquent, de Alas disait qu'il fallait demander un plus grand soutien du gouverneur du Costa Rica afin d'avoir une plus grande sécurité dans le maintien des doctrines. De cette manière, il pouvait avoir la possibilité de se mobiliser dans cette région afin de continuer avec la « [...] *misión y quedaran Cristianos y recibieran los Sacramentos.* »⁴⁷⁰ (Fernández Bonilla, 1907, T. VIII, p. 502). En 1690, de Alas remit une autre lettre à Macotela en insistant sur le problème

⁴⁷⁰ Traduction libre : « [...] mission et ils [les Autochtones] deviennent chrétiens et reçoivent les Sacrements. ».

auquel faisaient face les missionnaires à cause des déplacements des Autochtones vers Matina. En effet, certains peuples autochtones en profitaient et fuyaient leur contrôle, puisque ces derniers comprenaient qu'ils seraient forcés de travailler pour les Espagnols dans cette région (Fernández Bonilla, 1907, T. VIII, p. 505-506).

Ainsi, les Franciscains furent prudents dans leur position sur les déplacements des peuples autochtones afin d'éviter non seulement l'hostilité des Autochtones, mais aussi leur fuite vers des terres difficiles à contrôler. C'était un problème considérable à résoudre par les religieux en général, car ces derniers devaient développer leur apostolat au milieu de la logique de l'exploitation systématique soit par les *encomiendas* ou les *repartimientos*. En même temps, les religieux profitèrent de ce contexte en faisant appel à la prestation de services personnels pour utiliser la population de ces régions en leur faveur. C'est pour cela que le Conseil des Indes émit, en 1687, une *orden real* qui stipulait que les curés doctrinaires – séculiers ou réguliers – devaient contrôler les « Indiens » de sorte qu'ils ne s'absentent pas du culte religieux, même s'ils devaient travailler selon la modalité du *repartimiento*. De plus, elle signalait que les curés doctrinaires ne pouvaient emprisonner les Autochtones si ceux-ci ne participaient pas au culte religieux (AGCA, A1 Leg. 2450, dossier 188864, 1687, f. sans numérotation). Dans le contexte vécu par Alas, au sud du gouvernement du Costa Rica à la fin du XVII^e siècle, ces déplacements entraînèrent un défi pour son travail missionnaire, en essayant de rechercher un équilibre entre le profit économique du système colonial et la conversion des populations qui étaient en train d'être insérées dans une dynamique institutionnelle avec les Espagnols.

Dans le rapport du ministre provincial franciscain de *San Jorge de Nicaragua y Costa Rica*, Antonio de Ezcurra, remis aux autorités de l'Audience du Guatemala, en 1698, présentait des témoignages que les missionnaires donnèrent autour des conditions dans lesquelles les doctrines et le processus d'évangélisation se déroulaient à ce moment-là.

Il souligne que les *Minores* avaient finalement accédé à des zones de Talamanca où habitaient les Borucas, appelés par Ezcurra comme des « infidèles » (AGCA, A1 (6), Leg. 3, dossier 39, 1698, f. 3). Selon lui, malgré l'effort entrepris par les Frères mineurs, il était difficile de maintenir, d'un point de vue matériel, la tâche évangélicatrice.

Les Franciscains espéraient obtenir, avec la remise du rapport, le soutien matériel de l'Audience pour poursuivre leur ouvrage. Ezcurra proposa que la « rudesse » des Borucas rendait difficile la conversion (AGCA, A1 (6), Leg. 3, dossier 39, 1698, f. 6). Les Franciscains faisaient d'abord une sorte de connaissance du territoire pour localiser les zones peuplées par les Autochtones. Cela avait comme conséquence des déplacements permanents des missionnaires qui étaient vus avec suspicion par de nombreux Autochtones. Ces derniers considéraient que les missionnaires étaient liés à la prétention du contrôle territorial poursuivie par les autorités coloniales. Ainsi, les Borucas réagissaient avec une attitude de défense, lue par Ezcurra comme « rudesse ».

En 1699, un nouveau rapport fut remis pour demander à l'Audience du Guatemala, et à la couronne en général, de conserver leur soutien à l'ouvrage de conversion des Franciscains à Talamanca. Le rapport souligne que le travail des Frères mineurs devrait être maintenu en raison du sacrifice qu'ils faisaient dans ces lieux difficiles à contrôler. En outre, selon le rapport, à ce moment-là, les dépenses de ces missions s'élevaient déjà à sept mille *pesos*. C'est pour cela que renoncer à la tâche missionnaire équivaldrait presque, dans ces circonstances, à avoir fait un investissement raté pour continuer : « [...] *cultibando aquellas nuevas plantas con la doctrina ebangelica* [para que] *crescan en el señor y no se pierda* [...] »⁴⁷¹ (AGCA, A1 (6), Leg. 3, dossier 40, 1699, f. sans numérotation).

⁴⁷¹ Traduction libre : « [...] en cultivant de nouvelles plantes avec la doctrine évangélique [pour que] grandissent dans le Seigneur et elles ne se perdent pas [...] ». ».

De plus, les Franciscains avaient essayé de s'installer au Terraba, une région dans laquelle ils tentaient d'établir des doctrines qui pourraient être protégées contre les invasions de pirates venant des Caraïbes. Le rapport de 1699 mentionne aussi les difficultés que les Frères mineurs avaient eues dans leur tâche évangélisatrice au Talamanca et au Terraba, car les autorités coloniales n'avaient pas eu l'attitude de les aider. Ce critique s'adressait particulièrement aux *oficiales reales*⁴⁷² des *cabildos* de Cartago et de Léon. Pour cette raison, malgré les « [...] *experiencias y conocimiento de los bárbaros* [adquiridas por los misioneros]. »⁴⁷³ (AGCA, A1 (6), Leg. 3, dossier 40, 1699, f. sans numérotation), l'avancement de la couronne dans ces régions n'était pas celui escompté.

Dans ces circonstances, les Franciscains commencèrent à éprouver autrement la mise en œuvre de leur ouvrage d'évangélisation. Les Franciscains d'Europe avaient été soumis à une dynamique complexe avec le pouvoir temporel, car la monarchie avait tenté, au cours du XVII^e siècle, de réarticuler la logique de la relation avec les institutions des territoires d'outre-mer. Cependant, les limites de cette prétention étaient évidentes, car en Europe la couronne avait un paysage géopolitique de plus en plus compliqué, compte tenu des prétentions britanniques dans les affaires du continent et de leur suprématie navale au tournant du XVIII^e siècle (Martínez Ruiz, 2008, p. 36). Dans ces circonstances, les autorités ecclésiastiques avaient gagné du terrain, après le Concile de Trente. En 1620, il y avait 36 évêchés dans toute l'Amérique espagnole (Escandón, 2008, p. 44), ce qui généra une plus grande prétention, de la part des autorités ecclésiastiques, que le clergé séculier pourrait administrer les paroisses et, à long terme, les doctrines.

⁴⁷² Les *oficiales reales* furent des fonctionnaires chargés de l'administration de la *Real Hacienda* (Fisc royal) lesquels collectaient les impôts. Les deux principales *oficiales reales* étaient le trésorier et le comptable.

⁴⁷³ Traduction libre : « [...] expériences et connaissances des barbares [acquis par les missionnaires]. ».

En ce sens, les doctrines administrées par les ordres religieux devinrent également une ressource recherchée par les autorités épiscopales. Depuis les années 1680, les autorités ecclésiastiques et monarchiques tentèrent de réarmer la distribution des paroisses, ce qui signifie aussi de s'intéresser aux doctrines. L'évêché du Honduras fut l'un des premiers, dans le cas du royaume du Guatemala, qui fit l'objet de ces différends entre les évêques et les ordres religieux. Cet évêché avait des zones qui étaient peu contrôlées par les pouvoirs temporel et spirituel et, pour cette raison, l'encouragement d'expéditions religieuses était plus que justifié afin d'insérer plus d'âmes et, par conséquent, plus de tributaires au sein du système colonial.

Au milieu des missions organisées à ce moment-là, les ordres religieux cherchèrent à défendre leur ouvrage évangéliste afin de rester au Honduras. Les Frères mineurs Lorenzo de Guevara et Pedro de Ovalle envoyèrent, en 1681, un rapport au roi Charles II indiquant qu'ils avaient commencé la réduction des Xicaques, Payas et Axaz,⁴⁷⁴ en baptisant 800 d'entre eux (AGI, GUATEMALA, No. 183, 2 mars 1681, f. sans numérotation). Leur rapport fut donné au milieu d'un conflit entre les Frères mineurs et l'évêque du Honduras, l'Augustinien Alonso de Vargas y Abarca (1633-1687), qui avait été nommé à cet évêché en 1677. Vargas y Abarca avait fondé le séminaire en 1679 et essayait d'établir un plus grand contrôle des paroisses.

Il s'agissait également de positionner le clergé séculier dans les régions où les doctrines étaient déjà établies. Deux jours après le rapport donné par les *Minores* Guevara et Ovalle, le ministre provincial du *Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala*, Manuel de Ayala, rendit un autre rapport dans lequel il affirmait l'intérêt de Vargas y Abarca pour dépouiller les missionnaires Franciscains des doctrines qu'ils administraient. En outre,

⁴⁷⁴ Il fut impossible de trouver d'information concernant ce peuple autochtone du Honduras.

le capitaine Bartolomé Escoto⁴⁷⁵, qui devint l'un des *encomenderos* les plus puissants du Honduras, essaya de contrôler la population autochtone d'Olancho, puisqu'il y avait ses fermes précisément où les Franciscains essayaient d'organiser leurs missions⁴⁷⁶ (AGI, GUATEMALA, No. 183, 4 mars 1681, f. sans numérotation).

Dans ces circonstances, les autorités ecclésiastiques, liées à la dynamique politique du Saint-Siège, tentèrent de reprendre le leadership de la tâche évangélisatrice, notamment autour de la réorganisation des missions après la fondation de la Sacrée Congrégation de *Propaganda fide*, en 1622⁴⁷⁷. Parmi les affaires qu'elles voulaient réorganiser, à partir de la Congrégation, figuraient la formation du clergé, séculier et régulier concernant l'évangélisation, la demande de rapports à l'égard des résultats des missions, ainsi que la demande de candidatures pour l'ouvrage missionnaire dans les territoires d'outre-mer et ailleurs (Escandón, 2008, p. 47).

Au cours des premières années de la Congrégation, le Frère mineur Gregorio Bolívar, membre de la province franciscaine des *Doce Apóstoles de Perú*, avait présenté un projet au pape Urbain VIII, en 1626, dans lequel il proposait la fondation d'un collège-séminaire visant à former des missionnaires (Rex Galindo, 2010, p. 40-41). Même si sa proposition ne vit finalement pas le jour, cette idée circula parmi les membres de la Congrégation de *Propaganda Fide* et, plus tard, chez les leaders de l'ordre franciscain. Pendant la deuxième moitié du XVII^e siècle, la possibilité de séculariser les doctrines,

⁴⁷⁵ Escoto avait commencé la réduction des autochtones d'Olancho à partir des années 1660. Il avait même accompagné les Franciscains Fernando de Espino et Pedro de Ovalle dans leurs premières entreprises missionnaires. Escoto fut nommé plus tard gouverneur et conquistador des Payas, en recevant un salaire de 100 *pesos*, poste dont hérita son fils, Diego de Escoto, en 1713 (Herranz, 2001, 360-361).

⁴⁷⁶ En mai 1681, le président de l'Audience du Guatemala, Lope de Sierra Osorio voulait qu'Escoto n'interfère pas avec les missions (AGI, GUATEMALA, No. 183, 11 mai 1681, f. sans numérotation). De plus, Sierra Osorio signalait que personne ne devait interférer dans l'ouvrage missionnaire, sous peine d'excommunication.

⁴⁷⁷ Concernant la fondation de la Sacrée Congrégation de *Propaganda fide*, voir le deuxième chapitre, dans la section 2.4.

administrées par les ordres religieux, était conçue comme possible, de sorte que certains commencèrent à penser de quelle manière les membres des ordres religieux pouvaient y faire face. En fait, les premières sécularisations des doctrines eurent lieu au cours des années 1680 en Nouvelle-Espagne, en touchant à celles de la province du *Santo Evangelio* (Abad Pérez, 1992, p. 120).

Le Concile de Trente n'avait pas développé une discussion autour de la fondation des collèges apostoliques. Dans ce Concile, il y eut plutôt un débat autour de la fondation des chaires dans des évêchés et la manière de les soutenir économiquement. Le point de débat central fut alors la sorte de financement qui pouvait s'établir pour ces chaires et la supervision que les évêques pouvaient avoir de celles-ci (O'Malley, 2015, p. 101). En ce sens, en raison du manque de discussion au sujet de la formation apostolique de missionnaires à Trente, les Franciscains avaient besoin de faire appel aux leaders de l'ordre en Espagne et aux pontifes aussi.

Dans ces circonstances historiques, le Franciscain Antonio Llinás (1635-1693), qui arriva en Nouvelle-Espagne en 1664, incita, à la fin des années 1670, la fondation de collèges apostoliques. Après avoir participé au chapitre général de l'ordre, en 1679, il demanda la permission au ministre général José Jiménez de Samaniego de mettre en place une nouvelle expédition missionnaire vers la Nouvelle-Espagne, au Cerro Gordo, près de Querétaro. Pendant leurs entretiens autour des missions aux « Indes », l'idée de fonder des collèges apostoliques fut suggérée par le ministre général et Llinás joua un rôle clé dans la formulation du projet afin d'avoir la permission monarchique, qu'il obtint finalement. Après avoir reçu la bénédiction du chapitre général des Franciscains, célébré à Tolède, en 1682, Llinás s'embarqua vers la Nouvelle-Espagne avec 25 missionnaires⁴⁷⁸ pour fonder le collège apostolique de Santa Cruz de Querétaro, en

⁴⁷⁸ Toutefois, il n'arriva que 23 missionnaires en Nouvelle-Espagne, car deux religieux décédèrent pendant la traversée.

1683⁴⁷⁹ (Abad Pérez, 1992, p. 122-123) (Rex Galindo, 2010, p. 46-49) (Escandón, 2008, p. 50-51).

Les statuts apostoliques, émis par le pontife Innocent XI (1676-1689), en 1688, devinrent la pierre angulaire des collèges apostoliques, dont la direction incombait au ministre général de l'ordre. En outre, les collèges organiseraient leur tâche missionnaire en trois champs : la prédication populaire, la conversion des infidèles et le ministère spirituel dans les villes et les villages (Schwaller, 2008, p. 173-174). De plus, leurs recteurs devaient avoir les lettres de créances données par les papes et les présenter aux rois afin d'exercer leur fonction, conformément aux statuts émis par Innocent XI (ASOFM, M.34, 22 mai 1691, f. 382). Avec la volonté de fonder ces collèges en Amérique, les Franciscains essayèrent de ne pas avoir une dépendance, en termes généraux, des universités ou des collèges en Europe pour recruter des missionnaires.

Au début, les Franciscains voulaient établir la formation des missionnaires dans des collèges apostoliques, à l'instar de celui de Querétaro, comme le pas nécessaire pour mener les entreprises évangélisatrices aux « Indes ». Cependant, en prenant en compte l'encouragement que signifiait, pour les *Minores*, la fondation du collège apostolique, le Royaume du Guatemala fut aussi considéré comme le lieu de destination des

⁴⁷⁹ Les collèges apostoliques fondés après celui du *Santa Cruz de Querétaro* furent ceux de *Cristo Crucificado de Guatemala* (1700) – nous ne connaissons pas d'études publiées concernant ce collège apostolique – et de *Nuestra Señora de Guadalupe de Zacatecas* (1707). Plus tard, ils fondèrent celui du *San Fernando* à Mexico (1733). Quand la sécularisation des doctrines eut finalement lieu partout dans les territoires espagnols en Amérique, les Frères mineurs commencèrent à fonder des collèges dans les Vice-royautés de la Nouvelle-Grenade et du Pérou : *Nuestra Señora de las Gracias de Popayán* (1753); *Nuestra Señora de los Ángeles de Tarija* (1755); *San Ildefonso de Chillán* (1756); *San Joaquín de Cali* (1756); et *Santa Rosa de Ocopa* (1758). En 1812, quand ils fondèrent celui de *Nuestra Señora de Zapopan*, il y avait 16 collèges apostoliques franciscains dans l'Amérique espagnole. En 1850, selon un rapport de l'ouvrage missionnaire franciscain, les Frères mineurs avaient 32 *collèges apostoliques* partout dans le monde, sans considérer le continent européen (ASOFM, M. 49, ca. 1850, f. 323-324). Un autre rapport des collèges apostoliques franciscains, rédigé en 1877, signale que celui du Guatemala avait été supprimé en 1829 et rouvert en 1846, mais il n'y avait pas d'activité missionnaire franciscaine à ce moment-là dans la région centraméricaine (ASOFM, No. 43, avril 1877, f. 245).

missionnaires franciscains. Les Frères mineurs avaient déjà commencé à demander un espace dans l'Université de San Carlos de Guatemala pour avoir une chaire de Duns Scotus afin d'améliorer leur rôle concernant la formation des membres de l'ordre qui y étudiaient et, en même temps, pour avoir beaucoup plus d'influence sur le plan éducatif dans la capitale de l'Audience (AGCA, A1 Leg. 1884, dossier 12338, 15 juillet 1683, f. 13). Toutefois, la possibilité de financer la chaire était encore en suspens en 1686, car la chaire fut fondée et liée directement au couvent de *San Francisco de Santiago de los Caballeros*, mais sans revenu stipulé (AGCA, A1 Leg. 1884, dossier 12339, 9 juin 1686, f. 34-39 et 41-44).

En considérant ces éléments, l'Université ne pouvait pas être considérée comme un espace dont les Franciscains pouvaient profiter pour leur formation apostolique, puisqu'elle ne pouvait pas garantir des fonds pour la chaire de Duns Scotus. Cette dynamique des Franciscains présente un contraste énorme avec l'expérience des Jésuites qui prirent comme un facteur essentiel la fondation des collèges presque depuis le début de leur arrivée en Amérique, comme il est analysé dans le deuxième chapitre. Concernant les missions, les Jésuites firent appel à la formation dans les collèges pour devenir missionnaire et, selon María de la Soledad Justo, ils acquièrent d'autres savoirs pour mettre en place l'évangélisation dans la pratique missionnaire qui circulèrent aussi parmi leurs membres (Justo, 2011, p. 160-161). On ne pourrait pas affirmer que les Frères mineurs n'acquirent pas des savoirs à partir de leur expérience missionnaire, mais, dans le cas du Royaume du Guatemala, il est difficile de tracer, partant du corpus documentaire, de quelle manière ils insérèrent ces savoirs dans la formation des missionnaires en Espagne ou en Amérique.

Or, le territoire de l'Audience du Guatemala, avec cette carence de formation pour les membres de l'ordre des Frères mineurs, fut l'un des premiers lieux où les Collèges apostoliques mirent en place de nouvelles missions. En 1684, le collège de Querétaro

envoya les deux premiers missionnaires, en se dirigeant vers des régions marginales du Royaume – des régions du Nicaragua et du Costa Rica – : les Frères mineurs Antonio Margil de Jesús (1657-1726) et Melchor López. Leur parcours fut plus que particulier dans ces circonstances. On sait que Margil de Jesús arriva, en 1683, avec le groupe de Franciscains qui fonda le Collège apostolique de Querétaro (Ruz, 2008, p. 213).

L'année suivante, il s'installa au Nicaragua et se dirigea vers le Costa Rica, en 1685, pour commencer les missions. Les Franciscains avaient déjà réussi à s'établir dans le sud du Costa Rica, mais avec les difficultés expliquées précédemment. Margil de Jesús et Melchor López y restèrent jusqu'en 1687, puis s'installèrent au Nicaragua. Dans cette dernière province, leurs missions eurent des résultats assez limités. Les deux Franciscains arrivèrent à Sebaco, un petit village situé au nord-ouest du Nicaragua, où ils trouvèrent une population peu nombreuse et présentant une aversion très ouverte à leur présence (ASFOM, M. 35, vers 1690, f. 126-127).

Selon Margil de Jesús, il y avait une sorte de culte autour d'une vierge qui se déroulait dans une grotte. Les deux frères mineurs rejetèrent complètement un tel culte, en suscitant une ambiance conflictuelle entre les Autochtones et les Franciscains, car l'absence presque permanente d'un curé doctrinaire avait permis aux Autochtones de ce village une sorte d'autonomie face à un agent du pouvoir spirituel. Quand Margil de Jesús tenta d'interdire le culte, la réaction des Autochtones fut de rejeter l'autorité des *Minores*. Dans ces circonstances, Margil de Jesús souligna dans son rapport que les peuples autochtones avaient une attitude de rébellion face aux autorités, ce qui impliquait la possibilité de soulèvements (ASFOM, M. 35, ca. années 1690, f. 128). Après avoir échoué dans leur tentative d'y établir leur autorité spirituelle, les deux Frères mineurs retournèrent dans la province du Costa Rica.

En effet, ils retournèrent au sud du Costa Rica afin de poursuivre la tâche missionnaire et y restèrent jusqu'en 1691 (Ruz, 2008, p. 216). Margil de Jesús remit un rapport dans lequel il raconta l'expérience évangélisatrice vécue dans le royaume du Guatemala. Ce rapport, qui fut remis au Frère mineur Tomas del Diego Arrivillaga, lecteur en théologie – sans avoir d'autres données d'Arrivillaga, il faisait probablement partie du Collège apostolique de Querétaro –, fut écrit sous une forme de louange envers les forces spirituelles de son compagnon Melchor López, probablement à la demande du Collège apostolique afin de justifier la poursuite de l'ouvrage missionnaire dans l'Audience du Guatemala. Dans ce rapport, Margil de Jesús affirma que la force spirituelle qu'ils en eurent leur permit de faire face aux contrariétés vécues partout dans les territoires du Royaume du Guatemala. Lorsqu'il décrit leur expérience dans le sud de la province du Costa Rica, il exprime précisément les conditions difficiles pour développer les missions :

Porque aviendo ya acabado su mission en Costarrica entre christianos sin reparar en peligros se entro en medio de nacionaes de los Talamancas, para que conquistadas las principales, con mas facilidad se redugesen todas las demas; y allí se sucedió solo una parcialidad se resistio en dichos Talamancas, y le quemaron una iglesia de San Miguel, pero no solo no se acobardo, sino que ya renovada dicha iglesia, y acabadas de intruir (sic), y bautizar los mansos, tiro solo con su compañero, sin quererle acompañar de miedo, ni un niño, para dichos brahos, donde aunque salieron con sus lanzas, y pilibais, que son sus macanas, aunque tiraron muchas vezes a matarlos, pero se quedaban como suspensas, se enroquecieron los dos de tanto predicarle, pero no estaban para oyr, y allí a rempujones, por aca, y por aya no los dexaron, hasta que los echaron de su tierra, o juridicion [...].⁴⁸⁰ (ASOFM, M. 35, 9 février 1699, f. 140).

⁴⁸⁰ Traduction libre : « [...] parce qu'après avoir terminé leur mission au Costa Rica entre chrétiens sans considérer les dangers il s'enfonça au sein des nations des Talamancas, pour que[,] à la suite de la conquête des principales [nations], les autres seraient réduites, plus facilement; et il n'y eut qu'une *parcialidad* (Velázquez, 2005, p. 94) chez les Talamancas qui résista et brûla une église de San Miguel, il [Melchor López] ne fut pas intimidé, sinon qu'après avoir rebâtie cette église, et après avoir baptisé les débonnaires, il [Margil de Jesús] l'a accompagné sans montrer sa peur, même si les Talamancas apparurent avec leurs lances et leurs *pilibais*, comme ils nomment leurs matraques, et même s'ils tentèrent de nombreuse fois de les tuer les restaient comme suspendus dans les airs [les deux missionnaires] perdirent la voix de tant les prêcher car les Talamancas ne voulaient pas entendre, et à force de bousculades ils ne les laissaient pas avancer, et ils réussirent à les chasser de leurs terres, ou de

La description faite par Margil de Jesús montre l'initiative que les missionnaires prirent dans ces circonstances afin d'accomplir les réductions des Autochtones au Talamanca. Cela entraîna ensuite un choc frontal face à l'ingérence que certains peuples autochtones pouvaient ressentir en raison de la présence des missionnaires. Il est intéressant de noter que, malgré la lenteur des missions, les missionnaires visèrent à s'établir en tant qu'agent social au milieu de la logique politico-militaire que la région sud du Costa Rica vécut à cette époque. Dans le rapport rédigé en octobre 1697⁴⁸¹ par le Frère mineur Francisco de San José, il confirma que Margil de Jesús et Melchor López avaient commencé l'ouvrage missionnaire envoyé par le Collège apostolique de Querétaro et que malgré les conditions difficiles, ils purent avancer dans la région chez les Talamancas, les Borucas et les Térrabas (Fernández Bonilla, T.V. 1886, p. 372).

Dans les années 1690, les Franciscains insistaient sur le fait que le soutien de l'Audience du Guatemala devait être beaucoup plus important pour parvenir à la « pacification » des peuples autochtones. En ce sens, la *parcialidad* donna la possibilité d'articuler ces espaces marginaux parce que les « Indiens » qui fonctionnaient sous ce régime de travail maintenaient le lien social et géographique avec leurs peuples eux-mêmes. De cette manière, l'action de la « pacification » permettait d'établir le lien et de créer l'attachement entre le projet de *vivre en police* et l'évangélisation. Cela fut conçu, en termes généraux, par les ordres religieux chargés de l'évangélisation dans les marges du système colonial. Les Jésuites, par exemple, essayèrent d'utiliser les *parcialidades* et les « nations » comme contours sociaux et géographiques pour bien définir les frontières entre les Autochtones et les institutions coloniales, notamment en Amérique du Sud (Giudicelli, 2011). Les Franciscains, en revanche, voulaient faire le lien entre ces « nations autochtones » et le pouvoir temporel afin d'insérer une

leurs juridictions [...] ». La *parcialidad* était une partie des habitants d'un *pueblo de indios* qui était sur le régime d'une *encomienda*.

⁴⁸¹ Francisco de San José fut au Costa Rica entre 1694 et 1697.

dynamique institutionnelle entre les deux, comme il est expliqué dans cette section du cinquième chapitre.

L'évêque du Guatemala Navas y Quevedo encouragea la fondation des collèges apostoliques dans son diocèse. Ils voyaient que les efforts des Franciscains pour élargir leur présence dans le Royaume pouvaient aider à accomplir l'évangélisation des Autochtones. Navas y Quevedo soulignait que la distance entre le collège de Querétaro et le Guatemala nuisait à la mise en place de l'évangélisation, parce qu'il fallait que les centres de formation se situent près des lieux visait à entreprendre les missions. De plus, affirmait-il, même si les membres des couvents franciscains faisaient un travail important, ce n'était pas suffisant pour accomplir les nécessités de prêcher l'évangile au-delà des espaces déjà administrés par les Frères mineurs (AGI, GUATEMALA, No. 180, 13 décembre 1691, f. sans numérotation).

L'ouvrage missionnaire de Margil de Jesús et de Melchor López était la référence pour encourager la fondation d'un collège apostolique. En 1695, l'Audience du Guatemala s'appuya dans le travail de ces deux Franciscains pour demander la fondation d'un collège apostolique couvrant le Royaume du Guatemala, à cause de leur entreprise missionnaire chez les Choles (AGI, GUATEMALA, No. 180, 1695, f. sans numérotation). Le chapitre ecclésiastique du Guatemala souscrivit à cette demande, utilisant l'information de l'évêque du Nicaragua autour de l'ouvrage des Franciscains formés dans le collège apostolique de Querétaro ainsi que des rapports qu'ils avaient reçus du travail des missionnaires Franciscains chez les Lacandons (AGI, GUATEMALA, No. 180, 12 novembre 1695, f. sans numérotation). Cependant, la fondation du collège apostolique au Guatemala n'eut finalement lieu qu'en 1700.

En 1694, par ailleurs, deux autres Franciscains, Pedro de Rebullida et Francisco de San José, liés au Collège apostolique de Querétaro, arrivèrent au sud du Costa Rica afin de

poursuivre l'œuvre missionnaire déjà entamée par Margil de Jesús et Melchor López. Rebullida et San José développèrent leur travail missionnaire au Talamanca. Rebullida remit un rapport au Conseil des Indes, daté du 5 mars 1698, dans lequel il détaillait les inconvénients auxquels lui et San José avaient fait face avec les Borucas, en raison du « caractère belliqueux » de ces derniers (Fernández Bonilla, T. V., 1886, p. 378). Au moment de rédiger ce rapport, Rebullida était seul au Talamanca, car Francisco de San José n'était pas en mesure de poursuivre son ouvrage missionnaire, en raison de la détérioration de sa santé. Francisco de San José donna aussi un rapport de son séjour au Talamanca, daté du 18 octobre 1697, où il expliqua qu'il y avait parmi les différents peuples de la région, un total de 5 750 personnes et avait réussi à en baptiser 1 647 jusqu'à ce moment-là (Fernández Bonilla, T. V, 1886, p. 375-377). Rebullida crédite les chiffres donnés par San José, lorsqu'il remit une lettre, en mars 1699, informant que, en fait, les peuples autochtones étaient déjà organisés en 20 *parcialidades*, ayant comptabilisé un total de 25 *caciques* qui maintinrent un statut prépondérant au sein des peuplements fondés (ASOFM, M. 35, 26 mars 1699, f. 161).

Rebullida, dans son autre rapport rédigé en 1702, centré sur l'évolution des missions au Talamanca, construisit un discours beaucoup plus direct sur les choses qui devaient être faites dans cette région pour que les missions soient fructueuses. Il put constater qu'il y avait environ 6 000 Indiens au Talamanca qui pouvaient être conquis (ASOFM, M. 35, 30 octobre 1702, f. 154). En même temps, il put observer que les Talamancas et les Borucas restèrent en bons termes avec les autorités coloniales et les religieux qui y arrivèrent. Cependant, la relation des Espagnols avec les Terrabas ayant des conflits régulièrement avec les deux autres peuples mentionnés, était complexe, car ils s'opposaient à la réduction voulue par les autorités coloniales (ASOFM, M. 35, 30 octobre 1702, f. 159). En outre, les Borucas tentèrent d'avoir une hégémonie dans la région, ayant pour conséquence des relations conflictuelles avec les Talamanca et les Borucas. C'est pour cela que les Espagnols essayèrent d'établir des *caciques* dans les

peuplements fondés, en les considérant comme des alliés à partir de la reconnaissance de leur leadership, afin d'établir un lien sociopolitique plus stable avec les Autochtones.

Ce dernier élément révèle la nécessité de faire en sorte que le leadership autochtone reste dans le cadre de la réduction que les Espagnols essayaient d'établir. De cette façon, la condition hiérarchique des peuples ne serait pas perdue et les missionnaires tenteraient, par leur intermédiaire, de maintenir les cadres politique et religieux prétendus. Cependant, lorsqu'ils articulèrent la réponse aux autorités espagnoles sur le déroulement de la réduction, les *caciques* furent complètement marginalisés comme acteurs clés du processus. En revanche, l'accent sera mis sur l'œuvre accomplie par les missionnaires. Cela est très évident dans le rapport de Rebullida remis à l'Audience du Guatemala, en 1702. De plus, il souligne également la nécessité d'une action militaire accompagnant la tâche missionnaire (ASOFM, M. 35, 30 octobre 1702, f. 158). La demande d'appui militaire avait déjà été formulée en 1700, quand l'Audience du Guatemala approuva que 30 soldats accompagnent les Franciscains dans leurs missions au Talamanca (Fernández Bonilla, T.V. 1886, p. 392). En ce sens, le travail d'évangélisation serait toujours un foyer de tensions en raison de la présence de soldats au sein du rouage social que les missionnaires essayaient de constituer.

L'objectif d'élargir l'ouvrage évangélisateur de ces premiers missionnaires du Collège apostolique avait simultanément un autre lieu que celui du Costa Rica. En effet, la forêt lacandon, située entre les provinces du Guatemala et du Chiapas, ainsi que la région du Verapaz, devinrent le prochain espace où Antonio Margil de Jesús et Melchor López poursuivirent l'évangélisation. Ils arrivèrent à la Verapaz, en 1692, et leur intention fut d'établir l'ouvrage missionnaire chez les Choles et ensuite d'entrer dans la forêt lacandon. Malgré la présence des Dominicains dans la région de la Verapaz, selon un rapport de 1680 rédigé par Sebastián de Olivera y Angulo, *alcalde mayor* de Verapaz,

les Choles, déjà évangélisés, étaient dépourvus de curés doctrinaires depuis 1678 (AGI, GUATEMALA, No 152, 30 novembre 1680, f. 4).

C'était une période complexe pour les ordres religieux qui étaient confrontés à un sérieux défi quant à leur permanence en tant qu'administrateurs des doctrines. Compte tenu de ces circonstances, les Frères mineurs virent l'option d'entrer dans une région qui avait été contrôlée particulièrement par les Dominicains. Dans le rapport de 1694 sur son travail entre les Lacandons et les Choles, Margil de Jesús affirmait que les Lacandons le reçurent avec aversion.

Après deux mois de prédication, où les Lacandons furent « invités » à détruire leurs idoles, lui et Melchor Lopez furent expulsés. La maison où les idoles des Lacandons restèrent subit un incendie et Margil de Jesús, après avoir eu l'opportunité d'y retourner, affirma que l'incendie fut un châtement de Dieu (AGI, GUATEMALA, No 152, 22 avril 1694, f. 248). Bien qu'il leur dit cela, les habitants de ce village ne les tuèrent pas, selon Margil de Jesús, parce que les Lacandons considéraient que les Espagnols, ayant des peuplements relativement proches de cette région, organiseraient une réponse militaire, en les obligeant à fuir vers les montagnes pour se protéger (AGI, GUATEMALA, No 152, 22 avril 1694, f. 249). On peut voir l'agressivité de Margil de Jesús pour demander ouvertement la « nécessité » d'une action armée contre les Lacandons, qui avaient déjà martyrisé certains Dominicains, au cours des années précédentes, en considérant les risques pour entreprendre la réduction de ce peuple. Ainsi, dit Margil de Jesús :

[...] *el no haberse conseguido [la reducción de los Lacandons] carísimo señor nos parece, según dios nuestro señor es, porque dichas naciones, según su rebeldia necesitan de vuestra señoría tome en la mano la espada, de su justicia y los compela a entrar en nuestra santa, madre yglesia y sea de los combidados*

a la mesa de christo crusificado [...].⁴⁸² [Le caractère gras est notre] (AGI, GUATEMALA, No. 152, 22 avril 1694, f. 250).

Cette dynamique missionnaire n'était pas bien perçue par les autorités séculaires, car elles observaient que les missions religieuses suscitaient une aversion envers le pouvoir temporel qui n'était pas adéquate dans ces circonstances. Pour cette raison, Jacinto de Barrios Leal (ca. 1650-1695), Capitaine général du Royaume du Guatemala (1688-1695), recommanda aux Franciscains de s'abstenir de poursuivre leur tâche évangélisatrice chez les Choles, qui étaient leur prochaine cible missionnaire (AGI, GUATEMALA, no 152, 30 avril 1694, f. 251). Barrios Leal se trouvait dans un contexte politique complexe, car divers ministres de l'Audience n'ont pas tenu compte de ses ordres en tant qu'ennemi personnel. Il était destiné à relancer la conquête du nord du Guatemala. Cependant, sans soutien politique dans l'Audience, l'organisation des milices⁴⁸³ était devenue complexe. En ce sens, le travail que les Franciscains y faisaient était, d'après Barrios Leal, contreproductif.

Enfin, en 1694, le roi Charles II émit une *cédula real*, qui stipulait la mise en œuvre de la réduction des Choles et des Lacandons, qui devait être organisée par les autorités du Guatemala et du Yucatán⁴⁸⁴, les missionnaires Dominicains et Mercédaires étant ceux qui seraient chargés de l'évangélisation, accompagnés de 50 soldats : « [...] *porque el reducirlos es mi voluntad, se consiga, por el medio de la palabra evangelica,*

⁴⁸² Traduction libre : « [...] de ne pas avoir réussi [la réduction des Lacandons] honorable seigneur il nous semble que la cause en est, selon Dieu notre seigneur, la nature rebelle [,] et nous avons besoin que votre seigneurie prenne à la main l'épée, de sa justice et les oblige à rejoindre notre sainte, mère l'Église et soient des conviés à la table du Christ crucifié [...] ».

⁴⁸³ Pour mieux comprendre la dynamique politique de la période de Jacinto de Barrios Leal comme Capitaine général du Guatemala, nous recommandons Webre, 1993, p. 9-28.

⁴⁸⁴ En 1692, on émit une *cédula real* qui stipulait que le Capitaine général du Yucatán devait entreprendre la conquête des Lacandons en coordination avec le Royaume du Guatemala à la suite de la demande Juan Mendosa, qui tentait d'être nommé comme le caporal de l'expédition à s'organiser (AGI, GUATEMALA, No. 152, 24 novembre 1692, f. 253-254).

y teniéndose por conveniente, que también se haga, la entrada, a un mismo tiempo por la provincia de Yucatan estaréis advertido. »⁴⁸⁵ (AGI, GUATEMALA, No. 152, junio 1694, f. 256).

Les Franciscains ne furent pas pris en compte pour la mise en œuvre des réductions des Lacandons et des Choles. Cependant, ils continuèrent à insister sur l'organisation de nouvelles missions au Guatemala. En 1699, ils reçurent la permission de la couronne de déplacer 20 missionnaires vers les terres du Guatemala (ASOFM, M. 34, 27 juin 1699, f. 395), afin d'entreprendre la réduction des peuples autochtones qui restaient encore hors du contrôle des pouvoirs temporel et spirituel. Ainsi, au début du XVIII^e siècle, face à un paysage politico-militaire de relance des expéditions de conquête, les Franciscains furent des acteurs importants dans la poursuite, par l'administration coloniale, de la réduction des Autochtones qui étaient encore en marge du système colonial. Au cours du XVIII^e siècle, au nord de l'isthme centraméricain, les Franciscains essayèrent de trouver un lieu qui leur permette de continuer leur tâche missionnaire sans la concurrence d'autres ordres religieux. C'est pour cela qu'ils continuèrent à se plonger dans la région du Taguzgalpa et à persévérer dans l'évangélisation des Xicaques (Ruz, 2008, p. 220-222). Dans la deuxième moitié du XVIII^e siècle, ils tentèrent de renforcer les couvents de la province du *Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala* avec l'arrivée de nouveaux membres afin d'être nommés comme curés de paroisses, car la couronne avait commencé à séculariser des doctrines, ce qui affecta directement, entre autres, les Franciscains, notamment au Guatemala⁴⁸⁶ (Maliaño Téllez, 2016, p. 19).

⁴⁸⁵ Traduction libre : « [...] parce que réduire [les Autochtones] est ma volonté, [et que cela] s'accomplie au moyen de la parole évangélique, et tenant pour convenable aussi que l'on fasse simultanément l'expédition armée pour la province de Yucatán [,] vous êtes avertis. ».

⁴⁸⁶ Pour voir cette dynamique dans un cas particulier, au Département de Santa Rosa du Guatemala, voir Maliaño Téllez, 2016.

En 1794, au moment d'organiser un chapitre général de la province du *Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala*, les Frères mineurs n'avaient que 16 couvents en vigueur, tandis qu'à la fin du XVII^e siècle, comme il est indiqué dans la carte 3, ils avaient 36 couvents en fonctionnement. C'est pour cela que la stratégie des Franciscains fut de couvrir deux espaces d'action simultanément au cours du XVIII^e siècle : d'une part, se centrer sur les marges des provinces pour organiser de nouvelles expéditions missionnaires – au Taguzgalpa et au Costa Rica – et, d'autre part, chercher à être nommés dans les paroisses des évêchés⁴⁸⁷.

Parallèlement, la résistance autochtone demeura encore ce qui a fait que le processus était loin d'être considéré comme résolu pour les autorités séculières et ecclésiastiques. Il convient même de rappeler qu'il y eut deux rébellions indigènes brutalement réprimées par les autorités coloniales : la première, dirigée par Pablo Presbere (ca. 1670-1710), dans la région de Talamanca, au Costa Rica, entre 1709 et 1710, qui entraîna la mort, à Cartago, de Presbere, accusé de rébellion⁴⁸⁸; la seconde au Chiapas, en 1712, qui se déroula dans la partie nord de la province, faisant de grands ravages sur le système colonial et qui fut supprimée par les autorités chiapanèques cette même année⁴⁸⁹. Les scénarios sociopolitiques étaient différents, car la population qui s'était révoltée au Chiapas avait déjà vécu le processus civilisateur au cours du XVII^e siècle, tandis qu'au Talamanca, le processus s'était intensifié à partir des années 1680.

⁴⁸⁷ Concernant les expéditions missionnaires vers le Costa Rica dans la deuxième moitié du XVIII^e siècle, voir Solórzano Fonseca, 2014, 88-101. Il y eut aussi un autre élément dans ce contexte : les Franciscains Récollets eurent la permission d'organiser des expéditions missionnaires vers le Costa Rica.

⁴⁸⁸ Pour mieux comprendre le déroulement de cette rébellion et ses conséquences pour le projet missionnaire, nous recommandons Solórzano Fonseca, 1997, p. 170-176 ; Solórzano Fonseca, 2011, p. 1-30.

⁴⁸⁹ Pour approfondir dans le cas de la rébellion du Chiapas et ses conséquences, voir Obara-Saeki y Viqueira Albán, 2017, p. 112-120; Viqueira Albán, 2019 [1995]; p. 1-60.

La fondation des deux provinces franciscaines du Royaume du Guatemala – celles du *Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala* et de *San Jorge de Nicaragua y Costa Rica* – permit aux Frères mineurs d'établir les piliers nécessaires pour entreprendre leur travail missionnaire. Leur établissement sur le territoire de l'Audience du Guatemala se développa à la suite des processus de la conquête et de la colonisation entrepris par les Espagnols dans l'isthme. En ce sens, la fondation des couvents, l'unité spatiale et spirituelle des Franciscains, fut considérée fondamentale afin de s'immerger dans l'établissement de l'architecture coloniale.

Les membres des couvents, majoritairement d'origine péninsulaire avec un plus petit groupe d'origine *criollo*, reçurent le soutien de la couronne, sous les auspices du Patronage royal, pour administrer les doctrines, l'unité sociale et spirituelle mise en œuvre par les Espagnols pour mener à bien le processus civilisateur auprès des Autochtones, y compris bien entendu la tâche évangélisatrice des ordres religieux mendiants. Ainsi, le binôme *réseau de couvents-réseau de doctrines* fut le cadre à partir duquel les Franciscains s'impliquèrent dans l'expérience missionnaire. Les noyaux de peuplement existants des peuples autochtones furent utilisés par les Franciscains pour établir les doctrines et générer la nouvelle articulation politico-religieuse visée par les pouvoirs spirituel et temporel dans le Royaume du Guatemala.

Dans le cas de la province du *Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala*, les Franciscains réussirent à établir les couvents à l'ouest du Guatemala, dans les hauts plateaux, au sud-ouest, vers l'*alcaldía* de San Salvador, et à l'ouest, dans la province du Honduras. Leur présence était moindre au Chiapas, principalement en raison du contrôle que les Dominicains avaient déjà établi sur ce gouvernorat depuis au moins les années 1540, sous la direction de Bartolomé de Las Casas. Dans le cas de la

province de *San Jorge de Nicaragua y Costa Rica*, toute la région pacifique devint leur noyau évangélisateur, ainsi que la région centrale du gouvernorat du Costa Rica. Dans ces régions de cette province franciscaine, les Frères mineurs avaient peu ou aucune concurrence de la part des autres ordres religieux chargés de la tâche évangélisatrice.

La dynamique missionnaire était loin d'être fermée pour les *Minores* après la fondation des couvents et l'établissement des doctrines. Au contraire, les autorités de l'Audience cherchèrent à établir un plus grand contrôle sur diverses régions où il y avait peu de présence des pouvoirs temporel et spirituel. Pour cette raison, les missions devinrent un élément essentiel pour faire le premier contact avec les peuples autochtones qui étaient encore en dehors du cadre institutionnel colonial. Ainsi, les Franciscains, très actifs dans leurs deux provinces fondées dans le Royaume, sollicitèrent constamment les autorités de l'Audience et des gouvernorats pour recevoir leur soutien matériel afin d'entreprendre de nouvelles expéditions missionnaires, surtout au cours du XVII^e siècle.

Les régions de Taguzgalpa, situées entre le Nicaragua et le Honduras, ainsi que les Caraïbes du Costa Rica et la zone frontalière entre ce gouvernorat et l'Audience du Panama, furent les espaces où les Frères mineurs firent irruption, accompagnés du pouvoir temporel, pour trouver un moyen d'insérer les « Indiens » au sein du système colonial. La terminologie utilisée pour cela fut condensée par le concept de « pacification », qui donna la légitimité idéologique et politique à cette revendication de colonisation des Espagnols. En même temps, en raison de la faiblesse des institutions coloniales dans ces régions, les structures sociopolitiques autochtones furent intégrées au moment d'enraciner le nouveau cadre politico-religieux. De cette façon, cet espace, qui devint une espèce de « frontière interne » pour le système colonial, laissa ouverte la possibilité de continuer à penser des moyens pour installer une relation de *domination-négociation* entre les Autochtones et les Espagnols.

CHAPITRE VI

LA « GRILLE » MISSIONNAIRE FRANCISCANE : LES IDÉAUX MISSIONNAIRES FRANCISCAINS DANS LE ROYAUME DU GUATEMALA

L'expérience de la conquête de l'Amérique fut un tournant, aussi bien matériel que spirituel, de la façon dont le monde chrétien occidental avait conçu la transmission de l'Évangile. L'ordre franciscain joua un rôle de premier plan à cet égard, car il fut l'un des ordres qui vécurent une variété d'expériences missionnaires à travers le continent, atteignant même d'autres terres, comme l'Asie. Cependant, la recherche d'un moyen d'implanter la « vraie religion » parmi les peuples autochtones fut marquée par les fluctuations subies par les institutions coloniales. Ces dernières sont essentielles pour comprendre le déploiement du projet missionnaire des Franciscains et leur manière de réfléchir aux enjeux en découlant.

En effet, le défi missionnaire en Amérique mena les religieux à chercher intensivement un moyen de concevoir leur rôle au sein du cadre sociopolitique que les Européens tentèrent d'instaurer dans le Nouveau Monde. En ce sens, le maintien de l'ordre terrestre imprégnait la façon dont les fondements de l'ordre spirituel pouvaient s'imprimer dans l'installation des institutions coloniales. En effet, les institutions religieuses disposaient non seulement d'un pouvoir politique qui sous-tendait leur base matérielle, mais elles faisaient aussi partie de l'*ordo* qui souhaitait façonner le monde d'après la conception chrétienne. De cette façon, la terminologie utilisée pour concevoir le processus de transmission de l'Évangile auprès des peuples autochtones contenait à la fois l'expérience et la réflexion des Franciscains au cours de l'établissement des institutions coloniales.

Le présent chapitre vise à examiner cette dynamique entre l'expérience missionnaire et la réflexion missionnaire vécues par les Franciscains dans leur établissement dans le Royaume du Guatemala dans les deux provinces qu'ils y fondèrent dans la seconde moitié du XVI^e siècle.

6.1 Vivre en police : le cœur du projet missionnaire franciscain

Les Frères mineurs, comme les Dominicains, présentèrent la particularité de vivre pratiquement toutes les facettes du processus de conquête et de colonisation en Amérique. En ce sens, lorsque les provinces franciscaines furent fondées dans le Royaume du Guatemala, le parcours dans les terres américaines les avait déjà placés devant divers scénarios missionnaires. Ce faisant, la mise en place des espaces où le processus d'évangélisation aurait lieu se déploya dans des voyages spirituels et géographiques, dans lesquels la logique missionnaire était basée sur l'établissement du lien entre les couvents et les doctrines. Il faut rappeler que les Frères mineurs s'embarquèrent dans des expéditions missionnaires sur des terres où les « indiens de guerre » maintenaient une relative autonomie par rapport au système colonial.

La couronne stipulait, dès le règne de Philippe II, qu'au moment de mettre en œuvre la « pacification » des peuples autochtones, il fallait entreprendre un processus de connaissance des Autochtones, de leurs langues et de leurs « pratiques idolâtres », afin d'entamer un processus d'échange commercial qui faciliterait, selon les Espagnols, les contacts avec les « naturels » (Recopilación de las Leyes de los Reinos de Indias, T. II, 1841 [1680], p. 100-101). C'est alors que, suivant cette logique, selon les ordonnances du roi, on pouvait entamer la prédication de la « vraie religion ».

Selon cette dynamique, l'arrivée des missionnaires se fit dans un cadre institutionnel dans lequel la connaissance du « mode de vie » des « naturels » devint essentielle, la connaissance de leur langue étant l'un des éléments les plus importants. En 1565, la couronne avait stipulé qu'au moment de nommer des prêtres dans l'une des paroisses des Vice-royautés, ces derniers devaient apprendre la langue des peuples qu'ils administreraient (Álvarez Sánchez, 2014, p. 478). Il s'agit en fait de la reconnaissance d'une pratique consacrée et reconnue comme indispensable, comme le Frère mineur Pedro de Betanzos l'indiquait dans une lettre adressée au roi Philippe II, en 1563 : “ [...] y porque tienen lengua muy estraña de otras que en estas partes e tomado estoyla aprendiendo para mediante ella convertirlos.” (Fernández Bonilla T. VII, 1907, p. 11). En 1603, une autre *cédula real* fut émise disant que les religieux devaient apprendre les langues autochtones pour qu'ils puissent commencer l'évangélisation des peuples autochtones (Recopilación de las Leyes de los Reinos de Indias, T.I., 1841 [1680], p. 89-90). De cette façon, l'apprentissage des langues deviendrait un véhicule essentiel pour « comprendre » les « infidèles » et trouver un meilleur moyen de leur prêcher l'Évangile pour extirper l'« idolâtrie » de leur âme.

De cette façon, au cœur de la tâche missionnaire, la transformation culturelle des peuples autochtones devint une œuvre laborieuse sur différents plans, conférant à l'apprentissage de la langue un rôle essentiel. En effet, les missionnaires trouvèrent dans l'apprentissage des langues autochtones un pas nécessaire pour développer ce tournant moral qu'ils concevaient que les « Indiens » devaient faire. De cette manière, les évangélistes auraient la possibilité de communiquer avec les Autochtones et de décoder leur pensée. Cela avait une conséquence considérable : les missionnaires faisaient une « traduction » de ce que les « Indiens » reproduisaient dans leurs codes linguistiques. De cette manière, en suivant Danièle Dehouve (2011, p. 232), il y avait une sorte de « distorsion », idéologique pourrait-on ajouter, générée dans cette décodification prétendue par les religieux, afin de trouver une manière de comprendre

les mœurs autochtones qui seraient le chemin pour accomplir la castillanisation des « naturels » des « Indes ». Les lois de Burgos annoncèrent déjà cette volonté de transformer les Autochtones, partant de la langue (Álvarez Sánchez, 2014, p. 474), mais les missionnaires, pour l’accomplir, furent encouragés à trouver la manière de le mettre en place.

Francisco Vázquez présente ce que les Franciscains du Royaume du Guatemala vécurent à cet égard. Il construisit dans son récit le rôle essentiel de l’apprentissage des langues autochtones chez les missionnaires. Selon lui, il fallait que les missionnaires apprennent les langues afin d’identifier la manière dont les « Indiens » continuaient à reproduire l’« idolâtrie ». Afin d’affirmer la validité de cette « méthode », il signale l’expérience, par exemple, du Frère mineur Pedro de Maeda, qui arriva au Guatemala en 1596. Ce dernier en venait à « extirper » les cultes démoniaques des Autochtones qui pratiquaient encore des cultes qui invoquaient les « démons » - leurs dieux –, aux côtés de ceux des chrétiens comme l’invocation à l’archange Gabriel. Afin de s’attaquer à cette tâche, Vázquez affirme que Maeda « [...] *aprendió varias lenguas, frases y modos de ellas*⁴⁹⁰ [...] » (Vázquez T. III, 1944, p. 265) pour trouver les formulations qui permettaient encore aux Autochtones de mêler des cultes qui sont, selon les chrétiens, contraires à la doctrine de l’Église.

Les Franciscains développèrent alors toute une gamme de transformations sociales pour mettre en pratique la transmission de la doctrine catholique. De cette façon, l’apprentissage des langues autochtones devint essentiel pour que les Frères mineurs établissent une relation directe avec les Autochtones et pour qu’ils fixent, en même temps leur autorité dans les doctrines. En 1685, pour la célébration de la semaine sainte de cette année à Santiago Momostenango, le Frère mineur Francisco Xavier de Castro

⁴⁹⁰ Traduction libre : « [...] il [Maeda] apprit quelques langues, leurs phrases et leurs modes [...] ».

signala que le syndic du couvent franciscain de ce village, Antonio de Herrera, décrit par Castro comme « *Yndio de buen coraçon* », avait entendu le sermon de la messe de vendredi – raconté par le Franciscain dans la langue autochtone – dans lequel il proposa la manière de battre le calvaire. De plus, Castro raconta aux habitants de Santiago Momostenango ce qui serait dit à chaque station de la procession pour qu'Antonio de Herrera puisse battre le calvaire selon les descriptions données dans le sermon (AGCA, A1 Leg. 5797, dossier 48883, 1686, f. sans numérotation). De cette façon, le Frère mineur voulait impliquer un personnage important de la doctrine qu'il administrait et qui avait obtenu un statut plus élevé parmi les habitants en raison de sa nomination comme syndic du couvent. Avec lui et par sa maîtrise de la langue, Castro pouvait communiquer pour organiser tout ce qui concerne les processions.

De cette manière, l'implication de personnages reconnus par les « Indiens » offrait un autre élément : avec cette dynamique, l'idolâtrie pouvait être persécutée, car ils seraient une espèce de lien institutionnel et d'autorité auprès de la population des doctrines. En ce sens, ce processus permettait d'insérer les peuples américains en prenant la doctrine comme l'espace où la maîtrise de la langue serait le lien entre le pouvoir spirituel et la reproduction sociale des Autochtones. Joan-Paú Rubiés affirme que les Franciscains, même s'ils continuèrent à mettre en place le baptême comme faisant partie de la stratégie de conversion, prirent conscience qu'il n'était pas suffisant pour extirper l'idolâtrie. Pour cette raison, à la fin du XVI^e siècle, ils renforcèrent l'établissement des réductions qui permettraient de s'attaquer à la christianisation des Autochtones sans prendre une distance des autorités coloniales (Rubiés, 2011, p. 317), comme l'avait essayé Las Casas ou comme les Jésuites tentèrent de le faire dans leurs réductions. En plus, signale Rubiés, tous les membres des ordres religieux impliqués dans l'évangélisation, comprirent que l'idolâtrie pouvait être attaquée partant d'une maîtrise des langues autochtones, car ils pouvaient, à partir de leurs descriptions ethnographiques, identifier la logique socioculturelle derrière les pratiques et trouver

la manière de les désarticuler en faisant la différence entre les pratiques religieuses et les mœurs (Rubiés, 2011, p. 323).

Nous voyons la fonctionnalité culturelle de l'apprentissage de langues pour les religieux afin d'insérer dans la vie en police les habitants des doctrines. Lorsque les religieux voulaient participer aux concours pour être nommés comme curés doctrinaires, ils devaient faire des examens prouvant leur maîtrise des langues autochtones. En 1662, par exemple, huit Frères mineurs reçurent l'approbation de la maîtrise des langues autochtones dans la province du *Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala* : tous réussirent l'examen de la langue cakchiquel, un dans les langues cakchiquel et mexicana (probablement nahuatl, de la population située dans la région nord-occidentale du Guatemala), un autre dans les langues cakchiquel et quiche et un autre dans les langues cakchiquel et tzuhil. De plus, quatre sur huit reçurent la permission de devenir ministres de l'ordre dans un chapitre provincial (AGCA, A1, Leg. 5794, dossier 48798, 6 mai 1662, f. sans numérotation).

En plus de l'apprentissage des langues, la logique de la réduction était un autre pilier de ce processus, les ordres religieux étant des acteurs clés à cet égard. Les Franciscains du couvent de *Santiago de los Caballeros* proposaient, dans une lettre rédigée au roi Philippe II, en 1571, qu'ils avaient été :

[...] *los primeros que por orden de V. M. pusieron en policía a los naturales de estas provincias [del Reyno de Guatemala], y los recogieron y juntaron en los pueblos formados, para les poder predicar la doctrina cristiana en lo cual hicieron notable servicio a Dios y a V. M., y los naturales recibieron grandísimo bien espiritual, y temporal; y si hubiese tanta copia de estos religiosos, como hay de los de la Orden de Santo Domingo, harían grandísimo fruto en estas dos repúblicas de españoles y naturales.*⁴⁹¹ [Les caractères gras sont nôtre] (Cité par: Vázquez, 1937, Vol. I, p. 42).

⁴⁹¹ Traduction libre : « [...] les premiers qui, sur ordre de Votre majesté, policent les naturels de ces provinces [du Royaume du Guatemala], et les rassemblèrent dans les villages formés, afin de leur prêcher

Dans cet extrait, deux éléments sont à souligner. Le premier est que vivre en police, le processus de réduction par lequel les peuples autochtones étaient installés dans un cadre géographique et social établi pour leur transformation sociale et spirituelle, fut le cadre conceptuel à partir duquel l'évangélisation fut pensée. Cette façon de définir la construction de l'organisation sociale avait une connotation, en castillan médiéval, qui liait le « civil » avec ce qu'on peut nommer comme « la politique ».

À la fin du Moyen-Âge, bien que vivre en police devint un terme polysémique, il était d'abord une référence conceptuelle à l'organisation d'un espace « politique » qui encadrait les relations sociales et juridiques (Thomas, 2013). Le deuxième élément est que l'ouvrage des religieux fut considéré central pour l'établissement d'un ordre « naturel » qui voulait imposer la monarchie partant de la mise en place de deux espaces socialement hiérarchiques et géographiquement ségrégués : les « deux républiques ». Ces dernières seraient les deux espaces où habiteraient séparément les Autochtones et les Espagnols, dont l'expression conceptuelle de cette organisation sociospatiale serait vivre en police. Ainsi, les Frères mineurs tenteraient d'établir leur travail quotidien d'évangélisation, tout en soulignant leurs « attributs spirituels », visant la mise en place de cette organisation socio spatiale comme la base du système colonial.

En effet, lors de la présentation de leur travail missionnaire, les Franciscains formulaient diverses conceptions des peuples autochtones qui pouvaient même contraster les unes avec les autres. Quand ils voulaient donner une image positive des Autochtones, une image du missionnaire était automatiquement construite à partir de laquelle rayonnait une ferveur religieuse pour entreprendre leur travail de dévouement total à la cause de l'Évangile. Cela est récurrent dans la chronique écrite par Francisco

la doctrine chrétienne, en faisant un notable service à Dieu et à Votre majesté, et les naturels reçurent un grand bien spirituel, et temporel; et s'il y avait autant de religieux, qu'il y en a de l'ordre de Saint Dominique, on aurait un grand résultat dans ces deux républiques d'Espagnols et de naturels ».

Vázquez, par exemple, lorsqu'il dépeint la figure de Juan Sanchez, Frère mineur qui était arrivé au Guatemala au début du XVII^e siècle :

*Desde que llegó a ésta provincia [Juan Sánchez] le ocupó la Religión en honrosos ministerios, ya haciéndole predicador en algunos conventos, y ya en la doctrina y enseñanza de los naturales. Dotóle Dios de gran talento y capacidad, facilitándole tanto el **aprender los idiomas de los indios, que fue corriente opinión entre los religiosos, que Dios por su misericordia se las infundió [...]**.*⁴⁹²
[Le caractère gras est notre] (Vázquez, 1940, T. III, p. 4).

La citation permet d'illustrer un élément important relatif à la dynamique missionnaire franciscaine. Le premier est que la rencontre entre les missionnaires et les peuples autochtones s'articula autour d'une perspective différente après les premières expériences dans le Nouveau Monde. Après la rencontre qui s'était déroulée dans les Caraïbes à la fin du XV^e siècle et au début du XVI^e siècle, l'idée de « découverte » fut reproduite dans un autre contexte, dans lequel les missionnaires commencèrent à formuler une certaine connaissance des Autochtones. Les Franciscains avaient déjà développé un intérêt considérable dans l'apprentissage des langues autochtones, même en essayant de développer une sorte de « registre » des langues autochtones. Ainsi, les Frères mineurs développèrent un « cadre linguistique » pour les apprendre et mettre en place l'évangélisation en utilisant comme moyen de transmission de l'Évangiles les langues autochtones (Álvarez Sánchez, 2014, p. 479-487).

En même temps, l'apprentissage de la langue permit une autre chose : la « codification » de la base morale des Autochtones qui se déroulait à partir de

⁴⁹² Traduction libre : « [...] depuis qu'il [Juan Sánchez] arriva dans cette province la Religion l'utilisa dans d'honorables ministères, soit comme prêcheur dans certains couvents, soit dans la doctrine et l'enseignement des naturels [les Autochtones]. Dieu le dota d'un grand talent et d'une grande capacité, en lui facilitant à tel point l'apprentissage des langues des Indiens, que selon une opinion commune chez les religieux, que Dieu dans sa grande miséricorde les lui avait accordé [...] ».

l'interaction sur le terrain avec les Autochtones. À partir du récit qu'en fait Francisco Vázquez, l'expérience du Franciscain Juan Sánchez permet de saisir cette dynamique :

*Predicabales frecuentemente con tanta gracia, y fervor de espíritu, y con tan gallardo metal de voz, que los tenía suspensos y embelesados, ocurriendo de los pueblos más lejos muchos indios al lugar donde el predicaba. Hizo entre los naturales copiosísimo, muchas conversiones y truecos de vida, porque a su ejemplo y doctrina movidos los **tibios ánimos de los indios** y atraídos de su grande sagacidad y benevolencia, **le manifestaban con indecible confianza sus miserias, haciendo confesiones generales de pecados callados y culpas envejecidas.***⁴⁹³ [Les caractères gras sont nôtres] (Vázquez, 1940, T. III, p. 4).

La citation établit un profil de Juan Sánchez dans lequel l'apprentissage des langues lui permettait de faire avancer le rôle comme guide spirituel, mais en exagérant dans le récit ses « qualités morales ». En effet, suivant le récit de Vázquez, Juan Sánchez est présenté comme un homme qui « pouvait comprendre », à partir de sa connaissance précédemment acquise par l'apprentissage de l'une des langues autochtones, la condition morale des Autochtones au moment d'entamer l'évangélisation. Ainsi, son expérience n'était pas marquée par une « découverte », mais par l'interaction qu'il vivait sur le terrain. De cette manière, la façon dont Vázquez la raconta créa un cadre socioculturel où Juan Sánchez était un acteur avec des attributs différents de ceux avec lesquels les premiers missionnaires aux Caraïbes avaient eu à faire face à l'évangélisation.

Ainsi, la rencontre culturelle, qui s'inscrit au début du XVII^e siècle dans un cadre doctrinal et institutionnel colonial déjà en cours qui cherchait à « insérer » les peuples

⁴⁹³ Traduction libre : « [...] Il les prêchait fréquemment avec tant de grâce, et de ferveur d'esprit, et aussi avec un timbre de voix retentissant, qu'il les laissait en suspens et captivés et qu'arrivaient dans le lieu où il prêchait beaucoup d'Autochtones de villages les plus éloignés. Il fit un nombre considérable de conversions et du bouleversement des vies des naturels, car en raison de son exemple et de sa doctrine, les esprits tièdes des Indiens furent émus et attirés par sa grande sagesse et sa bienveillance, ils exprimaient avec une confiance indicible leurs souffrances, en faisant des confessions générales des péchés inavoués et de fautes anciennes ».

autochtones à la « vraie religion », se développa dans une sorte d'« approche négative » de la « morale autochtone », qui donnait, sous l'optique chrétienne des Espagnols, la possibilité d'élever le statut moral des Autochtones à partir du travail des religieux. En même temps, ce statut « inférieur » de la morale autochtone rendait ces derniers vulnérables aux abus qu'ils pouvaient subir face à ceux qui cherchaient à tirer profit du travail des Autochtones. Il fallait, aux yeux des missionnaires, comprendre les mœurs des « Indiens » en prenant en compte qu'elles avaient un contenu, partant de la lecture théologique chrétienne, erronée, mais nécessaire à connaître afin de désarticuler leurs interprétations religieuses en découlant. Sergio Botta affirme que les Franciscains commencèrent à le faire dès l'établissement du Colegio de Tlatelolco, adoptant une posture intransigeante envers la culture autochtone (Botta, 2017, p. 43-44).

Ce paternalisme, mêlé avec une intransigeance culturelle, étaient clair déjà dans les lois de Burgos de 1512 ou les Lois nouvelles de 1542 et fut renforcé par le roi Philippe II avec la première loi émise en 1580, qui stipulait également la « protection » que toutes les autorités devaient donner aux Autochtones en faisant appel aux justices séculière et ecclésiastique. Dans ce cadre institutionnel et idéologique, les prélats ecclésiastiques devaient, affirmait la loi émise par le roi, devenir les « [...] *verdaderos padres espirituales de esta nueva cristiandad.* »⁴⁹⁴ (Recopilación de las Leyes de los Reinos de Indias, T. II, 1841 [1680], p. 217). Ce dernier point est assez complexe dans le cadre idéologique et matériel dans lequel les missionnaires opéraient en Amérique.

En effet, lorsqu'il s'agit de « défendre » les peuples autochtones, les religieux reproduisaient une logique de prétendu « choc moral » face aux abus subis par les « Indiens », générant plutôt une conception du paternalisme envers ces derniers due à leur « vulnérabilité » au sein du système colonial. En 1638, par exemple, alors que

⁴⁹⁴ Traduction libre: « [...] vrais pères spirituels de cette nouvelle chrétienté ».

l'ordre franciscain était déjà bien établi dans le Royaume du Guatemala, son ministre provincial Pablo Camargo, en faisant écho à une lettre adressée à l'Audience du Guatemala, en réaction à une *cédula real* émise le 15 mars de cette même année, débattit des abus subis par les peuples autochtones. En plaidant une sorte de « défense » des Autochtones, Camargo exalta plutôt la « force morale » des Frères mineurs pour poursuivre la tâche évangélisatrice chez les Autochtones :

[...] *sustentándolos* [a los indígenas] *con la verdadera doctrina del santo evangelio en sus lenguas maternas, procurando conservarlos en toda policía christiana; testimonio de esto son los aumentos que ha avido y ay con los pueblos donde administran religiosos de mi orden [...]*.⁴⁹⁵ [Les caractères gras sont nôtre] (AGI, GUATEMALA, No. 177, 4 septembre 1638, f. sans numérotation).

Camargo souligne que le système d'*encomiendas* produisait des abus chez les peuples autochtones, bien que cette condamnation se centre sur les « excès » des *encomenderos*, sans nécessairement remettre en question cette institution centrale du système colonial. En plus, quand il y avait une espèce de vide juridique concernant l'héritage des *encomiendas*, ceux qui en héritaient devaient maintenir le revenu stipulé par les curés doctrinaires (AGCA, A1 Leg. 2245, dossier 16190, 6 mai 1636, f. 23v). De cette manière, les réguliers étaient conscients de la nécessité de trouver un équilibre dans leur relation avec les *encomenderos* afin de s'assurer de bénéficier des recours nécessaires pour soutenir l'administration des doctrines. Cependant, en soulignant qu'avec l'administration des Franciscains, les Autochtones vivaient en police chrétienne, Camargo voulait mettre l'accent sur le lien entre la vie chrétienne et le développement de la dynamique quotidienne dans les peuplements où les Autochtones habitaient. Cependant, comme il le signale ci-après dans sa lettre, mettant en relief une

⁴⁹⁵ Traduction libre : « en les appuyant [les « Indiens »] avec la vraie doctrine du saint évangile dans leurs langues maternelles, en essayent de les maintenir dans un processus de civilisation chrétienne; une preuve de cela est l'augmentation de nombre de convertis qu'il y a eu et qu'il y a encore chez les peuples autochtones qui sont administrés par les religieux de mon ordre ».

posture paternaliste envers les peuples autochtones, il exprime la condition morale de ces derniers qui justifiait l'action de défense qui, selon lui, fut entreprise par les religieux, puisque les « Indiens » étaient : « [...] *nuestros hijos espirituales y que experimentan el beneficio que en lo espiritual y temporal se les hace por los religiosos (en su amparo y proteccion)*. »⁴⁹⁶ (AGI, GUATEMALA, No. 177, 4 septembre 1638, f. sans numérotation).

Un autre point créé par cette dynamique était que la rencontre avec les peuples autochtones et, par conséquent, la construction du « profil moral » autochtone fait par les religieux était déjà médiatisée par la logique de la reproduction des institutions coloniales. En ce sens, le paternalisme envers les peuples autochtones, déjà tangible, par exemple, chez Camargo, nourrit la dynamique missionnaire. Dans ces circonstances, les missionnaires montraient des attitudes qui pouvaient mettre en évidence une sorte de conflit moral autour de la façon dont l'évangélisation se déroulait au sein du système colonial. Cela était évident depuis le milieu du XVI^e siècle, lorsque l'exploitation systématique des Autochtones, bien que contestée par les Lois nouvelles de 1542, entraîna en même temps des défis dans l'administration des âmes, administration voulue par les ordres religieux chargés de l'évangélisation en Amérique espagnole.

Dans une lettre écrite au roi Philippe II, en 1556, les Frères mineurs installés au Guatemala présentèrent précisément cette disjonction. En effet, compte tenu de la dynamique complexe de la logique d'exploitation dans laquelle les peuples autochtones étaient immergés, les *Minores* proposèrent au roi un moyen d'apaiser les conditions défavorables auxquelles les « Indiens » devaient faire face au sein du système d'*encomienda*. En ce sens, l'exploitation avait pour conséquence un déracinement chez

⁴⁹⁶ Traduction libre : « nos fils spirituels et qui éprouvent le bénéfice aussi bien spirituel que matériel apporté par les religieux (dans leur bénéfice et protection) ».

les Autochtones, en suscitant une inquiétude chez les Franciscains, car le projet évangélisteur était affecté par le démantèlement de la logique sociale autochtone à partir de laquelle les Frères mineurs essayèrent de construire leur autorité spirituelle. Les Franciscains en donnèrent une explication assez particulière. S'il y avait une possibilité de maintenir leur ascendant sur les peuples autochtones afin que ces derniers puissent respecter les autorités séculières et spirituelles, pensaient les *Minores* du Guatemala, le processus d'évangélisation pourrait être entrepris avec moins de difficultés. En ce sens, ils soulignèrent cette intention au roi de la manière suivante :

[...] *por estar vuestra s.c.c. magestad tan remoto y lexos y lo peor es q ha puesto vando y disenso entre los indios desposeyendolos de sus cacicazgos y señoríos sin oyrles los que les según sus leyes antiguas eran señores naturales y por no lo entender ni guardarles orden de derecho ha avido y ay grandes dissensiones y habrá si vuestra s.c.c. magestad no lo remedia y, por estas dissensiones que entre los yndios ay no se puede predicar el evangelio ni ellos están al presente pa[ra] lo poder recibir [...].*⁴⁹⁷ (AGI, GUATEMALA, No. 168, 1^{er} janvier 1556, f. sans numérotation).

Bien que le contexte des Franciscains soit bien différent de celui vécu par Camargo, considérant que le deuxième se déroulait déjà lorsque l'ordre religieux avait établi un réseau de couvents pour entreprendre l'administration des doctrines, les deux partagent, cependant, cette revendication paternaliste envers les Autochtones au moment d'entreprendre la tâche missionnaire en Amérique. En ce sens, cette rencontre avec les « Indiens » fut toujours marquée par cette conception paternaliste. L'inquiétude des Frères mineurs et des autres ordres religieux impliqués dans l'œuvre missionnaire, ainsi que celle des autorités ecclésiastiques en général, autour de la transformation sociale et culturelle des peuples autochtones, se centra aussi sur la façon

⁴⁹⁷ Traduction libre : « [...] à cause d'être Votre Majesté si éloignée et loin et le pire, ce qui a provoqué dissidence chez les Indiens en les dépossédant de leurs *cacicazgos* et seigneuries sans entendre ceux qui, selon les lois anciennes, étaient les seigneurs naturels et du fait de ne pas comprendre [les rois d'Espagne] ni leur donner le droit, il y a eu et il y a de grandes dissensions et il y en aura si Votre Majesté n'y remédie pas et, à cause de ces dissensions qui existent chez les Indiens, on ne peut pas prêcher l'évangile car ils ne sont pas disposés à le recevoir [...] ».

dont la chute démographique devint un problème majeur pour la reproduction du système colonial.

En effet, la défense que les *Minores* prenaient des Autochtones, clairement empreinte d'un esprit paternaliste, se concentrait non seulement sur le déclin du nombre d'âmes à administrer, mais aussi sur la perte d'une main-d'œuvre que le système colonial subit en raison de la chute démographique chez les Autochtones. Ce problème fut présenté par les Franciscains dans une lettre donnée au roi Philippe II, en 1575, portant sur la chute démographique des Autochtones, réalité significative pour la couronne :

Esta tierra ha [sido] siempre muy leal al servicio de vuestra magestad y assi es justo como a tal le favorezca y abrigue vuestra magestad pues lo merecen los vecinos q[ue] ay en ella, los naturales son cada día menos, los españoles cada días mas y assi ay grandissimas necesidades y si los indios no duran mas de dos vidas padesceran los hijos y nietos de los conquistadores q[ue] an ganado a vuestra merced toda esta tierra [...].⁴⁹⁸ (AGI, GUATEMALA, No. 169, 8 mars 1575, f. sans numérotation).

La rencontre entre Autochtones et Espagnols provoqua toujours une sorte d'ambiguïté chez les Franciscains. Face au phénomène qu'ils observaient concernant la mise en œuvre des institutions coloniales dans les « Indes », ils en ont appelé à l'intervention de la couronne pour sauvegarder l'intégrité du processus d'évangélisation. Ce contexte fournit également un argument aux Frères mineurs concernant leurs besoins, en tant qu'ordre mendiant, pour entreprendre la tâche missionnaire : la demande de religieux pour résoudre les difficultés que le processus exigeait.

⁴⁹⁸ Traduction libre : « Cette terre a toujours [été] très loyale au service de Votre Majesté et ainsi il est juste que Votre Majesté favorise et protège les habitants puisqu'ils le méritent, les naturels sont un peu moins, les Espagnols le sont chaque jour davantage et ainsi il y a de très grands besoins et si les Indiens ne durent plus que deux vies [générations] les fils et les petits-enfants des conquistadors qui ont gagné à Votre Altesse cette terre souffriront ».

Dans une lettre adressée au roi Philippe II, en 1571, le Frère mineur Hernando de Zaragoza construisit une image des peuples autochtones selon laquelle ces derniers, face à l'incapacité de recevoir le message évangélique, seraient presque dans une position de perte morale et spirituelle s'ils n'avaient pas les religieux à leur côté pour recevoir les fondements moraux et spirituels chrétiens pour faire face au monde matériel et à la recherche de la vie dans l'au-delà. Dans ces conditions, soulignait Zaragoza, le Franciscain Alonso de Thoral, résident de la ville de *Santiago de los Caballeros*, fut nommé pour remettre la lettre au roi, en demandant l'envoi de plus de religieux, puisque :

[...] *todos suplicamos nos haga esta merced tan señalada lo mande a nuestro padre general que se de la comisión para los sacar y todo favor pues nuestro zelo y suyo nosotros q servir a nuestro dios y descargar la conciencia real. Es tanta la penuria de ministros que es **lastima ver tanto yndio pobrezito dessear a dios y sufre y no poder acudir dello** cierto haze lastima y en esa España ay tantos religiosos que lo mismo es lastima verles desocupados digo destas semejantes obras [...].*⁴⁹⁹ [Le caractère gras est notre] (AGI, GUATEMALA, No. 169, 20 juillet, 1571, f. sans numérotation).

Dans ces circonstances, les Franciscains cherchaient à établir leur rôle en tant que « guides spirituels » dont les peuples autochtones avaient besoin, selon eux, afin de connaître la « vraie religion ». De cette façon, comme on le voit dans les citations précédentes, les Frères mineurs considérèrent la tâche missionnaire au-delà de la simple transmission du message évangélique. Ils cherchèrent aussi à intégrer les Autochtones dans un processus de transformation matérielle et spirituelle.

⁴⁹⁹ Traduction libre : « [...] nous vous supplions de nous faire une grâce si notable, d'envoyer à notre frère général le pouvoir de désigner la commission pour nommer [les religieux] et de donner toutes les faveurs [de payer les frais], puisque notre zèle et le vôtre [est] de servir notre Dieu et de soulager la conscience royale. La pénurie de ministres [religieux] est telle, qu'il est pitoyable de voir de nombreux Indiens pauvres désirer Dieu et [l'indien] souffrir ne pas y faire appel, il y a en Espagne tellement de religieux qu'il est de même pitoyable de les voir sans engagement dans de tels ouvrages [missionnaires] ».

Par conséquent, le processus de rencontre culturelle, médiatisé par la conquête et l'articulation sociopolitique des peuples autochtones au sein du système colonial, fut considéré sur différents plans simultanément par ceux qui étaient chargés de la conversion à la religion chrétienne. Ainsi, le lien avec le pouvoir temporel devint encore plus étroit. De plus, l'évangélisation se développa également dans le cadre de deux processus parallèles. D'une part, le déclin démographique provoqua une réaction immédiate du système colonial, car il fallait résoudre, aux yeux des autorités séculières, les problèmes causés au système fiscal par le déclin de la population autochtone. En effet, ce système était basé sur l'exploitation de la main d'œuvre autochtone. D'autre part, divers peuples autochtones s'étaient dispersés à cause de leur mode de vie nomade et échappaient ainsi au contrôle du système colonial.

Cela fut clairement considéré comme un problème par les Franciscains. En outre, cela engendra une préoccupation chez les Frères mineurs autour de leur tâche évangélisatrice. Effectivement, les *Minores* firent valoir d'une manière assez particulière ce phénomène qu'ils observaient dans le Royaume du Guatemala. Ils supposèrent que le mauvais exemple des Espagnols pourrait être contreproductif, car les conditions morales « inférieures » des peuples autochtones ne leur permettraient pas de s'insérer dans le cadre institutionnel colonial, guidés, bien entendu aux yeux des Franciscains, par les religieux. Les doctrines devinrent alors le système d'exploitation qui offrit un cadre juridique à la couronne et l'espace socioculturel aux Frères mineurs pour accomplir le projet d'insérer les « Indiens » dans la vie en police et, de cette manière, maintenir, comme l'affirme Michel Bertrand, la terre comme la source principale des revenus pour la couronne à partir de la main-d'œuvre autochtone (Bertrand, 1987, p. 105). Cela fut observé par le Frère mineur Alonso Ponce, quand il visita la province franciscaine de *San Jorge de Nicaragua y Costa Rica*, dans les années 1580, au moment de décrire la dynamique des relations entre les Espagnols et les peuples autochtones dans la province du Costa Rica :

[...] *hay en aquella tierra [Costa Rica] pobladas dos cibdades (sic) de españoles, la una se llama Cartago, donde de ordinario reside el gobernador, la otra Esparza, todos los que en ellas moran son soldados y casi siempre traen guerra con los naturales, porque lo ménos de la provincia está conquistado y convertido, y los indios se defienden porque son valientes y muy dados á la guerra á su modo, y los desconciertos que hacen algunos españoles, y malos ejemplos que dan á los naturales, les convidan poco á que dejen sus idolatrías y se conviertan á la fe verdadera de Cristo nuestro Redemptor, sin la cual no hay hallar salud perdurable. No hay en aquella gobernación clérigo ninguno, nuestros frailes son los que administran los Santos Sacramentos, así á los españoles como á los indios.*⁵⁰⁰ [Le caractère gras est notre] (Ponce, 1872 [ca. 1587], p. 350).

Dans cet extrait, Alonso Ponce expose le problème de l'exemple moral des Espagnols comme étant un élément contreproductif et provocateur d'un comportement « belliqueux » chez les peuples autochtones qui seraient naturellement portés vers la guerre. En ce sens, à une époque durant laquelle les Espagnols cherchaient à bien établir les institutions coloniales dans une province marginale comme le Costa Rica, bien que le conflit ait porté sur la résistance des peuples autochtones face aux prétentions espagnoles de les convertir à la « vraie religion », Ponce offre un « virage moral » dans son argumentation. Il souligne que, face aux abus que les Espagnols pourraient commettre contre les « Indiens », ces derniers réagiraient, suppose-t-il, négativement à la présence espagnole et tenteraient de continuer à vivre selon leur « idolâtrie » ; autrement dit, ils maintiendraient leur cadre social et symbolique. Ainsi, le problème serait l'aversion des Autochtones à l'égard du message évangélique, dont la transmission était médiatisée par la capacité des pouvoirs temporels et spirituels à les réduire. Ainsi, les deux plans de transformation que les Franciscains cherchaient à

⁵⁰⁰ Traduction libre : « il y a dans cette terre [Costa Rica] deux villes peuplées d' Espagnols, l'une s'appelle Cartago, où habituellement réside le gouverneur, l'autre Esparza, ceux qui y demeurent sont des soldats et plus souvent ces derniers font la guerre avec les naturels, parce que une petite portion de la province n'est pas complètement conquise et convertie, et les Indiens se défendent parce qu'ils sont braves et enclins à la guerre dans leurs manières, et les tromperies faites par quelques Espagnols, et les mauvais exemples qu'ils donnent aux naturels, font en sorte qu'ils [les Autochtones] ne quittent pas leur idolâtrie et se convertissent à la vraie foi de Christ notre Rédempteur, sans laquelle il n'y a pas de salut perdurable. Il n'y a pas dans ce gouvernorat de clergé [séculier], nos frères [mineurs] sont ceux qui administrent les Saints Sacrements, aux Espagnols ainsi qu'aux Indiens. ».

entreprendre auprès des indigènes, c'est-à-dire celui du spirituel et celui de vivre en police, rencontraient des difficultés considérables à s'enraciner chez les Autochtones.

En 1638, par exemple, l'Audience du Guatemala demanda aux curés doctrinaires de la vallée du Guatemala, où les Franciscains avaient une partie importante de leurs couvents et de leurs doctrines, de stimuler, chez les indigènes, le mariage à l'âge requis afin d'enraciner des noyaux familiaux à partir desquels le système tributaire pourrait être établi. Il existait déjà une *ordenanza* du roi Charles 1^{er}, émise le 23 août 1538, dans laquelle on stipulait que les hommes espagnols célibataires aux « Indes », devaient se marier afin que tous cohabitent en donnant un bon exemple et en peuplant le Nouveau Monde. L'*ordenanza* voulait éviter le concubinage des Espagnols avec les Autochtones (Recopilación des las Leyes de los Reinos de Indias, T. II, 1841 [1680], p. 102-103). À partir de la réduction entreprise auprès des Autochtones, les Espagnols tentèrent d'insérer les « Indiens » dans la même logique familiale. Ainsi, quand l'*oidor* de l'Audience, Pedro Melián (?-1659)⁵⁰¹ rédigea l'*auto*, il laissait entendre que de cette manière, on empêcherait la dispersion des peuples autochtones qui constituait une difficulté pour la mise en place du système tributaire (AGCA, A1, Leg. 2245, 10 octobre 1638, f. 174).

Les religieux devaient inculquer aux peuples autochtones la logique sociale familiale chrétienne, qui les conduirait inéluctablement à chercher une subsistance pour leur famille. Cela devait se dérouler, aux yeux des autorités séculières et religieuses, dans les systèmes d'*encomienda* ou de *repartimiento*. En ce sens, le sacrement du mariage était fondamental pour insérer les Autochtones dans le système colonial. Par conséquent, plus loin dans l'*auto*, Melián remarqua que même si les hommes n'étaient

⁵⁰¹ Il fut *oidor* de l'Audience du Guatemala (1632-1638), et *fiscal* de l'Audience du Mexico (1638-1657). Il fut aussi Capitaine général par intérim, nommé avec trois autres personnes, de l'Audience du Guatemala, entre 1657 et 1659 (Cabezas Carcache, 2017, p. 46-47 et 51-52).

pas mariés, ceux de plus de 25 ans devraient être forcés de payer, mais que les religieux : « [...] *procuren hasserlos casar para que sesen ofenssas de nuestro señor y viban cristiana y políticamente* [...] »⁵⁰² [Le caractère gras est notre] (AGCA, A1, Leg. 2245, 10 octobre 1638, f. 174).

Il s'agissait d'une transformation sociale difficile et très complexe à réaliser, car le concubinage était également un phénomène répandu au sein de la population en Amérique espagnole – y compris les Espagnols et les Métis – entraînant une dévalorisation du sacrement du mariage, considéré comme essentiel par les autorités pour insérer les Autochtones, et la population en général, dans le système social colonial. Même si le problème était présent partout dans les provinces, la dynamique, à long terme, fut différente. S'il y avait des contacts permanents entre les Espagnols, les « Indiens » et les esclaves d'origine africaine, la possibilité du métissage augmentait beaucoup, ayant pour conséquence l'augmentation de la population « illégitime », beaucoup d'entre eux étant considérés comme Métis. La population métisse ne faisait pas l'objet de la charge fiscale. Les Métis étaient considérés comme des personnes « libres ». C'est pour cela que l'augmentation de leur nombre était un problème considérable pour les autorités temporelles et religieuses et, en même temps, pour les Autochtones en raison de la pression que les Métis mettaient pour avoir accès aux terres des Autochtones, qui s'inscrivaient dans le cadre du système communautaire autochtone au sein du système colonial. Ce problème devint plus évident dans le cas du gouvernorat du Guatemala, dans la deuxième moitié du XVII^e siècle, et s'étendit dans les autres gouvernorats au cours du XVIII^e siècle (Taracena Arriola, 2002, sans pagination).

⁵⁰² Traduction libre : « [...] s'efforcent à ce qu'ils se marient [les Autochtones] pour que cessent les offenses à notre Seigneur et qu'ils vivent d'une façon chrétienne et de façon politique ».

Face à la difficulté de parvenir à la colonisation des peuples autochtones et à l'administration des sacrements dans les « Indes », les Franciscains voulurent trouver une manière de résoudre ce problème qui les affectait en tant que curés doctrinaires. Le Concile de Trente avait essayé de mieux définir les fondements du mariage, en tentant de « clériciser » la logique de sa reproduction et de sa légitimation. La réalité sociale vécue en Amérique dépassait les possibilités réelles d'encadrer l'institution du mariage. Cependant, comme l'affirment Mónica Ghirardi et Antonio Yrigoyen López, même si les limites de l'installation du concept du mariage chrétien furent considérables, comme il est décrit dans la norme tridentine, du moins, les membres du clergé, régulier et séculier, jouèrent un rôle clé comme acteurs qui servaient de « figures spirituelles » au moment de « régulariser » le mariage (Ghirardi e Yrigoyen López, 2009, p. 241-272). Pour cette raison, les Frères mineurs du Guatemala demandèrent, en 1672, au pape Clément X de clarifier trois éléments concernant le mariage chez les Autochtones : 1) s'ils pouvaient procéder au mariage des indigènes sans la permission de l'Ordinaire de l'ordre; (2) si les évêques étaient tenus de donner l'information de ces mariages afin que les prélats reçoivent la bénédiction de les exécuter; et 3) si les futurs conjoints vivant à l'extérieur de la circonscription de chaque doctrine ou paroisse devaient transmettre l'information au curé doctrinaire (AGCA, A3, Leg. 2, dossier 22, 12 mai 1672, f. 87-87v).

Le pontife Clément X répondit à l'ordre franciscain par une brève en clarifiant, en ce qui concerne le premier point indiqué, que les religieux avaient le pouvoir de procéder aux mariages des Autochtones sans avoir la permission de leur ordinaire, tant que ces derniers habitaient dans le même peuplement. Nous pouvons comprendre que la réponse du pontife est dans le sens d'éviter la dispersion des paroissiens. Concernant le deuxième et le troisième point, il laissa entendre qu'il fallait demander l'autorisation de l'évêque pour enregistrer le mariage afin que les conjoints payent les licences nécessaires (AGCA, A3, Leg. 2, dossier 22, 12 mai 1672, f. 88). Ce dernier élément est

significatif car le Concile de Trente, par rapport à la reproduction du concept de famille, voulait que les Autochtones comprennent le besoin de lier la logique de la famille avec l'autorité du pouvoir spirituel et, de cette manière, permettre au clergé, séculier et régulier, de réguler la vie quotidienne des « Indiens ». De cette manière, les autorités spirituelles pouvaient intervenir à l'égard de la régulation de la consanguinité des conjoints afin d'éviter le coït illicite (Siegrist, 2015, p. 11-13).

Comme nous pouvons l'observer, les Frères mineurs suggérèrent que, dans leur processus d'interaction quotidienne avec les peuples autochtones, ils cherchaient, sur divers plans, à créer une logique de reproduction du système social pour soutenir l'architecture institutionnelle coloniale. Par conséquent, la dernière phrase indiquée dans la lettre écrite par l'*oidor* Pedro Melián (?-1659) – *viban cristiana et políticamente* –, représentait clairement les deux fondements de la logique du système colonial pour les indigènes et dans lequel les Franciscains jouaient un rôle central : avoir un mode de vie chrétien et se civiliser, c'est-à-dire vivre en police. Ainsi, les autorités spirituelles et temporelles pourraient façonner un cadre institutionnel dans lequel les « Indiens » seraient toujours dans une position subordonnée au sein de la hiérarchie sociale. Dans ces circonstances, les *Minores* créèrent une perception autour de la rencontre culturelle toujours formulée sous cette tension : donner aux autochtones les fondements de la vie chrétienne, tout en fonctionnant dans les paramètres institutionnels coloniaux ce qui, même pour eux, était nécessaire pour recevoir le soutien matériel pour mettre en œuvre la tâche civilisatrice.

Ainsi, le lien entre les pouvoirs temporel et spirituel devint encore plus étroit en raison du processus civilisationnel en ce qui concerne la transformation culturelle des peuples autochtones. De plus, cela résulta de la dynamique de la reproduction du pouvoir colonial qui fonctionnait au milieu de conflits entre les membres de la bureaucratie coloniale, soit séculière ou ecclésiastique. En 1654, par exemple, les Franciscains de la

province du Guatemala, probablement les résidents du couvent de *San Francisco de Santiago de los Caballeros*, au moment d'évaluer le travail accompli par le Capitaine général Francisco Altamirano y Velasco (1591-1657)⁵⁰³, construisirent une image des « bienveillance » de vivre en police pour les peuples autochtones basée sur le travail des religieux aux côtés du pouvoir temporel.

À ce moment-là, la couronne chercha un « acteur externe » pour résoudre la dynamique conflictuelle au sein de l'élite de *Santiago de los Caballeros*. Altamirano y Velasco fut celui qui devait réorganiser l'administration de l'Audience. Il tenta de contrôler le groupe guidé par Diego de Padilla, comptant parmi ses alliés le Franciscain Fernando de Espino, qui serait un acteur central dans les missions au Taguzgalpa. Cependant, nous ne disposons pas de sources documentaires qui permettraient de prouver si d'autres Frères mineurs furent des partisans de Diego de Padilla⁵⁰⁴.

Dans ces circonstances, le rapport des Frères mineurs concernant le travail accompli par Altamirano y Velasco, qui servit comme Capitaine général du Royaume du Guatemala entre 1654 et 1657, était une sorte de « propagande politique » envers lui. En même temps, dans ce rapport, les Franciscains soulignèrent les résultats de la *vida*

⁵⁰³ Il était le fondateur du comté de *Santiago de Calimaya*, titre nobiliaire créé en 1616 par le roi Philippe III. L'épouse d'Altamirano y Velasco était sa cousine María de Velasco e Ibarra, petite-fille de Luis de Velasco, deuxième Vice-roi de la Nouvelle-Espagne entre 1550 et 1564. Fernando Altamirano y Velasco, né à Mexico, fut le premier *criollo* nommé comme Capitaine général du Guatemala. Il posséda des *encomiendas* en Nouvelle-Espagne, près de la ville de Mexico. À partir des années 1640, il commença à chercher des postes dans l'administration coloniale. Il fut nommé d'abord *familiar* de l'inquisition (1649) et plus tard comme *corregidor* de la ville de Mexico (1651), avant d'être nommé dans l'Audience au Guatemala. (Rubio Mañé, 1983 [1959], p. 120) (Conde y Díaz-Rubín y Sanchiz Ruiz, 2008, p. 192-193). Francisco Altamirano y Velasco était en conflit avec une fraction de l'élite *criolla* de la capitale du Royaume du Guatemala, son « origine » étant hors de l'élite locale de Santiago de los Caballeros.

⁵⁰⁴ Concernant ce conflit, voir Cabezas Carcache, 2017, p. 44-45.

en policía auprès des Autochtones. Selon les Franciscains, Altamirano y Velasco avait restauré :

[...] *la paz publica de esta ciudad, que se hallaba falta della, yntroduciendola en sus nobles familias, que algunas estavan notablemente discordes, de que se podía esperar grave daño. El culto divino se halla augmentado, porque a esto es atento, y a los progresos de la predicación del santo evangelio; pues estos días se han traydo cantidad de yndios ynfielos de la provincia del Manche, y les ha hecho tan buen hospedaje, que nos prometemos será motivo que las otras naciones carives se reduzcan; Ha dado a estos yndios pueblo fundado, y ministros los ençeñen yndios maestros q los yndustrien a vivir políticamente [...].*⁵⁰⁵ [Les caractères gras sont nôtre] (AGI, GUATEMALA, No. 178, 31 octobre 1654, f. sans numérotation).

Dans ce cas, le conflit au sein de l'élite coloniale de *Santiago de los Caballeros* fut utilisé par les Franciscains pour présenter la relation « naturelle » que les deux pouvoirs – temporel et spirituel – entretenaient pour mettre en œuvre et effectuer la tâche évangélisatrice. Les Manché, peuple autochtone qui habitait la région de Verapaz, un espace principalement administré par l'ouvrage missionnaire dominicain, sont dans l'argument du rapport des Frères mineurs comme une vitrine des « bienveillances » reçues du travail réalisé par le pouvoir temporel, soutenant ainsi le besoin de poursuivre l'évangélisation.

En ce sens, le mélange du conflit interne de l'élite du Royaume qui habitait dans la ville de *Santiago de los Caballeros* et de l'ouvrage évangélisateur, dans ce cas celui des Franciscains, met encore plus en relief le facteur essentiel de la réduction des

⁵⁰⁵ Traduction libre : « [...] la paix publique de cette ville, à qui elle faisait défaut, en l'introduisant au sein des familles nobles, dont certaines étaient notablement sujettes à la discorde, ce qui ne manquerait pas de produire de graves dommages. Le culte divin se trouve en augmentation, car il y est attentif ainsi qu'aux progrès de la prédication du saint évangile. En effet on a amené ces jours-ci une quantité d'Indiens infidèles de la province de Manché, et il leur a donné un tellement bon accueil, que nous nous promettons de pouvoir réduire ainsi les autres nations caraïbes [des peuples autochtones qui habitaient vers la région caribéenne du Guatemala]; Il [Altamirano y Velasco] a donné à ces Indiens un village établi, et des ministres [curés doctrinaires] qui les aident à vivre de façon policée [...] ».

Autochtones afin d'encadrer la vie en police. Plus loin dans le rapport, les Franciscains proposaient la transformation des coutumes des Autochtones comme une œuvre de « défense de l'ordre public », au-delà de la façon dont le conflit au sein de l'élite coloniale du Guatemala se déroulait dans ce contexte :

*Ha extinguido [Altamirano y Velasco] pecados públicos y vicios, que estaban yntroducidos en estas provincias, y en particular el de la embriaguez destes yndios; cossa que hera en muy grave offenza de dios nuestro señor y en menoscavo de la salud, y vida de estos micerables, con que hoy se hallan estas provincias consoladas [...]*⁵⁰⁶ [Le caractère gras est notre] (AGI, GUATEMALA, No. 178, 31 octobre 1654, f. sans numérotation).

Cela met en lumière la façon dont les rédacteurs du rapport considèrent la transformation des pratiques culturelles des Autochtones comme un problème auquel il fallait faire face. Ces derniers, en tant que sujets de la monarchie, devaient être encadrés dans un comportement issu de la morale chrétienne, mais, bien entendu, imbriqués dans la logique administrative coloniale. En ce sens, cet encadrement donna les paramètres moraux pour définir la reproduction sociale, ce qui, selon l'explication des Franciscains dans leur rapport, donnait aux institutions séculières un rôle au-delà de la seule administration des ressources dans les territoires d'outre-mer. Ainsi, le lien entre l'ivresse et le *menoscavo de la salud* souligné dans le rapport des Franciscains est un signe clair du contrôle de la corporéité des Autochtones afin qu'ils fonctionnent adéquatement au sein du système colonial.

Cela se doubla une lecture religieuse, puisque les Espagnols associèrent la consommation d'alcool des peuples autochtones dans le cadre des rituels religieux. Ainsi, partant d'un point de vue doctrinal, les religieux, en termes généraux,

⁵⁰⁶ Traduction libre : « Il a éliminé [Altamirano y Velasco] des péchés publics et des vices, qui étaient dans ces provinces, et en particulier celui de l'ivresse de ces Indiens; [ce comportement] était une offense extrêmement grave envers Dieu notre Seigneur et au détriment de la santé, et de la vie de ces malheureux, ce grâce à quoi on trouve actuellement ces provinces consolées [...] ».

considérait que l'idolâtrie des peuples américains s'exprimait aussi à travers la consommation de ces boissons dont la conséquence était des conditions d'ivresse qui provoquent des comportements irrationnels. En Nouvelle-Espagne, par exemple, Hernando Ruiz de Alarcón fut l'un des principaux instigateurs de la lutte contre l'idolâtrie au début du XVII^e siècle, faisant un lien direct entre l'intoxication provoquée par les boissons alcoolisées et les cultes religieux des « Indiens » (Varella, 2016, p. 134)⁵⁰⁷. Pour obtenir la transformation spirituelle, les Autochtones devaient connaître les maux que cela impliquait et les croyances que la doctrine chrétienne leur a données pour y remédier⁵⁰⁸. Les Frères mineurs insistèrent sur le fait que le travail du pouvoir temporel était essentiel pour éliminer ces pratiques parmi les peuples autochtones. Les Franciscains partageaient avec d'autres membres des pouvoirs spirituel et temporel les difficultés d'établir un contrôle beaucoup plus strict, sur le plan moral, des peuples autochtones, si ces pratiques se poursuivaient entre ces derniers⁵⁰⁹.

De cette façon, les Frères mineurs générèrent, à partir de leur œuvre missionnaire une posture dans laquelle l'insertion des « Indiens » allait au-delà de l'instruction centrée exclusivement sur la transmission de la « vraie religion ». La transformation comprit aussi une nouvelle façon d'intégrer les Autochtones dans un cadre institutionnel qui développait une logique socio-politique issue des institutions coloniales, séculières

⁵⁰⁷ José de Acosta rédigea un traité des répercussions de l'ivresse chez les « Indiens » nommé *De procuranda indorum salute*. Pour lui, l'ivresse était un obstacle pour pratiquer la « vraie religion », car les boissons alcoolisées faisaient partie de la tradition religieuse des « Indiens » et il fallait les extirper afin qu'ils arrivent à la transformation spirituelle. Ruiz de Alarcón, en utilisant comme référence l'ouvrage d'Acosta, avait la même conception à cet égard (Varella, p. 139).

⁵⁰⁸ Le Concile de Trente établissait une relation directe entre cette transformation et la mise en place des sacrements. Ainsi, les Autochtones devaient croiser ce parcours spirituel en renonçant à ces pratiques « idolâtres ». Cette posture fut renforcée par le Concile provincial mexicain (1585), qui avait juridiction sur le Royaume du Guatemala (Rosero Soberón, 2006, p. 168).

⁵⁰⁹ Francisco Vázquez ne faisait aucune référence à ce problème chez les « Indiens » dans son ouvrage. Alonso Ponce, pour sa part, fit quelques références aux boissons alcoolisées dans le Royaume du Guatemala, en décrivant les liqueurs et la manière dont les Autochtones les extrayaient, mais sans décrire comment ils les utilisaient dans des rituels religieux, même s'il dit que les « Indiens » les utilisaient amplement de manière médicinale (Ponce, 1872 [1586], p. 264, 323, 345-348 et 399).

aussi bien que religieuses. En ce sens, la tâche missionnaire ne se limitait pas à un ouvrage exclusivement spirituel, car le système colonial avait besoin d'une main-d'œuvre pour soutenir la reproduction de ses institutions, lesquelles répondaient aux intérêts de la couronne et de la bureaucratie coloniale⁵¹⁰. En ce sens, lorsque les Franciscains agissaient sur la base des conditions socio-économiques du système, leur relation avec le pouvoir temporel était renforcée. Ainsi, la structure économique devint une inquiétude chez les Franciscains sur le plan matériel aussi bien que spirituel.

6.2 Le monde matériel et l'évangélisation : le regard des missionnaires franciscains sur l'économie du système colonial

Parmi les piliers de la mise en œuvre de l'évangélisation se trouvait le soutien matériel du système colonial. En ce sens, les missionnaires pouvaient entreprendre leur travail spirituel en ayant aussi pour but la transformation sociale des peuples autochtones. De cette façon, d'un point de vue missionnaire, le cheminement des Autochtones provenait d'un changement socioanthropologique dans lequel le message évangélique faisait partie d'une réarticulation matérielle et symbolique que le système colonial dans son ensemble s'engageait à façonner. Ce cadre institutionnel permettrait la reproduction sociale espagnole dans le Nouveau Monde. D'un point de vue économique, il y avait trois composantes par lesquelles ce processus s'articulait.

La première était basée sur le système de tributs, soutien du cadre institutionnel colonial, qui se fondait sur la capacité de contrôler la main-d'œuvre autochtone. La deuxième était la manière dont les missionnaires essayaient d'articuler les peuples

⁵¹⁰ Il faut prendre en considération que la relation entre la couronne et la bureaucratie coloniale fut toujours conflictuelle. Le contrôle de la main-d'œuvre autochtone fut l'un des champs de lutte entre eux.

autochtones à la logique sociale en fondant des doctrines. Il faut souligner le rôle clé de l'économie esclavagiste, qui complétait les systèmes d'exploitation imposés aux Autochtones. Les ordres religieux, notamment les Dominicains⁵¹¹ et les Jésuites⁵¹², se servirent du travail esclave. Dans le Royaume du Guatemala, les Dominicains se lièrent complètement à l'économie esclavagiste, en raison de la mise en œuvre de leurs fermes. De plus, ils firent appel aux esclaves pour éviter la réduction en esclavage des Autochtones⁵¹³. Rappelons que les doctrines visaient un double objectif : regrouper les Autochtones pour les insérer dans la logique fiscale et, en même temps, générer une capacité de contrôle qui permettrait aux évangélistes d'avoir accès au soutien matériel du système colonial en faisant appel au Patronage royal. La troisième était une autre forme d'extraction de la richesse générée par le travail autochtone et liée aux activités de nature religieuse, par exemple, l'utilisation de la main-d'œuvre autochtone au moment de bâtir des couvents ou des chapelles.

Le cadre dans lequel ces trois composantes économiques évoluaient était assez imbriqué, car la hiérarchie ecclésiastique et les ordres religieux cherchaient des mécanismes pour soutenir économiquement leur œuvre d'évangélisation et l'administration des âmes sous le manteau colonial. L'Église, qui avait le pouvoir de définir les cadres de régulation de la doctrine chrétienne et des sacrements, joua un rôle central dans l'architecture institutionnelle coloniale. De même, l'Église, en tant que système corporatif, était très complexe sur le plan institutionnel. Elle ne peut pas être

⁵¹¹ Pour mieux comprendre l'utilisation de la main-d'œuvre esclave chez les Dominicains, dans l'Audience du Guatemala, nous recommandons Belaubre, 2001, p. 52-54.

⁵¹² Les Jésuites essayèrent d'agglutiner des esclaves noirs pour les enseigner la doctrine. Au Pérou, ils commencèrent à mettre en œuvre cette stratégie presque immédiatement après leur arrivée. Afin de maintenir leurs missions, les Jésuites traitèrent de justifier le recours à des esclaves noirs dans leurs fermes pour maintenir leurs missions. Ils possédèrent, selon Tardieu, presque 20000 esclaves au moment de leur expulsion des territoires espagnols d'outre-mer, en 1767 (Tardieu, 2015, p. 20).

⁵¹³ Nous n'avons pas trouvé de recherches concernant la dynamique évangélistique des Franciscains auprès des esclaves dans le Royaume du Guatemala. Pour voir l'expérience des Frères mineurs autour de la population esclave noire, sans faire une analyse économique de l'interaction entre les religieux et les noirs, nous recommandons Azopardo, 1991, p. 593-619.

considérée comme un monolithe, mais plutôt comme une série d'« agences », comme l'a suggéré Arnold Bauer (1995, p. 19), qui devint une partie du tissu colonial, lui ajoutant le pouvoir symbolique reçu de Rome. Dans cette logique institutionnelle, la tâche évangélisatrice était loin d'être la seule fonction de l'Église et de ses diverses « agences ». Ce faisant, au moment d'analyser la conception des Franciscains en ce qui concerne l'économie coloniale, il est nécessaire de tenir compte des éléments décrits précédemment.

La pauvreté évangélique était le cœur de la règle des Frères mineurs. Cependant, selon les conditions sociales dans lesquelles ces derniers étaient immergés, ils pouvaient utiliser « l'intellect » pour soutenir leur tâche évangélisatrice (AAV, ORDINI RELIGIOSI FRANCESCANI, LIBRO 4, ca. années 1570, f. 191), ce qui ouvrit la possibilité de prendre en compte la dynamique institutionnelle dans laquelle ils fonctionnaient afin de faire l'interprétation de la règle. Cette dernière indiquait clairement que la mendicité en était le cœur, tel que stipulé dans le chapitre cinq. Les Franciscains pouvaient recevoir une rétribution, excepté de l'argent, pour « ce qui est nécessaire au corps ». De plus, dans le chapitre six de la règle, il est noté qu'en tant que pèlerins et étrangers, en faisant référence à leur condition itinérante, les Frères mineurs pouvaient utiliser les aumônes afin de survivre (Dalarun, 2010, p. 264-266). Après la remise des dons en masse en faveur de l'ordre, la logique de leur subsistance connut des changements considérables autour de l'utilisation des biens, mais non à l'égard de la conception de la propriété des biens, cette dernière étant interdite pour les membres de l'ordre. Tel qu'analysé dans le premier chapitre, cette question fut l'objet de grands conflits au sein de l'ordre des Frères mineurs.

En Amérique, les Franciscains reçurent des dons afin qu'ils puissent bâtir leurs couvents. Compte tenu des données dont nous disposons, nous pouvons supposer que ces derniers furent construits par le travail indigène. En outre, comme nous l'avons

expliqué dans le chapitre précédent, ils reçurent de l'*Hacienda real* le revenu nécessaire pour couvrir les dépenses du culte religieux, stipulant qu'ils ne pouvaient pas utiliser les peuples autochtones pour toute autre tâche. En plus, ils devaient accepter les conditions que le Patronage royal établissait pour recevoir les prérogatives couvertes par celui-ci. Les autorités politiques soulignèrent régulièrement aux ordres mendiants ces conditions. Les religieux – réguliers particulièrement – furent prévenus qu'ils devaient accepter les conditions temporelles du Patronage royal afin de recevoir les bénéfices économiques. Cette affirmation se faisait en considérant que les religieux assumaient constamment une sorte d'autonomie des autorités séculières et ecclésiastiques. En 1603, le Conseil des Indes émit une *cédula real* en mettant en relief que les religieux devaient accepter la condition temporelle des prérogatives du Patronage royal afin d'accomplir leur tâche évangélisatrice (AGCA, A1 Leg. 2010, dossier 13872, 19 avril 1603, f. 45). En outre, ils recevaient des sommes pour des œuvres pieuses payées par les familles qui faisaient partie de l'élite coloniale. Ainsi, les Frères mineurs essayèrent de couvrir les allocations nécessaires pour le maintien du culte religieux en offrant en retour des biens spirituels aux peuples autochtones, aux Métis et à l'élite coloniale.

Dans le cas des œuvres pieuses, les élites les utilisaient comme « action terrestre » pour parvenir à la vie éternelle. En Amérique espagnole, les élites coloniales firent appel constamment aux *capellanías*, qui étaient une sorte d'aumôneries. Elles s'établirent au cours du bas Moyen-Âge. Les Espagnols donnaient dans leur testament une somme générée du revenu des propriétés et de l'administration des bovins, pour payer des messes en faveur de leur âme. Cette somme était remise à un clergé qui était chargé de payer les messes. Cela était une autre manière de recevoir un soutien matériel pour la subsistance des religieux. Par exemple, en 1679, le couvent de *San Francisco de Comayagua* au Honduras demanda, par l'intermédiaire de son mandataire, la somme de 500 *pesos* pour la *capellanía* de Miguel Sánchez, défunt ayant habité à Olancho. La

demande des Franciscains était due au délai de la réception de l'argent généré par cette *capellanía* en leur faveur⁵¹⁴ (AGCA, A1, Leg. 5823, dossier 49168, 1679, f. sans numérotation).

Les Franciscains cherchèrent alors à développer diverses stratégies pour entreprendre leur travail spirituel en Amérique, avec les allocations données par la couronne, les dons des élites et le travail des peuples autochtones comme principales ressources économiques. Cependant, les allocations de la couronne, sous l'égide du Patronage royal, étaient les plus importantes. C'est pour cela que les Franciscains défendirent par tous les moyens possibles ces allocations afin d'éviter les charges demandées par la couronne pour obtenir un poste.

En 1665, par exemple, le Frère mineur Francisco de Borja essaya de convaincre l'administration de l'Audience de ne pas leur charger la *mesada eclesiástica*. Cette dernière était une redevance demandée par la couronne quand un membre du clergé, séculier ou régulier, était nommé dans un poste. L'argument de Borja, pour exempter les Franciscains de la *mesada eclesiástica*, était que d'autres provinces de l'ordre aux « Indes » n'avaient pas besoin d'en payer. De plus, signalait Borja, les Frères mineurs ne pouvaient pas posséder des biens temporels, de sorte que les Frères mineurs de la province du Guatemala, comme ceux des autres provinces franciscaines, dépendaient des allocations données par la couronne, ajoutant ce que les *encomenderos* devaient livrer pour accomplir l'évangélisation des Autochtones (AGI, GUATEMALA, No. 178, 23 novembre 1665, f. sans numérotation). Ainsi, afin de recevoir les allocations

⁵¹⁴ Concernant l'origine et les fonctions matérielles et spirituelles des *capellanías* en Espagne et dans ses territoires en Amérique, nous recommandons Castro Pérez, Calvo Cruz y Granado Suárez, 2007, p. 335-347. Les *capellanías* furent utilisées aussi pour les dépenses de la formation de jeunes séminaristes. Quand il y eut des difficultés à trouver le financement pour avoir cette sorte de formation, les *capellanías* devinrent une ressource par excellence pour couvrir cette carence économique. Au Costa Rica, province marginale du Royaume du Guatemala, l'utilisation de *capellanías* pour financer la formation de séminaristes eut lieu régulièrement (Velázquez Bonilla, 2013-2014, p. 213).

de la couronne, les Frères mineurs devaient se centrer clairement sur leur tâche évangélisatrice auprès des Autochtones. Cet ouvrage religieux dépendait de l'obtention de ces ressources pour mener à bien l'administration des âmes ou pour l'organisation d'expéditions missionnaires. En ce sens, après l'établissement des doctrines pour initier l'évangélisation, les Franciscains demandèrent aussi l'allocation des *encomenderos* ou des héritiers de leurs *encomiendas* pour entreprendre la conversion des Autochtones⁵¹⁵.

Lorsqu'il y avait des limites à l'acquisition de ces ressources, le maintien de l'ordre franciscain en Amérique espagnole se voyait compromis. En 1575, les Frères mineurs firent valoir qu'ils avaient du mal à soutenir la nourriture et les vêtements des 16 résidents du couvent de *Santiago de los Caballeros*, ayant pour conséquence, selon eux, le ralentissement de l'évangélisation des peuples autochtones (AGCA, A1, Leg. 4575, T. III, 24 janvier 1575, f. 372). La couronne, avant d'émettre une *cédula real* donnant l'allocation aux Frères mineurs, demanda un rapport afin de corroborer qu'ils avaient des besoins à combler.

Cependant, à cette époque, les problèmes des Franciscains à Santiago de los Caballeros découlaient de la reconstruction du temple et du couvent à laquelle ils voulaient procéder dans la capitale du Royaume. Ainsi, à partir de la réponse de la couronne, ils essayèrent de justifier leur demande d'aide en fonction de cela⁵¹⁶ (AGCA, A1, Leg. 4575, T. III, 31 janvier 1575, f. 372 v). Cette reconstruction impliquait l'utilisation de la main-d'œuvre autochtone et, en même temps, nous pouvons spéculer, offrirait la

⁵¹⁵ Cette sorte de documentation est abondante dans les archives. Pour voir la manière dont ces demandes d'argent étaient faites par les Franciscains, voir AGI, GUATEMALA, No. 177, 1632, f. sans numérotation; AGI, GUATEMALA, No. 177, 19 janvier 1633, f. sans numérotation; AGCA, A3, Leg. 1074, dossier 19460, 7 janvier 1656, f. sans numérotation; AGCA, A3, Leg. 2811, dossier 40729, 15 novembre 1698, f. sans numérotation.

⁵¹⁶ C'était la même condition pour le couvent de la *Santísima Trinidad de Sonsonate*. Les Frères mineurs demandèrent la livraison de l'argent des dîmes pour terminer la construction du couvent (AGCA, A1 Leg. 4575, T. III, 31 janvier 1575, f. 373).

possibilité de poursuivre leur évangélisation, qui incluait la construction des bâtiments dont la valeur spirituelle était explicite. Il existe ici une espèce de contradiction des Franciscains concernant leur règle, car ils profitèrent directement du travail autochtone, même s'ils n'en pouvaient pas.

Cette remarque est importante. Les religieux trouvèrent diverses façons de profiter des Autochtones dans des tâches dans lesquelles ils ne pouvaient pas être impliqués, telles que la construction de nouveaux bâtiments, nuisant ainsi à la dynamique communautaire des peuples autochtones à l'intérieur du système colonial, menaçant de cette manière le contrôle de la main-d'œuvre dont ce système avait besoin pour fonctionner. Par conséquent, la couronne, après l'émission des Lois nouvelles, en 1542, essaya d'amener les religieux à s'engager dans leur tâche d'évangélisation et, en même temps, à ne pas nuire au profit tiré du travail autochtone. En 1562, une *cédula real* émise stipulait que les *Minores* recevraient de l'*Hacienda real* la subsistance nécessaire pour couvrir les frais de leur nourriture et de leurs vêtements, de sorte qu'ils n'avaient pas besoin de bénéficier des Autochtones autrement (AGCA, A1 Leg. 1512, T.I., 21 juin 1562, f. 305).

Cette *cédula real* fut émise après que la couronne eut reçu des informations suggérant que les Franciscains, les Dominicains et les Mercédaires recevaient des Autochtones des dons utilisés pour leur subsistance quotidienne (AGCA, A1, Leg. 1512, T. I, 21 juin 1562, f. 302). Toutefois, partant des donations, ils pouvaient profiter en même temps des Espagnols pour la subsistance et renforcer le lien matériel et spirituel avec eux. Ainsi, les Frères mineurs avaient la possibilité de maintenir la reproduction de leur vie conventuelle. La logique de cette donation était toujours de l'insérer, en interprétant la règle, à partir de la donation de biens. En plus, les familles espagnoles pouvaient aussi avoir l'opportunité d'être nommées dans des postes dans la province, en tant que laïques, ayant des privilèges comme des syndics de couvents. En 1684, par exemple, la

famille du capitaine Phelipe (sic) de Maiz y Lizariaga, reçut un brevet de syndic de l'ordre, durant la célébration du chapitre provincial, en lui permettant – y ajoutant sa famille – d'avoir un espace pour s'asseoir dans les chapelles des Franciscains pendant toutes les activités religieuses. En plus, les Franciscains, en disant qu'ils ne pouvaient jamais offrir une rétribution économique aux personnes, pouvaient leur fournir, en revanche, des « [...] *beneficios espirituales que por la grazia de Dios no[s] es concedido* [...] »⁵¹⁷ (AGCA, A1 Leg. 5823, dossier 49182, 16 octobre 1684, f. 1).

Nous pouvons observer que les ordres religieux étaient en train de transformer leur dynamique, en tant qu'ordres, afin de soutenir leur tâche évangélisatrice en Amérique. Par conséquent, sans nécessairement avoir la bénédiction des autorités séculières ou même ecclésiastiques, ils tentèrent de profiter de la condition de l'autorité spirituelle qu'ils exerçaient sur les Autochtones pour obtenir une sorte de profit matériel dans la reproduction de leur structure institutionnelle. En 1631, par exemple, les Franciscains qui administraient les doctrines d'El Viejo, au Nicaragua, recevaient des Autochtones du rocou⁵¹⁸. De plus, selon l'information collectée par les autorités séculières, les Frères mineurs demandaient aussi aux Autochtones des *reales*, de l'or ou de l'argent pour accomplir le sacrement de la confession (AGCA, A1 (5), Leg. 51, dossier 452, 4 avril 1631, f. sans numérotation). Le gouvernement voulait interdire aux *Minores* de faire cette sorte de demandes aux Autochtones. Il est clair que les Franciscains essayèrent de trouver une manière de profiter du travail autochtone afin de se procurer de nouvelles ressources, soit en argent ou en espèces.

⁵¹⁷ Traduction libre : « [...] bénéfiques spirituels qui furent concédés par la grâce de Dieu [...] ».

⁵¹⁸ Le rocou (l'*achiote*) est un pigment naturel extrait des semences de l'arbre du même nom. Les Autochtones l'utilisaient pour colorer des textiles ou comme colorant de boissons et d'aliments. Les Mayas, par exemple, l'utilisaient aussi dans des rituels religieux. Ils peignaient leurs corps pour faire quelques cérémonies religieuses en faisant une association entre l'*achiote* et le sang (Boremanse, 1998, p. 201-209).

En ce sens, l'usage de la main-d'œuvre autochtone devint essentiel pour accomplir l'établissement de l'espace symbolique et matériel, qui appartenait au pouvoir spirituel, au sein de la dynamique quotidienne des Autochtones. Ainsi, au moment d'organiser les visites pastorales des évêques ou des provinciaux de l'ordre, qui avaient pour but de vérifier la manière dont les doctrines étaient administrées, les Frères mineurs essayèrent de profiter de la main-d'œuvre autochtone. Le Conseil des Indes exprima son inquiétude au sujet de cette pratique vraiment répandue chez les religieux en général.

En 1619, par exemple, la couronne fut informée que la demande de sommes d'argent aux peuples autochtones devint une pratique commune parmi les ordres religieux et le clergé séculier afin d'organiser les réceptions des visiteurs du diocèse ou des provinciaux de chaque ordre qui administraient les doctrines. Ces sommes provenaient des comptes des communautés autochtones, ce qui limitait l'utilisation que les Autochtones devaient en faire pour payer les différents services religieux établis ainsi que pour pourvoir aux besoins communautaires. Pour cette raison, le Conseil des Indes interdit que les ordres religieux fassent ces recouvrements pour organiser de tels événements (AGCA, A1, Leg. 4576, 12 décembre 1619, f. 34). Cette volonté d'imposer un contrôle plus strict sur ce que les ordres religieux faisaient auprès des Autochtones dans le cadre de l'évangélisation n'était pas facile à concrétiser par les autorités séculières ou même épiscopales, puisque les ordres cherchaient à maintenir une autonomie relative face à ces deux pouvoirs.

Dans ce contexte où les autorités religieuses tentaient de « régler » la façon dont les ordres religieux organisaient les visites aux doctrines qu'ils administraient, les évêchés firent face à une sorte de « lutte » avec eux. Comme l'établit une *cédula real* du 22 juin 1624, face au problème constant entre les curés doctrinaires et les évêques, ces derniers pouvaient rendre visite aux peuplements administrés par les religieux comme des

« curés de paroisse », mais non en tant que doctrinaires des *pueblos de indios*. Les évêques pouvaient également intervenir dans la façon dont les religieux administraient les sacrements, les confréries et les aumônes, mais ils n'étaient jamais en mesure d'imposer des sanctions aux religieux pour des excès personnels auprès des Autochtones. Ce pouvoir avait été stipulé par le Concile de Trente en faveur des évêques, en signalant que l'administration des doctrines devait toujours être considérée comme leur prérogative, sur le plan doctrinal, puisque sur le plan temporel, le pouvoir de donner l'administration des âmes venait du Patronage royal (AGCA, A1 Leg. 2010, dossier 13872, 22 juin 1624, f. 46-47v).

Cela impliquait un autre problème, puisque les évêques demandaient des allocations aux membres du chapitre ecclésiastique, nommés par les évêques, pour organiser les visites pastorales. Ainsi, les organisateurs de visites pastorales exerçaient une sorte de pression sur les curés doctrinaires pour qu'ils fassent des dépenses onéreuses pour financer l'organisation de ces visites. La conséquence de cette pratique, encore en vigueur en 1639 (Ruz, 2002, p. 15-16), était que les Autochtones devaient, finalement, porter le fardeau matériel des visites, car ils devaient donner de leur temps pour les organiser, affectant ainsi la dynamique économique coloniale. Nous pouvons alors comprendre pourquoi la couronne voulait supprimer cette coutume dans les évêchés.

De même, les peuples autochtones étaient déjà dans une logique d'exploitation qui permettait au pouvoir spirituel de suivre la reproduction du culte religieux, provenant de l'extraction de la richesse que les *encomenderos* firent à partir du travail indigène. Lorsque les « Indiens » devaient donner les tributs aux *encomenderos*, la dîme en était extraite pour le maintien du culte religieux. À partir de 1595, cette dîme peut être livrée en argent ou en espèce (AGAC, A1, Leg. 4576, 13 février 1595, f. 37v.). Cependant, les problèmes avec les ordres religieux pourraient continuer selon les transformations que les institutions séculières pouvaient effectuer en ce qui concerne les allocations.

En ce sens, le coût du maintien des doctrines et des couvents pourrait devenir complexe s'il y avait des changements significatifs dans la façon dont les montants alloués à l'évangélisation étaient donnés. Il s'agissait d'un problème récurrent pour les Franciscains quant au postulat de leur vœu de pauvreté.

L'évêque du Guatemala, le Mercédaire Andrés de las Navas y Quevedo (1632-1702), qui servit dans cet évêché de 1683 jusqu'à sa mort, avertit le roi Charles II, en 1687, des difficultés qui pourraient survenir si l'allocation des synodes⁵¹⁹ n'était pas donnée aux Frères mineurs. Cela deviendrait, soulignait Navas y Quevedo, un problème considérable pour les Franciscains pour que ces derniers puissent couvrir les dépenses concernant le maintien des couvents et du culte religieux. Le rapport détaillé de l'épiscopat du Guatemala, rédigé par Navas y Quevedo, révèle la façon dont l'évêché fonctionnait jusqu'à ce moment-là, y compris aussi l'ouvrage évangéliste accompli par les ordres religieux.

En ce qui concerne les Franciscains, l'évêque affirme que les synodes n'étaient pas reçus par les *Minores* en raison d'une *cédula real* émise par le Conseil des Indes, de sorte que leur principale source de revenus ne provenait que des aumônes. En ce sens, leurs ressources étaient limitées, car ils devaient soutenir des doctrines et des couvents en faisant appel aux aumônes. La couronne leur donna l'allocation nécessaire pour organiser l'arrivée de nouveaux religieux dans le royaume du Guatemala, sans avoir une autre source de revenus pour leur subsistance (AHAG, Informes hechos al rey 1687-1769, 9 août 1687, f. 28-29). Il est intéressant de noter que Navas y Quevedo ne fit pas référence à la contribution que les *encomenderos* devaient apporter en appui aux doctrines, des sommes qui étaient encore en vigueur à ce moment-là.

⁵¹⁹ Cette allocation est nommée dans le document *sínodos por estipendio de doctrinas*.

Par ailleurs, Navas y Quevedo faisait une lecture religieuse de ce problème, parce que les difficultés des Franciscains pour se maintenir malgré des limites considérables en ce qui concerne leurs revenus, entraînaient, selon lui, une entrave à l'accomplissement de leur tâche évangélisatrice. De plus, cette condition affecterait les activités autour du culte religieux, rendant aussi difficile l'acquisition du minimum d'éléments nécessaires pour célébrer les baptêmes, les mariages, entre autres (AHAG, Informes hechos al rey 1687-1769, 9 août 1687, f. 30). Face à cela, les *Minores* étaient dans une situation vraiment préoccupante, comme le souligne Navas y Quevedo, puisque les Autochtones, même s'ils devaient payer pour les allocations des messes et d'autres activités liées au culte religieux, étaient réticents à donner des aumônes parce qu'ils ne comprenaient pas bien, selon l'évêque, que l'aumône et les allocations étaient deux dépenses différentes (AHAG, Informes hechos al rey 1687-1769, 9 août 1687, f. 30). Comme nous pouvons le voir, les ordres religieux avaient besoin de renforcer leur autorité auprès des Autochtones afin d'éviter que ces derniers puissent trouver une manière de remettre en question le soutien matériel qu'ils devaient donner au culte religieux. Ainsi, les réguliers devaient chercher des moyens pour se soutenir ou, à défaut, faire appel à d'autres moyens d'extraction de revenus pour le soutien de la tâche évangélisatrice.

Ainsi, quand il y avait des transformations dans la logique de l'exploitation des Autochtones, les religieux généraient diverses interprétations en ce qui concerne la base économique de la société coloniale, en prenant en considération la façon dont ces transformations pourraient les affecter directement pour mener à bien leur œuvre missionnaire. En outre, l'expansion vers des régions où il y avait des peuples qui maintenaient une autonomie relative vis-à-vis des institutions coloniales devint aussi un autre élément à considérer pour les religieux au moment de jeter un regard sur l'économie coloniale. Les Franciscains avaient adopté une position équivoque sur la façon dont les peuples autochtones étaient exploités au cœur du système colonial. En effet, leur attitude concernant le contrôle des autorités séculières auprès des

Autochtones, prit forme à partir des conséquences négatives que l'exploitation démesurée pourrait provoquer aux revenus provenant de la monarchie, puisque la tâche de mener les Autochtones au vivre en police serait en danger. Autrement dit, les réduire au bénéfice du système colonial serait plus limité.

Le Frère mineur Antonio Sayas, lorsqu'il était l'évêque du Nicaragua, dans la seconde moitié du XVI^e siècle, proposa que la couronne construise une relation avec les peuples autochtones sur la base d'une posture de « roi-sujet » qui en considérant les « Indiens » comme des hommes libres, les soulagerait du contrôle des Espagnols au-delà de ce qui était permis. Il insista sur cette idée quand il reçut la visite de l'*oidor* de l'Audience du Guatemala, Diego Garcia de Palacios (ca. 1545-1595), en 1578. Antonio Sayas affirma, comme résultat de cette visite, qu'il fallait mettre l'accent sur l'établissement d'une « justice » qui émanerait de la couronne, où les Autochtones feraient partie d'un cadre de relations dans lequel ils seraient dans la même condition juridique que les Espagnols, c'est-à-dire que les Autochtones ne seraient plus traités comme des « [...] *estraños* (sic) *de vuestra corona real [y] quedan puestos en policía y tan buen concierto en su regimiento y gobierno [...]* »⁵²⁰ (AGI, GUATEMALA, No. 162, 10 novembre 1578, f. 160).

Cette façon de voir la dynamique de la relation juridique n'était pas fortuite, car Sayas pensait que si une réduction complète des Autochtones n'était pas réalisée, les opportunités de maintenir l'organisation de l'économie coloniale basée sur le travail autochtone étaient considérablement réduites. C'est pour cela que, dans son rapport sur la province ecclésiastique du Nicaragua et du Costa Rica, il souligna au roi Philippe II, qu'il était nécessaire que les sujets de la couronne en Amérique administrent correctement les domaines que « [...] *dios ynpuso sobre los reales ombros de vuestra*

⁵²⁰ Traduction libre : « [...] étrangers de votre couronne royale [et] ils continuent de demeurer de manière civilisée et dans très bons termes au sein du gouvernement de la couronne [...] ».

magestad [...] »⁵²¹ (AGI, GUATEMALA, No. 162, 12 novembre 1579, f. 161), de sorte que des excès ne se produiraient pas dans le Nouveau Monde et, de cette manière, ne perturberaient pas les revenus de l'*Hacienda real*.

Il s'agissait d'une « recommandation » assez particulière de l'évêque Sayas au roi, car étant l'évêque d'une province ecclésiastique marginale comme celle du Nicaragua et du Costa Rica, il se rendit compte des problèmes que les excès commis par les sujets de la couronne contre les Autochtones pouvaient susciter dans l'administration des âmes, notamment pour la mise en œuvre du système d'*encomiendas* dans les deux provinces. Cependant, bien qu'il ait affirmé la nécessité de créer une relation juridique différente pour les peuples autochtones, il continua à considérer ces derniers avec mépris pour leur « [...] *misérrima naturaleza* [...] »⁵²²(AGI, GUATEMALA, No. 162, 12 novembre 1579, f. 161), faisant allusion à une « pauvreté matérielle » qui affectait, en fin de compte, l'ouvrage des religieux de l'évêché, puisqu'il était difficile d'obtenir des revenus suffisants de leur part pour soutenir la tâche de l'évangélisation.

Dans ces circonstances, les Dominicains se sont également dits préoccupés par ce qui se passait autour de la mise en œuvre du système économique colonial et de l'exploitation que cela impliquait à l'égard des peuples autochtones. En janvier 1601, par exemple, venant de la tradition entretenue par Bartolomé de Las Casas sur la façon d'intégrer les Autochtones dans le processus civilisationnel, 13 Dominicains résidant à cette époque à Madrid, remirent au roi Philippe III une lettre demandant l'élimination du système de *repartimiento*. Leur demande fut présentée sur la base du rapport qui leur fut remis, probablement au cours de l'année 1600, par l'évêque du Guatemala, le

⁵²¹ Traduction libre : « [...] dieu imposa sur les royales épaules de Votre majesté [...] ».

⁵²² Traduction libre: « [...] misérable nature [...] ».

Dominicain Juan Ramírez, concernant les abus subis par les Autochtones avec le *repartimiento*.

Il est intéressant de noter que leur remise en question était axée sur le système de *repartimiento* et non sur celui de l'*encomienda*, ce dernier étant, bien entendu, une ressource essentielle chez les ordres religieux pour la subsistance matérielle de l'évangélisation, puisque les *encomenderos* étaient tenus de donner une partie du soutien matériel pour cette tâche. Les Frères prêcheurs présentèrent neuf points soulignant les méfaits de ce système du *repartimiento*, qui peuvent être synthétisés en trois composantes essentielles : juridique, économique et religieuse. En ce qui concerne la première, les Frères prêcheurs soulignaient la nature « illégale » du *repartimiento*, puisqu'il contredisait les dispositions des Lois nouvelles (AAV, NUNZIATURA DIVERSE, Vol. 264, janvier 1601, f. 37). Ainsi, en utilisant illégalement la main-d'œuvre autochtone, toute forme d'extraction de la richesse devait être interdite par la couronne.

Concernant le deuxième point, l'argument des Dominicains était à la fois économique et moral. Les peuples autochtones recevaient un salaire pour les travaux effectués selon la modalité du *repartimiento*, mais sans être en mesure d'en avoir suffisamment pour pourvoir à leur subsistance. En outre, étant donné qu'ils travaillaient dans des conditions de quasi-esclavage, l'exploitation était tout à fait claire. Sur la base d'un concept de droit naturel, les Frères prêcheurs suggérèrent que si les Autochtones étaient considérés comme des « hommes libres », ils devraient avoir la possibilité de générer une source économique qui leur permettrait de subvenir à leurs besoins (AAV, NUNZIATURA DIVERSE, Vol. 264, janvier 1601, f. 38). Sous ce paramètre, les Dominicains cherchaient à établir l'autonomie des peuples autochtones dans leur reproduction sociale dans les *pueblos de indios*, ce qui profitait, en même temps, à la

couronne, car cette dernière pouvait maintenir des tributaires pour soutenir l'*Hacienda real*.

En ce qui concerne la troisième composante, sur le plan théologique, les Dominicains mirent en relief la contradiction entre le message évangélique et la forme asservissante du système du *repartimiento*. Malgré la transformation religieuse que les peuples autochtones expérimentaient, les Espagnols les traitaient comme une main-d'œuvre à exploiter qui fonctionnait, selon les Frères prêcheurs, dans une logique qui attaquait l'esprit du « [...] *derecho Natural eclesiástico, y civil* [...] »⁵²³ (AAV, NUNZIATURA DIVERSE, Vol. 264, janvier 1601, f. 40). En ce sens, les *repartimientos* devinrent, pour les Dominicains, un affront à l'Évangile. En outre, l'organisation hebdomadaire des *repartimientos* avait pour conséquence que la présence des peuples autochtones dans les activités religieuses fût limitée (AAV, NUNZIATURA DIVERSE, Vol. 264, janvier 1601, f. 51). Comme nous pouvons l'observer, les Dominicains, malgré les avantages qu'ils obtinrent du travail autochtone et en particulier des esclaves dans leurs fermes, s'opposèrent à un système qui engendrait des problèmes pour leur œuvre évangélisatrice. Ils s'opposèrent aussi aux *obrajes* dans lesquelles les Autochtones fabriquaient principalement des produits textiles ou extrayaient des produits de base dans des fermes⁵²⁴. En 1636, les membres du couvent dominicain de *Santiago de los Caballeros* dénonçaient les conditions de travail auxquelles les « Indiens » étaient soumis, suivant la modalité des *obrajes* (AGI, GUATEMALA, No. 177, 23 juillet 1636, f. sans numérotation). Cependant, ils n'avaient pas la possibilité d'obtenir un avantage économique direct comme celui généré sur leurs fermes ou par l'administration des doctrines.

⁵²³ Traduction libre : « [...] le droit naturel ecclésiastique, et civil [...] ».

⁵²⁴ Les *obrajes* étaient de petites usines situées dans des villes ou des villages. Les propriétaires des *obrajes* n'avaient pas ceux-ci comme leur seule source de revenus. Les « Indiens » étaient la main-d'œuvre principale de ces usines.

Pour leur part, les Franciscains avaient une attitude différente à cet égard, car leur difficulté résidait dans la « santé économique » du système d'*encomiendas* pour avoir accès aux ressources suffisantes pour permettre le soutien matériel des doctrines qu'ils administraient ainsi que les couvents qu'ils avaient fondés. Cependant, de manière simultanée, ils étaient conscients que les excès du système économique pouvaient désarticuler leur travail évangéliste. Les Franciscains s'opposèrent, par exemple, à la logique de l'exploitation, considérant que cette dernière rendait difficile l'administration des âmes des Autochtones et que ces derniers pouvaient continuer à *vivir en policía*. En 1638, dans un contexte où les *obrajes* se répandirent partout dans l'Amérique espagnole, les Franciscains observèrent avec un certain soupçon cette petite industrie. Les *obrajes* furent liés, dans le Royaume du Guatemala, à l'extraction de l'indigo dans l'actuel territoire du Salvador⁵²⁵. Le Frère mineur Pablo Camargo, le provincial du *Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala* signalait que l'exploitation suscitée dans les *obrajes* affectait l'ensemble des institutions de la couronne, en raison de l'usage démesuré de la main-d'œuvre autochtone. Il affirma que les Franciscains s'opposèrent à l'envoi des Autochtones à travailler dans les *obrajes*, en provoquant, selon Camargo, une certaine aversion des *encomenderos* et même des membres de l'Audience pour s'opposer à ce type d'exploitation auprès des peuples autochtones (AGI, GUATEMALA, No. 177, 4 septembre, 1638, f. sans numérotation).

Toutefois, face à cette logique d'exploitation contre les Autochtones, les Frères mineurs présentaient en même temps une autre attitude, en considérant leur dépendance, sur le plan financier, face aux revenus du système colonial. En effet, les mineurs avaient toujours un souci concret d'établir les liens nécessaires avec la logique

⁵²⁵ Concernant la mise en œuvre des *obrajes* dans le Royaume du Guatemala, nous recommandons Herrera Alfaro y Rojas Rodríguez, 1997/1998, p. 41-55; Erquicia Cruz, 2013, p. 375-384. Pour mieux comprendre la logique de l'extraction de l'indigo comme faisant partie de l'économie coloniale à partir de la relation centre-périphérie développée par la couronne au sein de la logique des cycles économiques du système colonial, voir l'excellent livre de Fernández Molina, 2003.

économique du système colonial. Ainsi, l'évangélisation entreprise par les Franciscains aurait, selon leur dynamique en tant que membres d'un ordre mendiant, un soutien matériel régulier et permanent, issu des revenus établis sur la base du Patronage royal. Cette relation étroite avec le pouvoir temporel leur permit, en même temps, d'entreprendre la sédentarisation des Autochtones, en évitant leur dispersion. C'est pourquoi les mineurs se penchèrent sur l'identification des activités économiques plus ou moins stables, en considérant les fluctuations qui se produisaient constamment au sein de l'économie coloniale, non seulement pour s'assurer des ressources qu'ils recevaient, mais aussi pour mieux contrôler la population qui ferait l'objet de l'œuvre missionnaire.

De même, lorsque l'extraction de la richesse, par un usage excessif du travail autochtone, causait un déséquilibre affectant les coffres de l'*Hacienda real*, les Franciscains demandaient à la couronne de contrôler ou d'interdire certaines pratiques d'exploitation auprès des Autochtones. Cette aversion pour certaines formes d'extraction démesurée de la richesse n'était pas une attitude constante chez les Frères mineurs, mais quand elles les touchaient directement, certains d'entre eux élevaient la voix.

En 1618, par exemple, le Franciscain Alonso de la Calle, alors gardien de la province de *San Jorge de Nicaragua y Costa Rica*, demanda l'élimination des *corregimientos*, affirmant que ces derniers nuisaient aux peuples autochtones. Selon de la Calle, les *corregidores*, ne recevant pas de salaire de l'*Hacienda real*, cherchaient à extraire leur soutien matériel à partir de charges excessives auprès des Autochtones (AGI, GUATEMALA, No 175, 18 juin, 1618, f. sans numérotation). De cette façon, cela affectait non seulement la collecte de tributs pour la couronne, mais rendait aussi difficile le déroulement de la tâche évangélisatrice en raison du fardeau excessif que les peuples autochtones devaient supporter, en les empêchant d'assister au culte

religieux. L'exhortation faite par de la Calle ne fut pas entendue par la couronne. Cependant, en considérant le contexte, nous observons que les Frères mineurs se montraient vigilants concernant la dynamique économique afin de voir si certaines pratiques d'exploitation auprès des Autochtones pourraient les toucher directement.

Quand un contexte économique leur était favorable, les Franciscains avaient une attitude assez différente. Dans le rapport des visites aux doctrines rédigées par l'Augustinien Juan Zapata y Sandoval (1545-1630)⁵²⁶, évêque du Guatemala, en 1623, ce dernier exprima avec joie la dynamique évangélisatrice des Franciscains dans leurs doctrines situées dans la région de Suchitepéquez. Cette région était riche en extraction du cacao qui, selon Zapata y Sandoval, bénéficiait à l'administration des doctrines en raison de la bonne position économique des dirigeants autochtones, leur permettant de maintenir leur autorité à côté de celle des curés doctrinaires franciscains. En outre, selon l'évêque, les Frères mineurs avaient l'avantage de parler les langues autochtones, leur offrant, de plus, la possibilité d'avoir une relation plus étroite avec les dirigeants des communautés autochtones (AGI, GUATEMALA, No 156, 31 mai 1623, f. sans numérotation).

Dans ces circonstances, les Frères mineurs ainsi que les autres ordres religieux impliqués dans l'évangélisation pouvaient commencer à jouer un rôle économique plus important, car leur statut de médiateurs leur ferait dépasser les limites imposées par le Patronage royal. En d'autres termes, leurs ressources symboliques pourraient être utilisées autrement. Ce rôle prit une telle ampleur que le Conseil des Indes lui-même essaya de le restreindre dans une certaine mesure, puisque si les religieux assumaient

⁵²⁶ Il fut l'évêque du Guatemala entre 1621 et 1630. Il fut un acteur prépondérant de la pensée scholastique, développée à Salamanque et à Coimbra, qui arriva en Amérique espagnole. D'origine *criollo*, il publia un livre, en 1610, intitulé *De iustitia distributiva* dans lequel il proposa, entre autres, que le pouvoir émanait d'une relation étroite entre le « peuple » et les « gouvernants » soutenue par un cadre légal qui permettait la reproduction d'une communauté politique. Pour approfondir la pensée politico-théologique de Zapata y Sandoval, voir Quijano Velasco, 2017, p. 209-261.

des fonctions stipulées telles que celles des fonctionnaires séculiers de la couronne, cela leur donnait une position de pouvoir encore plus grande et, en outre, la possibilité d'avoir une connaissance de première main des ressources dont disposaient les peuples autochtones.

Il ne fut pas facile pour la couronne de faire face à ce phénomène, qui était répandu dans l'Audience du Guatemala. Même au milieu du XVII^e siècle, cela était plus qu'évident, entraînant l'émission d'une *cédula real*, en 1649, stipulant que les religieux ne pouvaient pas assumer les fonctions des autorités séculières. Pour cette raison, les ministres provinciaux de chaque ordre religieux furent exhortés à ne pas intervenir dans les champs de compétence du pouvoir temporel en ce qui concerne les recouvrements ou d'autres affaires administratives (AGCA, A1, Leg. 1517, 22 septembre 1649, f. 193).

En plus de ce type d'actions exécutées par les religieux, il y avait aussi collusion avec les *encomenderos* au moment de l'utilisation du travail autochtone. En effet, l'exploitation à laquelle les Autochtones furent soumis était fondée sur la permissivité de divers membres des autorités séculières et ecclésiastiques. En ce sens, nous pouvons noter que les manières de les exploiter pouvaient varier et même être simultanées. L'Audience du Guatemala tenta de remédier à cette situation, en 1631, après avoir été informée que les *encomenderos* et les religieux se servaient d'une façon disproportionnée de la main-d'œuvre autochtone faisant un profit au-delà de ce qui était permis. Les *encomenderos*, tel qu'indiqué par une *cédula real* de 1631, « [...] *les hazen [a los indígenas] tan malos tratamientos molestias y vejaciones en la cobranza de los tributos que dentro de poco tiempo no habra quien beneficie las minas que es donde*

*proçeden [...] »⁵²⁷ (AGCA, A1, Leg. 1516, 19 août 1631, f. 12). Ce problème était généralisé en Amérique espagnole. C'est pourquoi les *cédulas reales* furent émises régulièrement pour le « régler ». En 1677, par exemple, les *encomenderos* et les curés doctrinaires du Yucatán, dont des Franciscains, profitaient des Autochtones au-delà des limites autorisées. Cette année-là, une *cédula real* fut émise, qui stipulait que les *encomenderos* aussi bien que les curés doctrinaires devaient cesser d'infliger de mauvais traitements aux Autochtones. Ces abus, selon la *cédula real*, pourraient provoquer des soulèvements chez les Autochtones (AGCA, A1, Leg. 1521, 25 septembre 1677, f. 62).*

C'est ici que se trouve la part la plus équivoque du religieux dans la façon dont la main-d'œuvre autochtone fut utilisée. Toute porte qui pouvait s'ouvrir pour utiliser la population autochtone discrétionnairement, en tant que main-d'œuvre, fut activement empruntée par les membres du clergé, aussi bien séculier que régulier. C'est pour cela que la couronne s'efforça de trouver une solution à ce problème. La *cédula real* mentionnée ci-dessus interdisait également aux religieux d'utiliser les peuples autochtones pour porter les fardeaux d'un peuplement à un autre (AGCA, A1, Leg. 1516, 19 août 1631, f. 13), car l'Audience du Guatemala avait été informée de cette action menée par les religieux.

En octobre 1631, une autre *cédula real* fut émise, se concentrant spécifiquement sur les membres des ordres religieux chargés de l'évangélisation des peuples autochtones. Cela avertissait les ministres provinciaux qu'ils devaient exhorter les membres de l'ordre à ne pas profiter des Autochtones parce que cela allait au-delà des normes établies, puisque, selon les conditions dans lesquelles fonctionnait le Patronage royal,

⁵²⁷ Traduction libre : « [...] leur font [aux Autochtones] de si mauvais traitements et des vexations au moment de faire la collecte de tributs que dans peu de temps il n'y aura personne qui travaille dans les mines d'où ils résident [...] ».

les prérogatives détenues par les religieux étaient déjà établies (AGCA, A1, Leg. 1516, 8 octobre 1631, f. 22-23).

Une autre *cédula real* fut émise, en 1636, exhortant les ministres provinciaux des ordres religieux chargés de l'évangélisation à cesser d'utiliser les Autochtones pour des travaux qui n'étaient pas considérés comme ceux que ces derniers devaient faire (AGCA, A1, Leg. 1516, 1^{er} février 1636, f. 97). Le problème persistait à la fin du XVII^e siècle. C'est pourquoi le Conseil des Indes émit une *orden real* stipulant que les clergés, séculier et régulier, étaient exhortés à n'utiliser à leur profit aucun type de contrôle sur les Autochtones. L'*orden real* signale que les religieux ne pouvaient pas interner les « Indiens » dans des prisons pour avoir commis une quelconque infraction, suggérant que le clergé imposait certaines peines aux Autochtones sans en avoir l'autorisation, car cela était une compétence du pouvoir temporel (AGCA, A1, Leg. 2450, dossier 18864, 1687, f. sans numérotation).

Cela provoqua des conflits entre les ordres mendiants, car chacun voulait trouver la manière d'en profiter afin de mieux s'établir dans le Royaume. En 1681, par exemple, les Augustiniens portèrent plainte de cette manière de profiter de la main-d'œuvre employée par les Franciscains et les Mercédaires. La plainte fut réalisée par l'Augustinien Manuel de San Miguel, affirmant que les deux ordres, chargés de l'évangélisation des Autochtones, faisaient que ces derniers furent liés aux *grangerías*. Les *grangerías* étaient les bénéfices obtenus dans les fermes, ces derniers appartenant aux ordres religieux, selon l'Augustinien San Miguel, à partir de la vente des produits issus du travail autochtone dont les acheteurs étaient les Autochtones eux-mêmes. Selon San Miguel, les « Indiens » étaient obligés, d'une certaine manière, d'acheter ces produits (AGI, GUATEMALA, No. 179, 7 septembre 1681, f. sans numérotation).

Il faut remarquer que les Augustiniens voulaient, à ce moment-là, s'insérer dans les provinces du Nicaragua et du Costa Rica, en provoquant la réaction négative des Franciscains. Les Frères mineurs, en 1683, défendirent leur tâche missionnaire, en envoyant un rapport rédigé par le provincial de *San Jorge de Nicaragua y Costa Rica*, Joseph Sustaisa y Artiaga. Selon lui, le travail missionnaire des Franciscains était plus qu'évident dans leur province et il accusait en même temps les Augustiniens d'être intéressés seulement de s'établir au Costa Rica. En raison de leur vœu de pauvreté, les Franciscains, affirmait Sustaisa y Artiaga, survivaient à peine, étant donné la difficulté de trouver un soutien matériel à cause de la pauvreté de la province (AGI, GUATEMALA, No. 179, 3 février 1683, f. sans numérotation). En 1678, les Franciscains au Costa Rica avaient déjà envoyé des lettres en s'opposant à l'arrivée des Augustiniens qui voulaient administrer la chapelle de Saint Nicolas de Tolentino, située à Cartago. Pendant toute cette année, les Frères Mineurs cherchèrent à éviter l'installation des Augustiniens sous prétexte qu'il n'était pas nécessaire, pour la reconstruction de cette chapelle, que cet ordre s'y établisse (Fernández Bonilla, 1907, T. VIII, p. 359-175)⁵²⁸.

Cependant, nous pourrions penser que les religieux s'adaptèrent, en même temps, aux circonstances et qu'ils adoptèrent une sorte de position quant à l'utilisation des Autochtones comme main-d'œuvre. En ce sens, la rareté de la population dans certaines régions conditionna également le recours à leur travail. Concernant la province du Costa Rica, il s'agissait d'un problème considérable à cause du déclin démographique qui se produisit à la suite de la conquête et à cause du lent processus du métissage qui eut lieu entre le XVI^e et le XVII^e siècle⁵²⁹.

⁵²⁸ Concernant la fondation de la confrérie de Saint Nicolas de Tolentino, au Costa Rica en 1641, dévotion augustiniennne, mais située dans un territoire contrôlé, d'un point de vue évangéliste, par les Franciscains, voir Jerez Brenes, 2016, p. 63-80.

⁵²⁹ Concernant le rythme du métissage au Costa Rica, au cours des XVI^e-XVII^e siècles, voir Bolaños Arquín y Quirós Vargas, 1988, p. 30-51.

Ainsi, face aux pressions vécues par les Autochtones, dans une province marginale comme le Costa Rica, cela entraîna un déséquilibre démographique qui réduisait les visées de la couronne de maintenir autant de tributs que possible. En outre, s'il y avait des populations qui n'avaient pas été réduites, la fragilité du contrôle était encore plus grande. En 1637, selon le gouverneur du Costa Rica, Gregorio de Sandoval, et le ministre provincial franciscain de *San Jorge de Nicaragua y Costa Rica*, Andrés Coronado, les *corregidores* du Costa Rica exploitaient démesurément la main-d'œuvre autochtone au-delà de ce qui était permis. Cela perturba le processus d'évangélisation mené par les Frères mineurs. Par conséquent, le Conseil des Indes émit une *cédula real*, en 1639, demandant à l'Audience du Guatemala d'avoir un plus grand contrôle sur ce que les *corregidores* effectuaient afin d'éviter précisément que l'évangélisation ne soit lésée (AGCA, A1, Leg. 1516, 14 septembre 1639, f. 167).

Il est important de mettre en relief un aspect de la *cédula real* citée précédemment. Sandoval, qui entra en fonction en 1636, commençait tout juste son travail en tant que gouverneur du Costa Rica et à cause de son objectif de réduire les peuples autochtones, il entra en conflit avec ceux qui utilisèrent déjà la main-d'œuvre autochtone de façon disproportionnée, faisant en sorte que la tâche évangélisatrice se vit affectée. Pour cette raison, l'appui du ministre provincial franciscain Andrés de Coronado⁵³⁰ était clé, car face aux mauvais traitements vécus par les « Indiens », aux yeux du gouverneur Sandoval, des tributs payés par les Autochtones pouvaient diminuer considérablement. En outre, le contrôle spirituel des Autochtones s'altérait aussi, en raison de l'absence de ces derniers dans des rituels religieux due au fardeau excessif du travail. Cela eut pour conséquence, comme indiqué dans la *cédula real*, que « [...] *los Indios como tan fáciles repiten sus ydolatrias; y que hay provincias enteras que, solo con enviarles*

⁵³⁰ Andrés Coronado était, de plus, le gardien du couvent de *Santiago Jinotepe*, selon l'information donnée dans le chapitre provincial de 1638 (AGCA, A1, Leg. 4055, 18 septembre 1638, f. 548).

*religiosos y saber que no habían de tener corregidor, se redujeran sin otro estruendo de armas [...] »*⁵³¹ (AGCA, A1, Leg. 1516, 14 septembre 1639, f. 167).

Ce processus impliquait que les Franciscains, lors de l'exécution des missions, étaient conscients de la nécessité de trouver un équilibre dans leur relation avec le pouvoir temporel. En effet, l'organisation des missions était entièrement liée à la possibilité de recevoir des allocations directement de la couronne. Ces dernières devaient être données à partir des revenus de l'*Hacienda real*, soient ceux de l'Audience du Guatemala ou ceux des *cabildos*. Dans ces conditions, la dynamique économique des gouvernorats devint une question de premier ordre pour les Frères mineurs en lien avec leurs revendications de maintenir l'obtention régulière d'allocations pour soutenir l'évangélisation en Amérique.

En 1652, par exemple, les Franciscains demandèrent au *cabildo* de León, Nicaragua, la *ración*⁵³² pour entreprendre la réduction des Autochtones de la province de *San Jorge de Nicaragua y Costa Rica*. Ces *raciones* furent données aux Franciscains partant du critère qu'ils résidaient dans un couvent qui avait une juridiction établie pour administrer les doctrines fondées. Au total, 16 Franciscains reçurent les *raciones* (AGCA, A1(5), Leg. 25, dossier 175, 22 mars 1652, f. sans numérotation). L'élément à relever ici, c'est qu'il manque la donation des *raciones* aux cinq autres couvents déjà fondés à cette époque dans la province de *San Jorge* où les Franciscains fondèrent 21

⁵³¹ Traduction libre : « [...] les « Indiens » reprennent facilement leurs idolâtries; et il y a des provinces entières que, juste en les envoyant des religieux et savoir qu'elles n'auraient aucun corregidor; ils [les Autochtones] se réduisent sans un autre bruit d'armes [...] ».

⁵³² La *ración* est une sorte d'allocation. Concernant l'administration de doctrines, la *ración* était une quantité de produits alimentaires extraits des biens de chaque *pueblo de indios* qui devaient être donnés aux curés doctrinaires (Velázquez Bonilla, 2005, p. 106).

⁵³² La *ración* est une sorte d'allocation. Concernant l'administration de doctrines, la *ración* était une quantité de produits alimentaires extraits des biens de chaque *pueblo de indios* qui devaient être donnés aux curés doctrinaires (Velázquez Bonilla, 2005, p. 106).

couvents dans cette province (voir la carte 4 du cinquième chapitre). Ces *raciones* étaient une partie fondamentale de l'économie des Franciscains, car, considérant que cette province avait des problèmes pour collecter des tributs, qui affectaient aussi les revenus du diocèse⁵³³, ils n'avaient pas de ressources substantielles pour survivre.

Au cours du processus d'interaction avec les Autochtones, les Franciscains mirent également l'accent sur l'identification des conditions matérielles dans lesquelles les premiers subsistaient. Ainsi, les Frères mineurs essayèrent de trouver un moyen d'insérer dans leur tâche d'évangélisation les espaces économiques qui pourraient être utilisés pour la collecte de tributs.

En 1608, par exemple, le Franciscain Alonso de la Calle, tout en accomplissant son travail missionnaire dans la zone frontalière entre le Costa Rica et le Panama, détailla la façon dont les peuples autochtones du peuplement de Cébaco, île située face aux côtes Pacifique du Panama, pouvaient devenir des tributaires de la couronne. Ils avaient une dynamique commerciale régulière avec la population du continent, notamment avec celle de la région de Golfo Dulce, vers le sud du Pacifique du Costa Rica, au moment de l'arrivée des Espagnols au début du XVI^e siècle. En tant que peuple qui avait une certaine autonomie des autorités coloniales encore à la fin du XVI^e siècle, les autorités espagnoles, particulièrement du gouvernorat du Costa Rica, voulaient les contrôler afin d'avoir des nouveaux tributaires (Ibarra Rojas, 2001a, p. 98-99). Pour cette raison, les autorités séculières encouragèrent les Franciscains de commencer l'évangélisation chez eux, action dont le Frère mineur Alonso de la Calle fut chargé. En effet, de la Calle affirmait d'avoir emmené le chef des Cébacos au village de San Bernardino de Quepo, où se trouvait le couvent franciscain, avec l'intention de proposer une façon de rendre des tributs et que ces autochtones reconnaissent l'autorité

⁵³³ Cela fut expliqué dans la note no. 391.

du roi. Il proposa que les Autochtones paient, en utilisant des graines de cacao comme moyen de paiement, quatre *pesos* de tribut pour chaque autochtone marié et deux *pesos* pour chaque célibataire (Fernández Bonilla, T. VIII, 1907, p. 49).

Ensuite, de la Calle continua sa tâche évangélisatrice en essayant de réduire les peuples autochtones pour les transformer en nouveaux vassaux et, par conséquent, en nouveaux tributaires de la couronne (Fernández Bonilla, T. VIII, 1907, p. 51-52). Il envoya constamment des rapports à Juan de Ocon y Trillo (1553-1615), qui servit comme gouverneur du Costa Rica entre 1605 et 1613.

Les Franciscains faisaient régulièrement de telles propositions pour trouver un moyen d'insérer dans leur description les conditions matérielles qui donnaient aux peuples autochtones leurs moyens de subsistance. Ainsi, le système colonial, à travers les yeux des Frères mineurs, pouvait connaître les possibilités économiques de cette région-là afin d'implanter le système tributaire de la couronne. Le Frère mineur Antonio de Ceballos, ministre provincial de *San Jorge de Nicaragua y Costa Rica*, dans son rapport remis au roi Philippe III, rédigé en 1610, donna précisément une description du paysage du Costa Rica, notamment de la région sud, en décrivant les produits qui pouvaient en être extraits.

En effet, après avoir décrit les pratiques « idolâtres » des Autochtones qui n'étaient pas encore évangélisés et qui habitaient au sud du Costa Rica, Ceballos détaille que leurs terres fournissaient des produits abondants tels que le cacao, la banane, le miel et la salsepareille. De plus, les Autochtones de cette région avaient une production de maïs. En outre, affirme Ceballos, il y avait des gisements d'or qui pouvaient être exploités, ainsi que des forêts dont on pouvait extraire le bois (AGI, GUATEMALA, no 175, 1610, f. 1-2). Ceballos souligna qu'on pourrait considérer la possibilité d'amener des

noirs, en qualité d'esclaves, pour l'extraction de ces produits qui pourraient être envoyés à Portobelo, au Panama.

Dans ces conditions, les possibilités économiques d'extraire de la richesse pour le système colonial, partant de ce que Ceballos explique dans son rapport, étaient considérées comme réelles. C'est pourquoi il exhorta le roi Philippe III à encourager le soutien de l'œuvre missionnaire des Franciscains. Comme il l'avait noté, les gouverneurs et les *encomenderos* ne vinrent pas dans cette région parce qu'ils étaient concentrés sur leurs *encomiendas* consacrées à la production de blé et à l'élevage de bovins (AGI, GUATEMALA, No 175, 1610, f. 3). Ceballos fit cette exhortation à la couronne en prenant en compte que les autorités du gouvernement ne faisaient que commencer à présenter un intérêt à mieux contrôler la région sud de la province du Costa Rica où habitaient certains peuples autochtones qui étaient encore hors du contrôle colonial. Ainsi, Ceballos favorisa un plus grand soutien de la couronne pour mener à bien les expéditions missionnaires des Frères mineurs qui serviraient, à la fois, comme un encouragement envers les autorités séculières de la province du Costa Rica et de l'Audience du Guatemala pour s'y impliquer directement.

Pour sa part, Fernando de Espino développa aussi un intérêt particulier pour la sorte d'activités économiques menées par les Xicaques. Pendant son travail missionnaire au cours des années 1660, il décrivit tout au long de ses voyages et avec certains détails, la manière dont les Xicaques extrayaient les produits qui, selon Espino, abondaient dans la région où ils habitaient : du maïs, de la banane, des poissons, des porcs et des sangliers (Espino, 1977 [1674], p. 34). Espino nota aussi que la chose la plus particulière dans Taguzgalpa était que la possibilité de procéder à l'exploitation agricole de la terre était compliquée, ce qui eut pour conséquence une limite à la sédentarisation des Xicaques. Pour cette raison, il était un peu étonné de l'existence de l'extraction du chocolat et du sel dans cette région-là. C'est pour cela qu'Espino

remercia Dieu pour ce qu'il avait vu, puisque « [...] *por sus secretos juizios, les da este sustento y vestido en aquellas grutas y montañas [...]* »⁵³⁴ (Espino, 1977 [1674], p. 35).

Bien qu'Espino ne fut pas explicite quant aux possibilités tributaires sur la base de sa description des activités d'extraction réalisées par les Xicaques, dans son récit, qui était adressé aux autorités de l'Audience du Guatemala, il offrit une description des conditions dans lesquelles ils vivaient et illustra, en fin de compte, les possibilités d'accomplir un certain contrôle sur les Autochtones. En ce sens, nous pouvons spéculer qu'Espino, en procédant à la réduction des Xicaques, avait comme objectif implicite de les christianiser, tout en identifiant aussi les bases matérielles à partir desquelles pourraient être fondées les missions et, par conséquent, les ressources tributaires à exploiter, compte tenu des conditions complexes pour la sédentarisation de ces peuples autochtones.

6.3 La « religion » des *indios*. Le regard franciscain sur les pratiques religieuses des Autochtones : l'« idolâtrie » à travers le prisme colonial

La dynamique des missionnaires dans le processus d'évangélisation dans lequel ils ont été immergés les a amenés à faire face au grand défi d'identifier ce que l'on pourrait appeler le « cadre spirituel » qui contenait les pratiques religieuses des peuples autochtones. La lecture des missionnaires ne se situait pas que sur le plan « spirituel », mais aussi sur le plan « ethnographique ». La façon dont ces derniers cherchaient à faire le lien entre le « mode de vie » des Autochtones et leurs pratiques religieuses est particulièrement remarquable dans les récits des Franciscains.

⁵³⁴ Traduction libre : « [...] par ses secrets jugements, il [dieu] subvient à leurs besoins et le vêtement dans ces grottes et forêts [...] ».

Au moment de décrire les Xicaques qui habitaient au Taguzgalpa, Francisco Vázquez donnait d'abord une description détaillée des conditions géographiques dans lesquelles ils vivaient. Il faisait alors une sorte de « cartographie linguistique », en essayant d'identifier les racines des langues qu'ils parlaient. Puis il donnait une brève description de la dynamique sociopolitique dans laquelle les Autochtones se développaient au sein de l'espace géographique dans lequel ils habitaient. Ensuite, il soulignait que les Xicaques et, en général, les peuples autochtones des Caraïbes centraméricaines, avaient développé une interaction régulière avec les Anglais et les Néerlandais, résultant des incursions des pirates vers le territoire appartenant au Royaume du Guatemala. Après la description de ce paysage historico-géographique, Vázquez résume en une phrase la « religiosité » des Autochtones : « *Estas razones y otras muchas son causa de permanecer estas gentes rebeldes en sus errores y apostasías [...]* »⁵³⁵ (Vázquez, 1944, T. IV, p. 81).

Le lien que Vázquez propose entre les conditions « naturelles » dans lesquelles vivaient les peuples autochtones et leur « religiosité » est éloquent et montre que les missionnaires n'établirent pas une séparation entre la religion et l'organisation sociale au moment de faire la « dissection » des pratiques religieuses chez les Autochtones. Les religieux soulignaient que le fait que les peuples autochtones vivaient encore dans une sorte d'« état naturel », compris comme le fait d'être demeurés à un « stade sauvage », les empêchait de comprendre les formes d'organisation sociale humaine qui, d'un point de vue chrétien, permettaient de connaître la « vraie religion » et d'accepter la monarchie comme le corps politique des institutions qui gouvernaient la vie des chrétiens. En ce sens, si les Autochtones se maintenaient hors de ce processus civilisationnel, ils auraient des difficultés à sortir de leurs « erreurs ».

⁵³⁵ Traduction libre : « Ces raisons et de nombreuses autres sont la cause de la permanence de ces peuples rebelles dans leurs erreurs et leurs apostasies [...] ».

À partir de cette manière de décrire les Autochtones, leur condition morale et physique ne pouvait que montrer qu'ils n'étaient pas encore arrivés à un stade civilisationnel comme celui des chrétiens. Ainsi, les religieux pouvaient renforcer leur rôle central pour amener l'évangile. La promotion des religieux servait aussi à mettre l'accent sur la condition « idolâtre » des Autochtones que les premiers devaient extirper, comme le faisait le custode du couvent franciscain de *Santa Elena de la Florida*, Francisco Alonso de Jesús : « [...] *todos los naturales de aquellos dos nuevos mundos* [de Nueva España y Perú son] *gente humilde, flaca, pobre, y desnuda, sin ningun genero de letras, si bien embueltos en muchos vicios, pecados, errores, supersticiones, y idolatrias* (sic) [...] »⁵³⁶.

Vázquez avait la même conception par rapport aux Autochtones du Royaume du Guatemala qui étaient encore en dehors de l'ordre chrétien de la vie en police. Selon lui, ils avaient des pratiques religieuses qui les empêchaient d'avoir un « regard différent », voire une compréhension des conditions dans lesquelles ils vivaient. Ainsi, ils seraient condamnés d'une certaine manière à chercher des réponses à partir de leur « état naturel sauvage » et, alors, à ne pas parvenir à une compréhension des choses selon un cadre social qui leur donnerait cette possibilité d'appréhender le monde matériel.

Ainsi, face à ces conditions de survie issues de leur « état naturel », la guerre entre eux minait la notion d'autorité et, par conséquent, érodait toute sorte d'organisation sociale. C'est ainsi que Vázquez explique les conséquences des guerres développées entre les peuples autochtones : « *Las cuales fenecidas* [las guerras] *quedan* [los indígenas] *sin superioridad, o la deponen de ella a su arbitrio, poniendo a otro en su lugar, o*

⁵³⁶ (Traduction libre : « [...] tous les naturels de ces deux nouveaux mondes [ceux de la Nouvelle-Espagne et du Pérou sont] des gens humbles, maigres, pauvres et nus, sans aucune instruction, bien qu'impliqués dans nombreux vices, péchés, erreurs, superstitions et idolâtries [...] » (ASPF, SOCG, VOL. 190, ca. deuxième moitié du XVII^e siècle, f. 78).

*quedándose sin cabeza [...] sin ley ni rey ni asiento*⁵³⁷, *sino que andan a manadas como fieras salvajes, aprendiendo de ellas crueldades y consultándolas en sus agogerías y supersticiones.* »⁵³⁸ [Le caractère gras est notre] (Vázquez, 1944, T. IV, p. 81).

Vázquez établit une association directe entre les conditions « sauvages » des peuples autochtones et leur incapacité à développer une conception de l'ordre social qui reconnaît une source d'autorité. En outre, faire appel à des pratiques de divination religieuse comme moyen de chercher des réponses aux conditions dans lesquelles ils vivaient situait les « Indiens », aux yeux de Vázquez, sur un plan extérieur à la condition sociale nécessaire pour connaître le message évangélique. Autrement dit, ces peuples autochtones qui étaient hors du contrôle colonial seraient alors considérés comme des êtres humains qui devaient quitter cette « condition naturelle » pour ne pas recourir à ces formes « idolâtres ». Notons que le discours de Vázquez était assez agressif au sujet des conditions spirituelles et morales dans lesquelles les peuples autochtones étaient encore gouvernés, malgré une relative autonomie face aux institutions coloniales. En ce sens, il fallait que les Autochtones, selon Vázquez, suivent la voie tracée et nécessaire pour connaître l'évangile. Or, les Franciscains insistaient notamment sur le baptême pour la mise en place de la tâche évangélistrice.

⁵³⁷ *Asiento* ici fait référence au lieu où est situé un peuplement ou un camp militaire (Velázquez Bonilla, 2005, p. 12). Par conséquent, *ni asiento* veut dire que ces Autochtones n'avaient pas un lieu permanent pour demeurer.

⁵³⁸ Traduction libre : « Lesquelles terminées [les guerres] ils restent [les Autochtones] sans aucune autorité, ou celle-ci est évincée à leur discrétion, nommant une autre à sa place, ou restant sans une tête [...] sans une loi ni roi ni sans lieu arrêté, mais ils parcourent en masse comme des bêtes sauvages, apprenant d'elles la cruauté et les consultant pour leurs *agogerías* [faire appel à la divination basée sur l'interprétation de phénomènes météorologiques ou à partir du comportement des animaux] et superstitions ». Vázquez signale aussi que cela ne pouvait qu'avoir pour conséquence que les âmes des Autochtones furent esclaves du démon et il fallait d'abord les réduire par la force des armes et après commencer à « [...] *anunciarles el evangelio y ley de gracia, que es tan conforme a razón* [...] » (Vázquez, 1944, T. IV, p. 81). Traduction libre : « [...] leur annoncer l'Évangile et la loi de grâce, [cette dernière] qui est en conformité avec la raison [...] ».

Les Frères mineurs pourraient alors commencer leur lutte contre l'« idolâtrie ». En ce sens, ils décrivent et ils décrièrent le comportement moral des peuples autochtones selon des paramètres chrétiens. Les rituels qu'ils pratiquaient étaient considérés par les Franciscains comme ceux des infidèles. Les descriptions des pratiques religieuses des Autochtones, rédigées par les Frères mineurs, restèrent très générales. Cependant, l'élément fondamental de ces descriptions fut la façon dont ces pratiques furent comprises dans la dynamique sociale dans laquelle elles fonctionnaient. Les Franciscains soulignèrent que la réduction était une étape fondamentale pour la suppression des pratiques « idolâtres », car elle donnait la possibilité d'un plus grand contrôle sur les peuples autochtones. En outre, elle permettait leur insertion dans la structure économique du système colonial. De cette façon, face à l'idolâtrie, les Frères mineurs étaient conscients qu'une conséquence possible dans cette transition de « l'idolâtrie » vers la compréhension du message de l'Évangile serait la résistance des Autochtones par le maintien de leurs pratiques « païennes ».

En ce sens, il est important d'attirer l'attention sur un aspect en particulier. Dans le processus d'évangélisation, tandis que les Franciscains développaient la tâche de la réduction, ils pensaient les Autochtones pourraient conserver, malgré tout, leurs croyances « païennes », en dépit du travail doctrinal réalisé. Le processus de la « transition spirituelle » dans lequel les peuples autochtones étaient plongés exaspérait, d'une certaine manière, les Frères mineurs. En effet, malgré l'insistance des Franciscains pour établir le baptême comme étape essentielle pour devenir chrétien, ces derniers se rendaient compte, en même temps, que ce rituel clé du christianisme ne générait pas une réponse nécessairement affirmée des « Indiens » vers une transformation spirituelle réelle.

Cela fut évident dès les premières années de la présence des Franciscains sur les terres centraméricaines. En 1551, par exemple, alors qu'aucune province franciscaine n'avait

encore été fondée en Amérique centrale, Francisco Bustamante, commissaire général des Franciscains au Guatemala, identifia un problème considérable dans le processus d'évangélisation entrepris par les Frères mineurs. Il constata que l'exploitation des peuples autochtones, œuvre autant des Espagnols que des élites autochtones elles-mêmes, était démesurée, comme Bustamante la détaillait dans son rapport (AGI, GUATEMALA, No 168, 22 mars, 1551, f. 2). En ce sens, Bustamante regrettait que l'intégration des peuples autochtones dans le système économique ne fût pas suffisamment bien organisée, provoquant de sérieuses difficultés à soutenir le travail d'évangélisation des missionnaires.

Le déséquilibre entre l'exploitation démesurée des Autochtones et l'administration inadéquate des âmes eut pour conséquence la limitation de la « transition spirituelle » des peuples autochtones, troublant leur compréhension du message évangélique. Par conséquent, en dépit de la réalisation du baptême de beaucoup d'Autochtones, comme l'affirmait Bustamante, l'exploitation qu'ils subissaient ébranla la prétention des missionnaires que les « Indiens » pourraient finalement parvenir à *vivir en policía*, condition considérée comme essentielle pour organiser le processus d'évangélisation. Cela provoqua, soulignait le Franciscain dans son rapport, que les Autochtones continuèrent à s'adonner à l'ivresse et à d'autres pratiques lascives qui les poussaient vers des pratiques « idolâtres ». En outre, signalait Bustamante, malgré les châtiments, physiques ou spirituels dont on infligeait les Autochtones pour empêcher que leurs âmes ne se dirigent directement en enfer, leur attitude était loin de changer (AGI, GUATEMALA, No 168, 22 mars, 1551, f. 3-4).

Ainsi, aux yeux de Bustamante, les pratiques « idolâtres » ne disparaîtraient pas, car les Autochtones n'avaient pas une compréhension complète de l'Évangile et de la doctrine chrétienne. Ils étaient aussi dans une logique d'exploitation démesurée qui violait même l'autorité spirituelle et temporelle. C'est pourquoi, en ce qui concerne la

mise en place de la conquête du Yucatán, qui avait cours au début des années 1550⁵³⁹, Bustamante demanda que le processus de réduction mît en relief une reconnaissance formelle en haut lieu de l'autorité spirituelle des Franciscains dans ces terres, ainsi que celle des autorités séculières, émanant de la couronne, afin d'empêcher que les Autochtones pensent qu'il existait une autre autorité, différente de celle des Espagnols (AGI, GUATEMALA, No 168, 22 mars 1551, f. 5). Il est pertinent de souligner ce dernier point, car les religieux cherchèrent à ce que les « Indiens » reconnaissent les sources d'autorité spirituelle et temporelle qui soutenaient la tâche évangélisatrice et la réduction des peuples autochtones. De cette façon, punir les Autochtones, d'après Bustamante, en vue d'éliminer leur « idolâtrie », serait complètement justifié.

Cependant, l'attitude concernant ce sujet pourrait également changer brusquement chez les religieux. En 1556, plusieurs religieux de différents ordres (Frères mineurs, Frères prêcheurs et Mercédaires déjà installés au Guatemala) craignaient que l'exploitation des indigènes ne les fasse fuir vers des terres montagneuses. Ces fuites, paradoxalement, eurent lieu parce que les populations avaient été déplacées par l'un des deux pouvoirs, temporel ou spirituel, vers des zones éloignées de leurs espaces de peuplement précédents (AGI, GUATEMALA, 1^{er} février 1556, f. sans numérotation). En ce sens, leur fuite dans les montagnes, en plus d'entraver leur évangélisation, les empêchait de s'intégrer dans la logique économique coloniale. De même, cela suscita une réponse beaucoup plus agressive des peuples autochtones à l'égard des prétentions des Espagnols de les forcer à renoncer aux cultes « idolâtres », provoquant ainsi l'inquiétude des religieux concernant la « condition sauvage » des peuples autochtones.

En effet, dans un rapport, remis en 1610, sur les conditions dans lesquelles se trouvait la province du Costa Rica, les Franciscains firent une affirmation similaire à celle de

⁵³⁹ À ce moment-là, la juridiction des diocèses ou des provinces des ordres étaient en cours de se définir. C'est pour cela que Bustamante fit mention de Yucatán.

Vázquez citée plus haut concernant le lien entre l'« esprit guerrier » des peuples autochtones et leurs « idolâtries ». En effet, dans ce rapport, les Franciscains soulignèrent que les Autochtones, qui n'étaient pas encore sous le contrôle des autorités coloniales, avaient des rivalités entre eux, ce qui eut pour conséquence le déclenchement de conflits pour le contrôle de diverses régions où ils habitaient. Pour atteindre leur objectif, rapportèrent les Franciscains, les Autochtones consacrèrent quelques jours à des sacrifices humains en offrande à une divinité. Dans leur rapport, les Frères mineurs, au lieu d'affirmer que les « Indiens » faisaient des sacrifices au nom d'une divinité en particulier, écrivirent que les Autochtones les réalisaient en faisant appel au démon, afin de vaincre leurs ennemis. De même, lorsqu'ils capturaient des membres d'un autre peuple ennemi, ils en choisissaient certains pour les sacrifier et vendaient tous les autres comme esclaves. Ainsi, cette pratique des sacrifices était vue par les Franciscains comme une « *Invención hallada [los sacrificios] por la industria diabólica para yrlos acabando con guerras civiles, antes q la ley del evangelio los desengañe, que la tienen, que la tienen ya muy a la puerta.* »⁵⁴⁰ (AGI, GUATEMALA, No. 175, 1610, f. sans numérotation).

En outre, les religieux exprimèrent leur insatisfaction face aux difficultés auxquelles ils furent confrontés au cours du processus d'évangélisation et c'est précisément dans ces circonstances qu'ils montrèrent une attitude hostile envers les peuples autochtones. En 1574, par exemple, le Franciscain Bernardino Pérez écrivit que la diversité des langues autochtones était un problème pour accomplir la conversion. Son attitude était loin de celle assumée par de nombreux religieux qui affirmaient la nécessité de les apprendre. Au contraire, il supposait que la diversité des langues pouvait être interprétée comme une action diabolique, puisque la confusion des langues pouvait être

⁵⁴⁰ Traduction libre : « Invention connue [les sacrifices] pour être l'œuvre diabolique qui vise à les [Autochtones] détruire au moyen de guerres civiles, avant que la loi de l'évangile ne les détrompe, cette dernière étant vraiment très proche. »

exploitée par le diable pour maintenir les hommes sous son contrôle⁵⁴¹ (AGI, GUATEMALA, No 169, 8 octobre 1574, f. sans numérotation).

Pour cette raison, les langues autochtones étaient considérées comme un problème par Bernardino Pérez et il conseilla plutôt d'entamer un processus de « castillanisation » auprès des Autochtones afin qu'ils puissent apprendre la doctrine chrétienne. Les actions « diaboliques » chez les Autochtones étaient utilisées par les religieux comme une espèce d'« outillage idéologique » pour expliquer l'absence de la compréhension de l'origine des rituels « idolâtres », qu'importe le contexte. En 1628, par exemple, le prieur du couvent franciscain de La Havane, Pedro Nieto Agustino, pour expliquer la difficulté d'éliminer les rituels païens chez les Autochtones, souligna qu'ils « *Creen en muchos demonios que son responsables de sus acciones [...]* »⁵⁴².

Les Frères mineurs firent appel constamment aux autres éléments de la doctrine chrétienne qui leur permettraient de mettre en place l'évangélisation, afin d'éviter la perte de leur rôle essentiel dans le Royaume du Guatemala, en considérant qu'ils étaient présents dans toutes les provinces. L'un de ces éléments les plus fréquents dans leur œuvre missionnaire fut celui du baptême. En effet, en 1694, par exemple, les missionnaires Margil de Jesús et Melchor López, tout en développant leur ouvrage missionnaire chez les Lacandons, soulignèrent la nécessité que les Autochtones fassent leurs premiers pas comme chrétiens en assumant le baptême. En outre, soulignaient-ils, les « Indiens » devaient abandonner la dévotion à leurs idoles parce que leur « idolâtrie » leur vaudrait une punition divine. Les missionnaires Franciscains avaient été témoins d'un incendie dans l'un des villages des Lacandons, qui fut « expliqué »

⁵⁴¹ Pour appuyer son argument, Pérez cite Augustin d'Hippone : « [...] *linguarum diversitas hominem alienat ab homine [...]* » (Traduction libre : « [...] la diversité de langues divise les hommes [...] »).

⁵⁴² (Traduction libre : « [Ils] croient dans de nombreux démons qui portent la responsabilité de leurs actions [celles des Autochtones] [...] ») (ASPF, SOCG, VOL. 259, 1628, f. 307).

par les deux missionnaires Franciscains comme une punition de Dieu pour avoir gardé les idoles debout et ne pas avoir accepté Jésus-Christ comme leur sauveur (AGI, GUATEMALA, No. 152, 22 avril 1694, f. 248).

Il convient de souligner un aspect de cette attitude des deux missionnaires Franciscains. Selon les Frères mineurs, les Lacandons persistaient à maintenir leur mode de vie, ayant pour conséquence que l'« idolâtrie », aux yeux de ces religieux, était loin de disparaître dans ce peuple. C'est pour cela que les Franciscains firent pression sur les Lacandons pour qu'ils abandonnent leurs croyances. Pour cette raison, ce peuple autochtone adopta une attitude ouvertement hostile envers les religieux. En outre, les *Minores*, dans leur discours missionnaire, considérèrent les peuples autochtones comme des êtres qui avaient une certaine responsabilité morale envers leurs pratiques idolâtres. Ainsi, tandis que les Autochtones défient la « vraie religion », leur condition pécheresse ne leur permettrait pas de trouver le chemin vers le ciel, mais plutôt de recevoir leur punition et d'aller en enfer. Par conséquent, les deux Franciscains affirmaient qu'il était nécessaire que les « Indiens » comprennent que l'insertion dans la communauté chrétienne était le seul chemin matériel et spirituel pour avoir accès au mode de vie qui permettait ultérieurement la connaissance du message évangélique. Ainsi, la réduction, selon Margil de Jesús et Melchor López, même s'il fallait la réaliser au moyen de la conquête armée, devait s'entreprendre pour que les Autochtones acceptent Jésus-Christ comme sauveur (AGI, GUATEMALA, No 152, 22 avril 1694, f. 249-250).

Le rituel du baptême devint impératif pour les Franciscains afin que les Autochtones puissent accéder à la « vraie religion » et commencer leur processus de christianisation. Cependant, ces derniers résistèrent sous différentes formes à la christianisation. En effet, les « Indiens » comprirent qu'en adhérant à la religion chrétienne, celle-ci régirait exclusivement leur vie, ce qui aurait comme conséquence la perte de leur autonomie, puisque les religieux s'insinuaient dans leur organisation sociale pour y jouer un rôle

de premier plan, en raison du processus de réduction. En outre, il s'agissait de laisser de côté leurs croyances afin d'assumer la doctrine chrétienne. Les Dominicains, par exemple, insistaient pour que le cheminement vers la croyance chrétienne ne puisse pas être défini exclusivement par le baptême, mais qu'il inclut les étapes suivantes qui comprenaient les autres sacrements. Cependant, face aux difficultés rencontrées dans le nord du Guatemala, les Frères prêcheurs préconisèrent également l'action armée pour réduire les Autochtones⁵⁴³.

Le Dominicain Francisco Morán (1590-1664) adopta cette attitude. Il nota qu'il était nécessaire que l'établissement des autres sacrements soit considéré avec autant d'importance que celui du baptême. Sinon, l'idolâtrie des peuples autochtones serait toujours présente dans leur vie quotidienne. Morán arriva au Guatemala en 1628, et il signala que les Autochtones étaient encore des « gentils » ou des « apostats », en mettant en relief un problème réel pour les religieux : dans quelle mesure les ordres pourraient-ils mettre à l'épreuve la conversion des Autochtones ? C'est pour cela qu'il suggère l'action armée comme une possibilité pour entreprendre l'évangélisation devant les rituels païens que les « Indiens » pratiquaient encore, même s'ils avaient déjà été convertis (ASPF, SOCG, VOL. 259, ca. années 1630, f. 175-177). Il souligna, en 1646, que l'établissement du sacrement de la confirmation était essentiel parmi les peuples autochtones, car s'ils ne suivaient pas les mesures nécessaires pour atteindre le mode de vie chrétien, il leur serait difficile de s'intégrer comme membres de l'Église, cette dernière comprise en tant que communauté religieuse. Sans le sacrement de la confirmation, soulignait Morán, il était pratiquement indubitable que les peuples autochtones quittent la religion chrétienne (AGI, GUATEMALA, No 157, 10 novembre 1646, f. sans numérotation).

⁵⁴³ Concernant la pensée du Frère prêcheur Morán et sa vision d'une évangélisation liée à l'action armée, voir Webre, 2014, p. 1-9.

Dans ces conditions, les soupçons à l'égard des peuples autochtones, quant à leur conversion « réelle », furent rendus beaucoup plus qu'évidents parmi les religieux. En dépit de la stimulation de l'apprentissage des langues autochtones, comme une étape nécessaire pour entreprendre l'évangélisation, les autorités religieuses et ecclésiastiques, en général, prirent conscience des limites relatives à l'« extirpation » des « pratiques idolâtres » chez les « Indiens ». Ainsi, l'inquiétude des religieux autour de la conversion sincère des Autochtones fut un sujet récurrent même au cours du XVI^e siècle et, certainement, tout au long du XVII^e siècle. En 1591, par exemple, l'évêque du Nicaragua et du Costa Rica, le Dominicain Francisco Ulloa, reprochait aux Franciscains, prédominants dans cet évêché, non seulement de punir les Autochtones pour leur comportement, « idolâtre » bien entendu, mais aussi de négliger l'apprentissage des langues, l'enseignement de la doctrine et la mise en pratique des sacrements, notamment celui de la confession (AGI, GUATEMALA, No. 162, 19 février 1591, f. 174). Cette sorte d'argument avait comme objectif implicite une critique envers les Franciscains en tant que concurrents des Dominicains pour la conversion des âmes dans le Royaume du Guatemala. Cependant, une autre lecture est possible : les Autochtones n'auraient pas la possibilité de « sortir » de leur « idolâtrie » si la base de la tâche évangélisatrice se nourrissait de la punition sans contenu doctrinal. Ainsi, la punition serait contreproductive pour extirper l'« idolâtrie » des « Indiens ». En ce sens, ils doutaient régulièrement de la réelle conversion des Autochtones et, par conséquent, ils les soupçonnaient de pratiquer encore des rituels de leurs religions précédentes.

Un cas particulier de cette position de « méfiance » envers les indigènes était celui de l'évêque du Guatemala Andrés de las Navas y Quevedo. En effet, cet évêque entreprit, entre 1687 et 1689, un processus de collecte des témoignages des prêtres sur la condition des pratiques religieuses des peuples autochtones. Navas y Quevedo, dont la politique ecclésiastique se caractérisait par son agressivité envers l'« extirpation de

l'idolâtrie » chez les « Indiens », signalait que ces derniers avaient atteint, à un degré troublant, un penchant pour la perdition. Il a également déclaré, en citant comme exemple les Autochtones du village de San Juan Sacatepéquez, qu'ils n'allaient pas à la messe et ne se confessaient pas non plus. En outre, affirmait-il, il était nécessaire de détruire une « synagogue », pour que leurs âmes ne soient pas perdues (AGI, GUATEMALA, No 159, 21 février 1687, f. 1).

La référence à la synagogue montre la sorte de lecture doctrinale que Navas y Quevedo faisait de l'extension de l'« hérésie » chez les Autochtones. Il les présentait comme des peuples qui pratiquaient les « hérésies » dont la conséquence était d'entrer en conflit avec la doctrine de l'Église. Par conséquent, il était impératif d'attaquer directement la racine du problème. Le rejet des sacrements était considéré par Navas y Quevedo comme un signe indubitable de « pratiques juives », comme ce fut le cas, selon l'évêque, parmi les peuples autochtones de Chimaltenango (AGI, GUATEMALA, No. 159, 30 mars 1687, f. 3).

Ainsi, cette « condition judaïsante » insérait les « Indiens » dans une position de « fausse conversion », puisqu'ils avaient acquis des pratiques religieuses hérétiques aux yeux de l'évêque. Aller aux « pratiques judaïsantes » comme origine de l'« idolâtrie » autochtone fut un argument assez inhabituel à cette époque. Au cours du XVI^e siècle, certains argumentaient, au milieu du processus de la conquête, des « théories » qui, selon eux, expliquaient l'origine des peuples autochtones, allant même jusqu'à postuler qu'ils faisaient partie des tribus perdues d'Israël. C'est l'argument du Dominicain Diego Durán (1537-ca. 1588) autour de l'origine des Aztèques, dans son œuvre intitulée *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*, rédigée autour de la deuxième moitié du XVI^e siècle⁵⁴⁴. Cependant, à la fin du XVII^e siècle,

⁵⁴⁴ La persécution envers des Espagnols marranes, c'est-à-dire des juifs convertis au christianisme qui maintenaient secrètement les rituels juifs, connut une croissance significative à la fin du XVI^e siècle en

cette sorte d'argument se concentrait davantage sur la condition « hérétique » des peuples autochtones et sur la façon dont celle-ci se développait. Il y avait d'autres éléments également en jeu dans ce processus.

Selon les informations recueillies par Navas y Quevedo, les peuples autochtones cherchaient à amasser des terres qui faisaient partie des héritages des conquistadors espagnols. C'est pour cette raison que les Espagnols, qui vivaient dans les terres appartenant aux villages de Quezaltenango et de San Cristobal Totonicapán, demandèrent que leurs circonscriptions soient « démembrées » des deux peuplements mentionnés et qu'ils soient plutôt intégrés dans la paroisse de San Juan Ostuncalco (AGI, GUATEMALA, No. 159, 28 janvier 1688, f. sans numérotation). L'introduction de ce rapport visait toutefois la *perdición de los indios*, ce qui rendait d'autant plus évident qu'il y avait une tentative réelle des Autochtones d'atteindre une certaine autonomie par rapport aux autorités espagnoles dans les paramètres du système colonial, afin d'acquérir des terres qui entreraient dans une logique d'utilisation communautaire. Pour cette raison, l'évêque Andrés de las Navas y Quevedo exprimait une certaine contrariété face au comportement des Autochtones, qu'il expliquait à partir de l'« idolâtrie » qui se développait chez les peuples autochtones.

Il y avait aussi une certaine insatisfaction à l'égard de la tâche évangélisatrice accomplie par les curés doctrinaires. Pour cette raison, Navas y Quevedo demanda aux religieux de rendre des rapports sur les doctrines qu'ils administraient, principalement des peuples autochtones demeurant dans la vallée du Guatemala, avec lesquels l'évêque avait eu une interaction régulière, parce qu'ils étaient plus proches de Santiago

Amérique espagnole. L'inquisition était l'institution chargée de formuler les accusations contre eux. Concernant la dynamique de ces processus en Amérique, voir Escobar Quevedo, 2008. L'inquisition en Amérique espagnole eut juridiction sur les « Indiens » jusqu'en 1571. Après cette date, les évêques furent ceux qui avaient la juridiction pour engager des poursuites contre les Autochtones autour de leurs pratiques « idolâtres » (Roulet, 2008, p. 206).

de los Caballeros, où se situait le siège de l'évêché. Les Franciscains qui administraient des doctrines dans cette vallée faisaient partie de ces religieux qui devaient faire des rapports dans lesquels ils devaient expliquer la condition de la « [...] *salud espiritual de los indios* [...] »⁵⁴⁵ (AGI, GUATEMALA, No. 159, 22 juillet 1687, f. 5).

La logique des rapports était conditionnée par la façon dont les informations étaient demandées aux prêtres doctrinaires. Ainsi, ces derniers devaient décrire minutieusement la participation des peuples autochtones aux rituels chrétiens, leur aversion pour l'assistance aux messes hebdomadaires ainsi que la manière dont les relations se développaient entre les autorités, ecclésiastiques et séculières, et les Autochtones, en ce qui concerne le processus d'évangélisation. En ce sens, les rapports fournissaient une sorte de « paramètre » pour l'évêque Andrés de las Navas y Quevedo afin de déterminer la « véritable condition chrétienne » des « Indiens ».

Le Frère mineur Joseph Henriques, dans son rapport sur les doctrines de San Juan Comalapa, où se situait le couvent franciscain, affirma que les peuples autochtones participaient irrégulièrement aux activités religieuses. Ils n'assistaient, soulignait-il, qu'aux fêtes liées à Pâques, notamment le mercredi des Cendres, le dimanche des rameaux et le Vendredi saint. En revanche, la participation aux activités liées à l'enseignement de la doctrine était moindre, bien qu'il remarque que c'était les femmes qui fréquentaient principalement les cours plus que les hommes. Selon Henriques, les Autochtones évitaient d'aller aux messes et fuyaient les cérémonies le reste de l'année quand ils étaient, tous les dimanches, appelés par la cloche de l'église à venir à la messe (AGI, GUATEMALA, no 159, 5 mars 1687, f. 25-26).

⁵⁴⁵ Traduction libre: [...] salut spirituelle des Indiens [...] ».

Nous pouvons spéculer que le rituel hebdomadaire de la messe ne s'inscrivait pas dans la dynamique des peuples autochtones, ce qui, cependant, pourrait être le cas avec les fêtes liées à Pâques, puisque ces dernières étaient annuelles et développaient une autre dynamique sociale qui pourrait être plus proche de celle des Autochtones, en tant que rituels annuels, en comparaison avec celle des messes. En outre, les fêtes de Pâques se déroulaient au milieu d'une interaction au sein des villages. Celles-ci pourraient devenir beaucoup plus attirantes, puisque les confréries jouaient un rôle de premier ordre dans l'organisation des processions, un espace où les Autochtones développaient une grande partie de leur vie communautaire. Ainsi, même si les curés doctrinaires faisaient partie du déroulement de ces fêtes religieuses, les « Indiens » avaient parallèlement une sorte de marge de manœuvre pour aménager la conception que les religieux voulaient leur imposer.

Les *Minores* Bernardo Albares, curé des doctrines de la vallée du Tecpán-Guatemala, et Pedro Estrada, curé doctrinaire du peuplement de San Bernardino, offrirent un rapport semblable à celui d'Henriques (AGI, GUATEMALA, no 159, 10 mars 1687, f. 27-28). Les trois témoignages convenaient que le fait d'essayer de forcer les Autochtones à entrer dans les rituels présentait une composante contreproductive au moment d'entreprendre leur évangélisation. Pedro Estrada affirmait même que la tentative de les forcer à participer aux rituels religieux, envisageant des flagellations comme punition pour leur refus d'y assister, pouvait engendrer une réaction des populations dont la conséquence serait que ces derniers réclameraient formellement aux autorités ecclésiastiques et séculières pour les sévices subis (AGI, GUATEMALA, No 159, 10 mars 1687, f. 30). Cela, selon le Frère mineur Estrada, affaiblirait la position d'autorité des prêtres doctrinaires.

Nous pouvons constater les limites auxquelles les religieux étaient confrontés au sein de la dynamique quotidienne dans les doctrines. C'est pour cela que Navas y Quevedo,

en tant qu'évêque, formulait ses inquiétudes comme un problème réel pour l'administration des âmes et, en outre, un empêchement, pour les peuples autochtones, de faire appel à d'autres types de rituels qui n'avaient pas été envisagés dans la doctrine chrétienne.

Lorsque l'évangélisation avait lieu chez des peuples autochtones à peine en contact avec la doctrine catholique, la dynamique devenait tout à fait différente. En effet, la tâche missionnaire dans les espaces géographiques et sociaux où se déroulaient les premières expéditions militaires ou évangélisatrices présentait, pour les Franciscains, d'autres sortes de défis qui conditionnaient la manière dont ils faisaient la description des « pratiques » religieuses des Autochtones.

Le Frère mineur Fernando Espino, en dépeignant les Xicaques, développa une explication de ces « pratiques idolâtres » dans une narration dans laquelle il construisit la fiction d'une sorte de demande des « Indiens » de recevoir le message évangélique. En d'autres termes, la description d'Espino présente les peuples autochtones errant dans une sorte de confusion morale. Dans leurs premiers contacts avec les idées chrétiennes, les « Indiens » n'étaient pas encore en mesure de faire la différence entre, d'une part, le contenu moral de leurs pratiques religieuses, appelées par les religieux « démoniaques », et, d'autre part, celui de la doctrine chrétienne que les Autochtones devaient apprendre.

Dans l'un des récits sur le processus de conversion, développés tout au long de l'année 1669, Espino note qu'un autochtone qui était, selon le Franciscain, irrité parce que sa sœur avait des problèmes de santé, créa un environnement hostile envers les missionnaires et les Autochtones qui étaient en voie de se christianiser. L'autochtone, un homme qui avait apparemment une certaine connaissance de la religion chrétienne, laissa entendre que la présence des religieux avait généré le problème de santé de sa

sœur, après que cette dernière ait demandé à Espino de la baptiser avant sa mort, qu'elle pensait imminente. Le Frère mineur décrit que l'homme autochtone commença un rituel où il s'est couvert d'un bitume noir et, après avoir fait un feu de joie, il commença à chercher des réponses sur la maladie de sa sœur, demandant à un « serpent blanc » d'apparaître pour lui dire l'origine des problèmes de santé de sa sœur.

La femme mourut finalement après avoir reçu les saintes huiles de la main d'Espino. Puis, le Frère mineur, qui sentit un danger imminent pour sa vie, développa, dans son récit, un argument autour du martyr qu'il pourrait souffrir dans ces mêmes circonstances. En effet, Espino souligna la nécessité de défendre le message évangélique, bien que la conséquence de cette défense puisse provoquer sa mort. L'homme autochtone, encore enragé par la mort de sa sœur, voulait sacrifier deux femmes autochtones récemment converties à la religion chrétienne. Dans ces circonstances, et étant en conflit avec Espino, qu'il considère responsable de la mort de sa sœur, ce dernier, selon sa version, fut en mesure de l'empêcher de tuer les deux femmes. Fernando Espino fit alors remarquer à l'homme autochtone que les rituels qu'il avait faits pour connaître l'origine supposée de la maladie de sa sœur, étaient « démoniaques ». C'est pour cela qu'Espino exhorta les habitants des peuplements qui connaissaient l'homme autochtone qui remettait en question l'autorité spirituelle des religieux à ignorer tout ce qu'il faisait contre la religion chrétienne (Espino, 1977 [1674], p. 27-31).

Espino répétait avec insistance aux peuples autochtones que le fait d'aller à n'importe quel rituel impliquant des animaux ou l'usage de danses pour invoquer l'intervention des forces naturelles était un signe d'idolâtrie qu'ils devaient éradiquer. Partant de la conception faite par Espino de définir les religions des « Indiens » comme « idolâtres », nous pouvons voir que les Européens voyaient les croyances autochtones, affirme Sergio Botta concernant les œuvres missionnaires des Franciscains en Nouvelle-

Espagne, comme une expression de la déification de la nature (Botta, 2013, p. 19). Ainsi, les missionnaires devaient éradiquer cette formulation autochtone à mesure qu'il était possible de mettre en pratique la vie en police. En ce sens, la peur qu'ils devaient supporter comme une force morale était celle de Dieu, qui était, dans la façon dont Espino le présentait aux peuples autochtones, la seule qui pouvait être reconnue pour dépasser la stade « sauvage ». De cette façon, le travail missionnaire d'Espino se déroula dans un contexte où la présence institutionnelle, soit séculière ou ecclésiastique, était encore faible, voire inexistante. On peut observer qu'Espino n'avait pas une attitude de considérer autrement les Autochtones que comme des acteurs qui avaient une certaine condition inférieure et dans son récit ils firent les actions animées par leurs « idolâtries ». En ce sens, il y a une différence considérable entre ce Franciscain et la manière dont les Jésuites, par exemple, assumèrent les cultures autochtones. Selon Guillermo Wilde, dans les territoires de missions, les membres de la Compagnie de Jésus avaient une attitude plus réceptive concernant les pratiques culturelles des « Indiens », ce qui les poussa à prendre en considération quelques-unes afin de développer une meilleure compréhension de leur culture et trouver les mécanismes conceptuels et pratiques pour les introduire à la doctrine de l'Église (Wilde, 2011, p. 17). Cette attitude est absente chez Espino par rapport à sa conception des Xicaques.

Ainsi, en décrivant les événements de cette façon, Espino renforça, face aux autorités temporelles et spirituelles, l'œuvre, par ailleurs très risquée, des missionnaires chez les « Indiens » qui étaient encore considérés comme des peuples « idolâtres ». Même pour étayer cet argument dans son récit, Espino affirmait, à la fin de son rapport, qu'il avait reçu deux lettres de félicitations pour son œuvre évangélisatrice.

La première lettre fut écrite par le commissaire général des Franciscains de la Nouvelle-Espagne, Hernando de la Rúa⁵⁴⁶, et la deuxième par Francisco Calderón⁵⁴⁷, Frère mineur qui servit comme secrétaire général des provinces franciscaines du *Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala* et de *San Jorge de Nicaragua y Costa Rica*. Selon Fernando Espino, ce dernier célébrait également le fait que lui-même était un Franciscain né dans le Royaume du Guatemala, car c'était une fierté qu'un fils des « Indes » qui : « [...] *derramasse y sembrasse la semilla del Santo Evangelio en aquellas partes tan remotas, adonde después que el mundo fue hecho de nada, no se havia oido la palabra de Dios.* »⁵⁴⁸ (Espino, 1977 [1674], p. 32).

Les Franciscains construisirent, en termes généraux, une vision diabolique des croyances religieuses des peuples autochtones. Ainsi, leurs rituels incarnaient des forces du mal qui les empêchaient d'identifier la nature du bien et du mal selon les conceptions de la doctrine catholique. D'ailleurs, les croyances des Autochtones, pensaient les Franciscains, se développaient à partir d'un mode de vie qui était encore imprégné du monde naturel dont ils n'étaient pas sortis au moment du premier contact avec la religion chrétienne. Autrement dit, l'« idolâtrie » des Autochtones, aux yeux des Frères mineurs, était inhérente à leur stade de « sauvagerie ». En ce sens, les religieux firent face, en tout temps, au processus de conversion en essayant de trouver, à partir de leur « grille chrétienne », une compréhension des croyances religieuses des autochtones qu'ils cherchèrent finalement à extirper. Cela avait pour but que les autochtones puissent avoir accès à la « vraie religion » à travers le prisme des Franciscains, dans le cadre institutionnel colonial espagnol, comme étant celui qui

⁵⁴⁶ Il arriva en Nouvelle-Espagne en 1666 pour commencer ses fonctions comme Commissaire général (AGI, CONTRATACIÓN, 5435, No.1, R.4, 13 juillet 1666, f. sans numérotation).

⁵⁴⁷ Il arriva au Guatemala en 1666 (AGI, CONTRATACIÓN, 5435, No. 2, R. 26, 16 juillet 1666, f. sans numérotation).

⁵⁴⁸ Traduction libre: « [...] répande et propage la semence du Saint Évangile sur ces terres si éloignées, où après que le monde fut fait du néant, il n'avait pas entendu la parole de Dieu. ».

imprégnait leur tâche missionnaire pour que les Autochtones arrivent à *vivir en policía*, compris comme parcours civilisateur pour devenir chrétien.

Les Frères mineurs assumèrent la logique de *vivre en police* comme le moyen de mettre en œuvre leur projet d'évangélisation dans le Royaume du Guatemala, au sein d'un cadre reproduit avec le projet civilisationnel entrepris par le pouvoir temporel. Les Franciscains développèrent une toute autre dynamique que celle entamée par les Jésuites, puisque ces derniers essayèrent de déployer leurs réductions comme un espace de transformation morale et spirituelle, mais en prenant une distance, géographique et politique, du système colonial – compte tenu du cas particulier des Guaranis en Amérique du Sud, comme l'analysent Wilde et Giudicelli. Les Dominicains, pour leur part, avaient une relation similaire à celle des Franciscains concernant leur lien avec le pouvoir temporel.

Cependant, ils différaient en ce qu'ils cherchaient à gérer leurs entreprises missionnaires avec un certain degré d'autonomie par rapport au pouvoir séculier, afin d'intégrer, sous leur administration, les « Indiens » dans le système colonial. De cette façon, leur position à l'égard de la logique de la reproduction économique de l'Audience du Guatemala en est venue à générer une remise en question du système d'*encomiendas* et de *repartimientos* qui pourrait affecter l'équilibre entre l'administration des doctrines et le travail des peuples autochtones en tant que ressource principale pour reproduire le système économique colonial.

Dans ces circonstances historiques, les Frères mineurs, dans leur reproduction en tant qu'ordre suivant le fondement de leur règle selon la pauvreté évangélique, éprouvaient

plus de difficultés à survivre sans les prérogatives du Patronage royal. Les Franciscains établirent une relation étroite avec le pouvoir temporel afin de mettre en œuvre la transformation culturelle des Autochtones. Ainsi, la grille franciscaine chercha à intégrer la castillanisation des « Indiens » comme la première étape essentielle pour parvenir à leur insertion à la vie civilisée dans les doctrines. Pour cette raison, l'apprentissage des langues autochtones fut une priorité pour les *Minores* – posture partagée également parmi les autres ordres religieux chargés de l'évangélisation. Selon eux, ils pourraient générer une sorte de connaissance des conceptions religieuses autochtones et ainsi entamer l'extirpation de l'idolâtrie aux « Indes ».

Dans le cadre de ce processus d'insertion des peuples autochtones de vivre en police, les Frères mineurs créèrent les liens nécessaires avec le système économique. De cette façon, la logique de l'exploitation que les systèmes d'*encomiendas*, de *repartimientos* et d'*obrajes* développèrent fut considérée par les Franciscains comme un élément essentiel pour que les Autochtones puissent faire finalement partie du processus de l'évangélisation que l'ordre entama à partir de ses doctrines et avec les expéditions missionnaires organisées partout dans le Royaume du Guatemala. Compte tenu de ce qui précède, nous pouvons affirmer que les Franciscains cherchèrent à décoder les religions autochtones dans la reproduction de cette dynamique socioéconomique en arrivant à l'extirpation de l'idolâtrie dont la conséquence devait être d'aboutir à l'établissement de pratiques religieuses complètement liées à la reproduction de la société coloniale, le mariage représentant un exemple notoire à cet égard.

CONCLUSION

Les missions franciscaines dans le Royaume du Guatemala jouèrent un rôle de premier plan, non seulement dans la mise en place du processus d'évangélisation, mais aussi dans la mise en œuvre du système colonial espagnol en Amérique. C'est dans ce cadre que les Frères mineurs entretenirent un lien toujours plus étroit avec la monarchie espagnole tout au long du processus de transformation culturelle qu'ils menaient dans le Nouveau Monde auprès des Autochtones. En ce sens, malgré la nature différente des deux pouvoirs, spirituel et temporel, il est nécessaire de souligner l'existence d'une espèce de complicité entre le projet de conversion religieuse des Autochtones et le processus de socialisation prétendu par les institutions espagnoles afin que les indigènes finissent par entrer dans l'engrenage institutionnel colonial.

Les Franciscains développèrent leur dynamique missionnaire en Amérique dans une époque où le monde chrétien européen était au milieu d'une transformation spirituelle où le voyage géographique devint une toute nouvelle expérience culturelle. Plusieurs membres des ordres mendiants, qui jouèrent un rôle central dans cette œuvre, en prenant contact avec des peuples et des civilisations inconnus, montrèrent que la tâche évangélisatrice qu'ils voulaient réaliser devait trouver ses propres formulations théologiques et apostoliques issues de l'Église pour s'accomplir. En ce sens, le voyage géographique missionnaire s'accompagna d'un voyage spirituel dans lequel le contexte culturel de référence des évangélistes entra dans un nouveau cadre socioculturel où l'interaction avec d'autres visions du monde deviendrait la manière d'entreprendre leur travail sur le terrain. Ainsi, il faut voir d'abord la dynamique religieuse dans laquelle les missionnaires fonctionnaient au moment d'arriver dans le Nouveau Monde.

En ce sens, les processus d'évangélisation en Amérique, doivent être vus en lien avec la dynamique politico-religieuse vécue en Europe au cours des XV^e et XVI^e siècles. L'Europe subissait un processus assez convulsif dans ces siècles à partir de la reconfiguration que les royaumes vivaient. L'une des disjonctions à résoudre était la façon d'établir la logique de la relation entre le pouvoir temporel et le pouvoir spirituel. Depuis le Moyen-Âge central, cet aspect était devenu essentiel pour définir les conditions dans lesquelles les sociétés chrétiennes devaient fonctionner. Tandis que les mouvements réformistes apparurent au sein du christianisme en Europe occidentale au cours du Moyen-Âge central, avec un statut itinérant et mendiant qui leur permit de s'insérer dans divers espaces sociopolitiques sur le continent, la dynamique de l'évangélisation commença à emprunter de nouveaux chemins.

Ces mouvements religieux étaient ancrés dans le conflit entre les pouvoirs temporel et spirituel qui conduisit au fait que la vie spirituelle expérimentait un changement sociopolitique sur le continent européen. Dans ces conditions historiques, l'expansion européenne initiée vers la Méditerranée et puis lancée au-delà de ces eaux, mena certains membres de ces mouvements religieux réformistes vers de nouveaux paysages religieux. Le contact avec d'autres civilisations et, par conséquent, avec d'autres formes d'organisation sociale devint une nouvelle expérience, sur le plan religieux, pour leurs membres. Les Franciscains firent partie précisément de ce processus presque depuis la fondation de la fraternité.

En effet, la nature itinérante et mendicante de l'ordre des Frères mineurs conféra un caractère particulier à l'œuvre missionnaire de ces derniers. S'appuyant sur leur règle, qui soutenait la pauvreté évangélique comme leur cadre d'action terrestre, les Franciscains étaient très clairs sur le fait que les sources matérielles pour soutenir leur projet d'évangélisation proviendraient du cadre institutionnel qui pourrait être installé en sol américain par le pouvoir temporel. En ce sens, le stimulus spirituel qui enclencha

chez les Frères mineurs le début de la tâche de l'évangélisation fut, en même temps, marqué par la réponse efficace qu'ils pourraient recevoir des institutions séculières, d'un point de vue matériel, pour entreprendre la conversion des peuples autochtones à la « vraie religion ».

Le défi du protestantisme dans l'Europe de la Renaissance provoqua la réaction du monde politique et spirituel chrétien romain et aboutit à la convocation d'un Concile, qui eut finalement lieu à Trente. La discussion sur ce qui se passait sur les terres américaines était inexistante dans ses sessions. Cependant, comme il y eut beaucoup de discussions concernant l'administration ecclésiastique des diocèses, la tâche évangélisatrice dans le Nouveau Monde se vit affectée par les décisions de Trente.

Le Concile chercha à donner plus de pouvoirs aux évêques en ce qui concerne l'administration des âmes, notamment par rapport aux prérogatives du clergé, séculier et régulier. Les ordres religieux cherchaient, sous l'aile du Patronage royal, à maintenir une autonomie des autorités ecclésiastiques. Dans ces circonstances, les missionnaires essayèrent de développer leur travail de conversion en recourant à une autorité spirituelle issue de Trente pour implanter la doctrine de l'Église et les sacrements dans la vie quotidienne des « Indiens ». Cependant, lorsqu'il s'agissait de la surveillance des autorités ecclésiastiques épiscopales, les missionnaires maintenaient une certaine suspicion, car cela avait pour conséquence l'arrivée d'un élément « externe », c'est-à-dire la présence des autorités diocésaines pour administrer les âmes dans les doctrines.

En ce sens, les Franciscains cherchaient des moyens d'interagir avec les autorités diocésaines, mais partant du cadre du Patronage royal et, de cette façon, même s'ils assumaient le cadre doctrinal exigé par Trente, essayaient de créer une distance administrative par rapport aux évêques du Royaume du Guatemala. C'était un jeu politico-religieux qu'ils firent à partir de deux champs d'action. Dans le premier, ils

s'approchèrent des présidents de l'Audience du Guatemala, les autorités des gouvernorats, ainsi qu'ils développèrent un lien étroit avec les *encomenderos* afin d'arriver à un équilibre entre leur travail d'évangélisation et de civilisation des Autochtones avec le système économique colonial. Dans le deuxième, ils assumèrent la nécessité de mettre en œuvre la doctrine catholique, mais en évitant une ingérence des évêques qui devaient superviser l'œuvre faite par les missionnaires, tel qu'exigé par le Concile de Trente et qu'implémenté par les Conciles provinciaux en Amérique. Pour ce faire, ils utilisèrent le Patronage royal comme cadre qui permettait aux Frères mineurs de maintenir une autonomie des autorités diocésaines.

Cependant, il faut souligner, lors d'expéditions missionnaires, le soutien épiscopal ainsi que celui des autorités séculières furent essentiels pour s'installer dans diverses régions du Nouveau Monde où la présence des institutions coloniales était presque inexistante. De cette façon, les Frères mineurs devinrent des acteurs clés dans l'établissement ou l'accompagnement du processus de conquête et de colonisation. En Amérique centrale, région marginale au sein du système colonial et qui, en même temps, présenta une géographie qui rendit considérablement difficile de mener à bien la sédentarisation des peuples autochtones, les Frères mineurs furent essentiels pour accomplir la vie en police des « Indiens ». En effet, beaucoup de ces peuples, en particulier ceux qui habitaient les Caraïbes centraméricaines, restaient encore à un « stade social semi-nomade ». Ainsi, les Franciscains faisaient face à divers scénarios géographiques et culturels dans le processus d'évangélisation dans tout le royaume du Guatemala.

En ce sens, les Franciscains assumèrent la conversion des Autochtones en cherchant la façon dont l'impulsion évangélisatrice de l'ordre religieux allait s'harmoniser aux aspirations civilisatrices du pouvoir temporel. Ainsi, partant de la logique déroulée par le Patronage royal, la couronne espagnole donna la possibilité aux Frères mineurs, ainsi qu'aux autres ordres religieux impliqués dans la tâche missionnaire, de créer cette

rencontre entre les pouvoirs spirituel et temporel afin d'établir le cadre social et institutionnel dans lequel les Autochtones commencèrent à s'insérer à *vivir cristiana y políticamente*. C'était un aspect clé de la dynamique missionnaire des Franciscains en Amérique. Cependant, comme nous l'avons discuté dans cette thèse, son lien avec le pouvoir temporel avait déjà été établi avant son arrivée sur les terres américaines. Ainsi, l'expérience dans le Nouveau Monde servit l'ordre des Frères mineurs du point de vue institutionnel, en lui permettant d'entreprendre une nouvelle étape de son développement, découlant de l'imbrication de sa tâche évangélicatrice dans la reproduction du système colonial.

Considérant ce qui précède, nous pouvons dire que les Franciscains optèrent pour une conversion dans laquelle les « Indiens » opéraient en tout temps au sein du système colonial. Pour devenir un acteur clé dans le cadre institutionnel espagnol en Amérique, les Frères mineurs se sont tournés vers la fondation de couvents qui nourriraient l'ordre, non seulement du point de vue d'un réseau de missionnaires pour entreprendre l'évangélisation, mais qui entraîneraient aussi toute la gamme symbolique-spirituelle franciscaine dans l'espace où se développait la coexistence avec les peuples autochtones. Sous les auspices du Patronage royal, les Frères mineurs reçurent le soutien matériel pour mettre en œuvre la tâche évangélicatrice lorsqu'ils administraient les doctrines qui leur furent assignées à cette fin.

Dans ces conditions matérielles, les Franciscains assumèrent la conversion des peuples autochtones dans tout le Royaume du Guatemala, en fondant des couvents dans des régions où les principales populations indigènes habitaient avant l'arrivée des Européens. De cette façon, ils développèrent leur tâche missionnaire en établissant toute la dynamique religieuse de l'ordre dans un espace dans lequel ils convergèrent avec l'établissement des espaces du pouvoir matériel et symbolique aussi bien des autorités ecclésiastiques que séculières.

Dans le royaume du Guatemala, les Franciscains fondèrent deux provinces : celle du *Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala*, en 1565, et celle de *San Jorge de Nicaragua y Costa Rica*, en 1575. Leurs fondations répondirent à un moment dans lequel les Frères mineurs vécurent une expansion considérable partout dans les territoires conquis par les Espagnols. Les noyaux d'expansion des provinces, à partir de la fondation des couvents, se développèrent au milieu de la fondation des doctrines, cadre institutionnel utilisé par le système colonial pour mener à bien le processus de sédentarisation des peuples autochtones qui étaient administrés par les curés doctrinaires, ces derniers étant surtout, à cette époque, les membres des ordres réguliers. Les deux provinces maintinrent un lien très étroit avec les autorités séculières et ecclésiastiques pour obtenir le soutien matériel nécessaire pour accomplir la tâche évangélicatrice dans le Nouveau Monde. Les *Minores* recoururent à l'établissement de leurs doctrines en évitant une mobilisation géographique considérable des « Indiens ». Les Dominicains, en revanche, procédèrent, dans les territoires de l'Audience du Guatemala où ils s'établirent, en cherchant, à partir de la grille lascasienne, une autonomie beaucoup plus prononcée face au système colonial en ce qui concerne l'ingérence du pouvoir temporel lors de la mise en place de l'évangélisation des peuples autochtones.

La province du *Santísimo Nombre de Jesús* fut celle qui compta la plus grande quantité de fondations de couvents dans l'Audience du Guatemala. Les Frères mineurs s'y installèrent dans l'ouest du Guatemala, ainsi que dans le territoire de l'*alcaldía* de San Salvador, au Honduras et dans le nord du Chiapas. Ils y organisèrent aussi diverses expéditions missionnaires dans la région de Taguzgalpa et d'autres régions du Chiapas pour étendre leur présence institutionnelle. Cependant, la résistance des peuples autochtones, ainsi que l'action des Dominicains, en particulier au Chiapas, les empêchèrent de fonder de nouveaux couvents dans cette province. Les membres de la province de *San Jorge de Nicaragua*, pour sa part, fondèrent des couvents dans la région pacifique du Nicaragua et dans la région centrale du Costa Rica. Dans ces deux

régions, la plupart des peuples autochtones étaient concentrés, puisque le reste des régions de ces deux gouvernorats était marqué par une dispersion de la population. Ajoutons que cette dernière maintenait une résistance à s'insérer dans la logique du système colonial espagnol.

La fondation de nouveaux couvents franciscains dans l'Audience diminua au cours de la première moitié du XVII^e siècle, car les Frères mineurs se concentrèrent sur l'administration des doctrines déjà établies. Face à la nécessité d'établir un plus grand contrôle sur les peuples autochtones qui maintinrent une autonomie relative des autorités espagnoles, le pouvoir temporel recourut systématiquement aux missionnaires franciscains pour commencer les premiers contacts avec eux, notamment dans des régions frontalières, par exemple le Taguzgalpa, dans la région entre les gouvernorats du Guatemala et du Chiapas, ainsi que dans les Caraïbes et le sud du Costa Rica. Les *Minores* furent partie prenante du projet de « pacification » des « Indiens » entrepris par les autorités séculières, ces dernières ayant pour but de les insérer dans le système économique et, par conséquent, qu'ils deviennent de nouveaux tributaires de la couronne. De cette façon, la triade « *pacification* »-*vie en police*-*évangélisation* ne fit que se consolider comme une partie essentielle de la reproduction du système colonial espagnol en Amérique.

Lorsque les Franciscains commencèrent leur aventure évangélisatrice au-delà des lieux où le pouvoir colonial fut établi, ils vécurent des expériences très différentes face à ceux qu'ils considéraient comme des « idolâtres » qui n'arrivaient pas encore à vivre en police. Ils cherchèrent alors à inscrire dans la mentalité autochtone la nécessité de transformer complètement leur mode de vie, à la fois spirituelle et matérielle. Les Frères mineurs comprirent que les cultes des Autochtones envers leurs « divinités » étaient complètement liés au type d'organisation sociale qui les reproduisait. En ce sens, le baptême devint une composante spirituelle essentielle pour établir l'autorité

des Frères mineurs sur les Autochtones. En plus, les *Minores* virent que d'autres composantes socioculturelles, s'appuyant sur la doctrine de l'Église et renforcé par le Concile de Trente, devaient faire partie de la reproduction sociale des Autochtones. Le mariage fut l'un des plus importants, car celui-ci encadra la logique familiale chrétienne chez les « Indiens » et, beaucoup plus important sur le plan politico-religieux, il permettait aussi d'éviter leur dispersion géographique, puisque le mariage donna la conception de la nécessité de soutenir le groupe familial au sein de la communauté où ils devaient travailler pour payer les tributs.

Pendant qu'ils accomplissaient leur activité missionnaire, les Franciscains persistèrent dans ce rituel chrétien comme moyen idéal de lier un cadre institutionnel à partir de toute la gamme symbolique qui leur permettrait de s'établir comme le guide spirituel des peuples autochtones dans leur transition vers la connaissance de la « vraie religion ». Cela était plus évident quand les expéditions missionnaires se développèrent dans des espaces où le pouvoir temporel était encore faible ou inexistant.

De cette façon, comme nous l'avons discuté dans cette thèse, ces espaces de « frontière interne » du système espagnol, c'est-à-dire les endroits sur lesquels les Espagnols n'exerçaient pas encore un contrôle effectif, mais qu'ils considéraient comme faisant partie de leurs domaines d'outre-mer, étaient, tout au long du XVII^e siècle, des scénarios où les Franciscains firent appel à tous les outils idéologiques possibles pour tenter d'établir un tissu institutionnel qui permettrait la mise en œuvre de l'évangélisation. À côté de cela, la présence d'autorités séculières, tant politiques que militaires, devint une partie fondamentale du « paysage social » que les Franciscains essayèrent d'établir dans un cadre sociopolitique constitué des doctrines qu'ils administraient ou, au moins, les peuplements qu'ils aidaient à maintenir en vigueur dans des régions hors des villes ou des villages.

Cela eut pour conséquence toute une série de conflits entre, d'une part, les ordres religieux, et d'autre part, les autorités temporelles et spirituelles dans le développement du processus civilisateur que vivaient les peuples autochtones. Ainsi, les Franciscains ne rejetèrent jamais la condition essentielle des autorités séculières. Cependant, ils cherchaient à ce que leurs prérogatives, en tant qu'autorité spirituelle, ne soient pas diminuées par le pouvoir temporel et par les autorités épiscopales elles-mêmes.

En faisant face à des circonstances souvent conflictuelles, les Frères mineurs développèrent différentes stratégies, notamment, des alliances avec des groupes politiques au sein de l'Audience du Guatemala, afin de maintenir un soutien politico-idéologique, ainsi que pour trouver une stratégie en vue d'éviter la diminution de leurs prérogatives. Ils furent proches des présidences de l'Audience depuis López de Cerrato afin que les autorités séculières ne remettent pas en question leur travail missionnaire et la façon dont ils administraient les doctrines. Simultanément, ils continuèrent à se défendre aux yeux des autorités du Conseil des Indes et des pontifes pour poursuivre l'évangélisation des Autochtones. Ainsi, la relation avec les deux pouvoirs demeurait tendue, car les Franciscains devaient chercher la manière de justifier leur tâche évangélisatrice, face aux autorités temporelles et spirituelles tandis que le processus d'évangélisation lui-même se déroula partout dans l'Audience.

Pour cette raison, les peuples autochtones devinrent une sorte de « laboratoire social » à contrôler entre les différents acteurs politiques et religieux impliqués dans l'évangélisation, sur les plans matériel et spirituel, afin de maintenir la reproduction des institutions coloniales en vigueur ou, à défaut, pour les imposer dans les espaces où il existait encore une autonomie autochtone relative du cadre sociopolitique colonial espagnol. Dans cette interaction avec les « Indiens », ces derniers vécurent une désarticulation de leur reproduction sociale et développèrent une résistance qui fonctionnait sur deux plans : l'un hors du système colonial, essayant d'éviter d'être

absorbé par la logique de sédentarisation que les Espagnols prétendaient; l'autre, au sein du système colonial où les autorités séculières et ecclésiastiques voulaient les encadrer, mettant en place des acteurs qui seraient le lien avec eux pour vivre en police. Sur le premier plan, l'action militaire fut considérée comme le parcours à suivre, sous le cadre idéologique de la guerre juste où les missionnaires considéraient, en voyant les circonstances, comme un recours légitime auquel faire appel. Concernant le deuxième plan, la tâche des missionnaires fut essentielle pour accomplir la transformation culturelle et spirituelle des Autochtones. Dans ces circonstances, la dynamique conflictuelle entre les pouvoirs temporel et spirituel vis-à-vis les « Indiens » pouvait se canaliser selon la capacité des réguliers, dans ce cas les Franciscains, de trouver la façon d'enraciner idéologiquement dans les peuples la « condition naturelle » de la relation entre le processus de la conversion religieuse et la vie en police comme cadre de reproduction sociale.

En ce sens, la dynamique missionnaire a permis aux Frères mineurs de générer toute une série d'« observations » anthropologiques sur les peuples autochtones qui présentèrent, comme nous l'avons analysé dans cette thèse, trois préoccupations majeures chez les Franciscains. Premièrement, insérer les Autochtones dans la vie en police. Deuxièmement, adapter le processus d'évangélisation à la logique productive du système colonial. Troisièmement, cela nécessitait une « compréhension » des « pratiques idolâtres » des Autochtones, en permettant aux Franciscains de mener un processus intense d'endoctrinement auprès des peuples autochtones, en travaillant à un processus civilisateur soutenu sur le plan matériel par le pouvoir temporel.

À la fin du XVII^e siècle, les Franciscains purent s'installer dans divers milieux sociaux et culturels le long de l'isthme centraméricain. Ils ont cherché en tout temps à jouer le rôle de responsables de la transformation culturelle des peuples autochtones et, en même temps, à être les médiateurs ayant un pouvoir politique lorsqu'ils ont établi le

cadre institutionnel dans lequel les peuples autochtones devaient entrer pour faire partie du monde chrétien. En ce sens, leur préoccupation au sujet de la véritable transformation religieuse des peuples autochtones les a amenés à générer une pression constante envers ces derniers, puisque le soupçon qu'ils maintenaient leurs pratiques « idolâtres » était toujours présent dans leur travail missionnaire. En ce sens, la « lecture ethnographique » des Frères mineurs sur les peuples autochtones a toujours pris en considération la matrice de leur condition « naturelle » de reproduction sociale afin de la désarmer et, de cette façon, leur apporter le message évangélique.

Ainsi, les Frères mineurs s'adaptèrent constamment aux circonstances matérielles et spirituelles afin de mener à bien la conversion des peuples autochtones. À la fin du XVII^e siècle, leur établissement dans une grande partie de l'isthme centraméricain illustra l'adaptabilité des Franciscains face aux conditions sociopolitiques. Ils devaient y trouver la manière d'équilibrer la relation entre les pouvoirs temporel et spirituel découlant de nouveaux défis liés aux transformations subies par le système colonial lui-même tout au long du XVIII^e siècle, notamment avec les réformes de Bourbon qui affectaient la dynamique sociopolitique des Franciscains dans l'Audience du Guatemala, même visible à la fin du système colonial espagnol.

Au terme de cette thèse, il nous semble important de souligner les lacunes que présente notre recherche par rapport à la dynamique de l'ordre dans le cas du Royaume du Guatemala. L'analyse du binôme couvents-doctrines est somme toute limitée, dû au corpus documentaire disponible. En effet, le corpus documentaire existant sur la fondation des couvents franciscains – nous pouvons soutenir que cela s'est aussi produit avec les autres ordres religieux en charge de l'évangélisation sur l'isthme – est assez dispersé et, dans d'autres cas, limité. Cependant, en raison du lien entre les pouvoirs temporel et spirituel pour le soutien matériel des doctrines, sous les auspices

du Patronage royal, l'évidence documentaire existante nous permet de dégager en quelque sorte le fonctionnement de cette relation entre les couvents et les doctrines.

Dans cette recherche, nous avons reconstruit la fondation des couvents comme point de départ de l'installation de l'ordre de Frères mineurs dans le Royaume du Guatemala – ils eurent la même dynamique en Amérique espagnole en général. On y a vu que les Franciscains essayaient d'étendre leurs tentacules sur le territoire de l'*Audiencia de Guatemala* en essayant de thésauriser l'administration des doctrines. Lorsque la couronne espagnole institua clairement, sous le règne de Philippe II, que la nomination des réguliers pour administrer les doctrines avait besoin de la permission du Conseil des Indes, les Frères mineurs cherchèrent avec empressement à s'installer dans des régions où les peuples autochtones étaient déjà établis. L'établissement se développa dans une dynamique selon laquelle la spiritualité franciscaine devait fonctionner au sein d'une logique d'exploitation des Autochtones et, en même temps, l'entreprise visait à les insérer dans la « vraie religion ».

Ainsi, les Frères mineurs cherchèrent à trouver une justification, idéologique en fin de compte, pour la tâche évangélisatrice, favorisant l'insertion des peuples américains dans la vie en police. Cette dynamique a été peu explorée dans le Royaume du Guatemala avant notre recherche et il fallait s'y immerger afin de reconstituer l'adaptation du projet missionnaire des Franciscains dans le système colonial espagnol. En effet, les Franciscains comprirent que la mise en œuvre d'un cadre institutionnel colonial leur permettrait de créer, au sein des doctrines, une dynamique sociopolitique dans laquelle les rituels catholiques et la doctrine de l'Église pourraient devenir le noyau de la reproduction sociale.

Ces processus que nous venons de décrire nécessitent de nouvelles recherches pour voir, d'une part, la façon dont des Franciscains se plongèrent dans la mise en place du cadre

politico-religieux sous l'aile du Patronage royal et comprendre la lecture sociopolitique qu'ils purent faire à partir de leur réseau de couvents afin d'établir le lien avec les peuples autochtones et, d'autre part, comment ils cherchèrent à trouver un point d'équilibre avec le pouvoir temporel pour développer l'évangélisation. La recherche de Franklin Alvarado Quesada (1996), sur le processus d'évangélisation dans la province du Costa Rica et le rôle des Frères mineurs à ce sujet, apparaît comme le seul ouvrage avant notre thèse, dans le cas du Royaume du Guatemala, qui a tenté d'approfondir ce phénomène, en analysant le lien étroit entre les Franciscains et le pouvoir temporel à l'égard de la fondation des couvents et le processus d'évangélisation développé dans les doctrines administrées par les membres de cet ordre mendiant.

Cependant, il faut insérer la triade « *pacification* »-*vie en police-évangélisation* comme cadre historico-religieux à partir duquel se plonger dans l'analyse des missions. Il faut y considérer que la guerre juste, en tant que recours idéologique, ne disparut pas, mais qu'elle était inscrite au cœur de la triade proposée. De cette manière, nous pouvons avancer, notamment dans le cas du Royaume du Guatemala, dans une analyse de l'ensemble du Royaume en évitant le nationalisme méthodologique, mais en cherchant à identifier la sorte de noyaux sociopolitiques des gouvernorats. Quant à la dynamique politico-religieuse pendant les dernières décennies des institutions coloniales en Amérique centrale, Christophe Belaubre a contribué amplement à comprendre les changements que les réformes de Bourbons provoquaient dans les relations entre les autorités séculières et ecclésiastiques. Parmi ses recherches, nous pouvons trouver une analyse de la dynamique conflictuelle entre les Franciscains et le pouvoir temporel au sein de l'Intendance du Nicaragua (Belaubre, 2010)⁵⁴⁹. À partir des réformes des

⁵⁴⁹ Pour analyser la dynamique des Franciscains à la fin du XVIII^e siècle et au cours du XIX^e en Amérique centrale, nous recommandons de réviser l'ouvrage édité par Romeo Tovar Astorga (1986) où il rassemble des documents des Frères mineurs à partir de 1767 (l'ouvrage couvre des documents des Frères mineurs en Amérique centrale jusqu'en 1937). Le texte est présenté comme le deuxième volume, toutefois, après une révision exhaustive pendant la recherche, nous n'avons pas trouvé le premier

Bourbons, la mise en place des Intendances, institutions d'origine française et implantées par les Bourbons entre 1785 et 1786⁵⁵⁰ partout dans la juridiction coloniale du Guatemala, eut des conséquences directes sur le plan politico-religieux. L'analyse approfondie des enjeux imposés par l'implantation de ces institutions à l'ensemble du territoire étudié dans le cadre de cette thèse serait particulièrement pertinente.

volume. Nous considérons que ce dernier n'a jamais été publié. Lino Gómez Canedo a fait un compte-rendu du deuxième volume, en affirmant, au début de son article, qu'il n'a pas trouvé le premier volume (Gómez Canedo, 1988, p. 212-215).

⁵⁵⁰ Les Bourbons fondèrent quatre Intendances dans le Royaume du Guatemala : celles de San Salvador (1785), de Ciudad Real de Chiapas (1786), de Honduras (1786) et de Nicaragua (1786). Concernant la dynamique sociopolitique des Intendances dans l'Audience du Guatemala, sujet, il faut signaler, qui doit être encore approfondi pour l'historiographie centraméricaniste, nous recommandons Samayoa, 1978; Vives, 1987, p. 37-47.

DES SOURCES IMPRIMÉES

- Acosta, José de (1894 [1590]). *Historia Natural y Moral de las Indias*. Madrid: Ramón Anglés impresor.
- Coll, José (1891). *Colón y La Rábida*. Madrid: Librería Católica de Gregorio del Amo.
- Colomb, Christophe (1992 [1982]). *Œuvres complètes*. Consuelo Varela et Juan Gil éditeurs. Traduction de Jean-Pierre Clément et Jean-Marie Saint-Lu. Paris : La Différence.
- Córdova, Fray Antonio (1641). *Exposición de la Regla de N. Seráfico P. San Francisco*. Madrid: Imprenta Real.
- Dalarun, Jacques directeur (2010). *François d'Assise. Écrits, Vies, témoignages*. Paris : Cerf.
- Espino, Fray Fernando (1977 [1674]). *Relación verdadera de la reducción de los indios infieles de la Provincia de Teguisgalpa llamados por Xicaques*. Introducción y notas por Jorge Eduardo Arellano. Managua: Banco de América.
- Fernández Bonilla, León. *Documentos para la Historia de Costa Rica T. III, V, VI, VII, VIII, IX* (1883, 1886, 1907). San José, Barcelona y París: Imprenta Nacional, Imprenta Viuda de Luis Tasso e Imprenta de Pablo Dupont.
- Juarros, Domingo (1808). *Compendio de la historia de la ciudad de Guatemala*. T. I. Ciudad de Guatemala.
- Landa, Fray Diego de (1864 [ca.1566]). *Relation des choses de Yucatán*. Texte espagnol et traduction française par l'abbé Brasseur de Bourbourg. Londres : Trubner and Company.
- Las Casas, Fray Bartolomé de (2002 [1562]). *Histoire des Indes*. Traduction de Jean-Pierre Clément et Jean-Marie Saint-Lu. III Volumes. Paris : Seuil.

- Las Casas, Fray Bartolomé de (1995 [1552]). *Très brève relation de la destruction des Indes*. Introduction d'Alain Milhou et analyse iconographique de Jean-Paul Duviols. Paris : Éditions Chandeigne.
- López de Gómara, Francisco (1553). *La historia general de las Indias*. Anvers: Juan Bello.
- López de Gómara, Francisco (1979 [1553]). *Historia de la conquista de México*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Masseron, Alexandre éditeur et traducteur (2015). *Les Fioretti de saint François. Suivi d'autres textes de la tradition franciscaine*. Paris : Éditions Franciscaines.
- Mendieta, Fray Jerónimo de (2019 [ca. 1597]). *Historia eclesiástica indiana*. Barcelona: Red Ediciones.
- Pané, Fray Ramón (1984 [1498]). *Relación acerca de las Antigüedades de los Indios*. Edición realizada por Juan José Arrom. México D.F.: Siglo XXI Editores.
- Peralta, Manuel María (1883). *Costa Rica, Nicaragua y Panamá en el siglo XVI. Su historia y sus límites*. Madrid-París: Librería de M. Murillo y Librería de J. I. Ferrer.
- Ponce, Fray Alonso (1872 [ca. 1587]). « Relación breve y verdadera de algunas cosas de muchas que sucedieron al padre Fray Alonso Ponce en las provincias de la Nueva España ». Dans *Colección de documentos inéditos para la historia de España, T. LVII*. Madrid: Imprenta de la viuda de Calero.
- Recinos, Adrián editor (1988 [1950]). *Memorial de Sololá, Anales de los Kaqchikeles, Título de los señores de Totonicapán*. Ciudad de Guatemala: Editorial Piedra Santa.
- Ruz, Mario Humberto coordinador (2002). *Memoria eclesial guatemalteca. Visitas pastorales, T. I*. México D.F.: UNAM.
- Sans auteur. *Recopilación de las Leyes de los Reinos de Indias. T. I, II* (1841 [1680]). Madrid: Boix editor.

Vásquez, Fray Francisco (1937, 1940, 1944 [1714-1716]). *Crónica de la Provincia del Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala, IV Tomos*. Ciudad de Guatemala: Tipografía Nacional.

Vega Bolaños, Andrés. *Documentos para la Historia de Nicaragua. T. III, XIV* (1954,1956). Madrid: Imprenta y Litografía Juan Bravo.

DES SOURCES INÉDITES

ARCHIVO GENERAL DE INDIAS (AGI)

CONTRATACIÓN : No. 5536, L. 5, f. 63 r-63v (26 janvier 1538); 5435, No.1, R.4, f. sans numérotation (13 juillet 1666); 5435, No. 2, R. 26, f. sans numérotation (16 juillet 1666).

GUATEMALA : No. 393, L. 2, f. 51v-52v (10 janvier 1539); No. 399, F. 55 (7 juin 1539); No. 156, f. sans numérotation (20 février 1543); No. 401, fs. 107-110 (23 août 1543); No. 156, f. sans numérotation (septembre 1547); No. 168, f. 2-5 (22 mars 1551); No. 168, f. sans numérotation (1^{er} janvier 1556); No. 168, f. sans numérotation (30 janvier 1560); No. 156, f. sans numérotation (janvier 1563); No. 169, f. sans numérotation (20 juillet, 1571); No. 169, f. sans numérotation (8 octobre 1574); No. 169, f. sans numérotation (8 mars 1575); No. 162, f. 161 (12 novembre 1579); No. 170, f. sans numérotation (3 avril 1577); No. 170, f. sans numérotation (13 février, 1578); No. 170, f. sans numérotation (20 octobre 1578); No. 162, f. 160 (10 novembre 1578); No. 170, f. sans numérotation (ca. 1578); No. 161, f. sans numérotation (26 janvier 1579); No. 162, f. 161 (12 novembre 1579); No. 170, f. sans numérotation (1581); No. 156, f. sans numérotation (4 avril 1582); No. 171, f. sans numérotation (6 février 1583); No. 171, f. sans numérotation (13 avril 1584); No. 162, f. 173-174 (19 février 1591); No. 156, f. sans numérotation (1602); No. 173, f. sans numérotation (12 novembre 1603); No. 174, f. sans numérotation (25 novembre 1608); No. 175, f. 1-3 (1610); No. 156, f. sans numérotation (ca. 1611); No. 175, f. sans numérotation (29 avril 1611); No. 181, f. sans numérotation (10 mai 1618); No. 175, f. sans numérotation (18 juin 1618); No. 156, f. sans numérotation (31 mai 1623); No. 177, f. sans numérotation (1632); No. 177, f. sans numérotation (19 janvier 1633); No. 177, f. sans numérotation (23 juillet 1636); No. 162, f. 223 (14 juillet 1637); No. 177, f. sans numérotation (4 septembre 1638); No. 178, f. sans numérotation (1639); No. 178, f. sans numérotation (2 mars 1640); No. 181, f. sans numérotation (29 mars, 1644); No. 157, f. sans numérotation (10 novembre 1646); No. 178, f. sans numérotation (31 octobre 1654); No. 178, f. sans numérotation (23 novembre 1665); No. 183, f. sans numérotation (26 février 1675); No. 152, f. 4 (30 novembre 1680); No. 183, f. sans numérotation (2 mars 1681); No. 183, f. sans numérotation (4 mars 1681); No. 179, f. sans numérotation (22 mars 1681); No. 183, f. sans numérotation (11 mai 1681); No. 179, f. 4 (8 avril 1681); No. 179, f. sans numérotation (7 septembre 1681); No. 179, f. sans numérotation (3 février 1683); No. 159, f. 1 (21 février 1687); No. 159, f. 25-26 (5 mars 1687); No. 159, f. 27-28 et 30 (10 mars 1687); No. 159, f. 3 (30 mars 1687); No. 159, f. 5 (22 juillet 1687); No. 159, f. sans numérotation (28 janvier 1688); No. 180, f. sans numérotation (13 décembre 1691); No. 152, f. 253-254 (24 novembre 1692); No. 152, f. 248-250 (22 avril 1694); No. 152, f. 250 (30 avril 1694); No. 152, f. 256 (juin 1694);

No. 180, f. sans numérotation (1695); No. 180, f. sans numérotation (12 novembre 1695); No. 419, dossier 11, f. 1-24 (20 mars 1698).

INDIFERENTE : No. 161, L. 1, f. 93 (18 novembre, 1508); No. 422, L. 15, f. 31v-32r (2 mai 1531); No. 541, L. 2, f. 30 (26 juin 1542); 2048, No. 4, f. sans numérotation (1554); No. 3046, f. sans numérotation (27 mars, 1572); 2070, No. 89, f. sans numérotation (1602); No. 3046, f. sans numérotation (1645).

MÉXICO : No. 4, f. 240v. (7 juin 1550); 21. No. 23, f. sans numérotation (3 novembre 1587).

PANAMÁ : No. 233, L. 1, f. 86v (8 septembre 1513).

PATRONATO : No. 8, R1, f. 1-2 (27 avril 1497); 1, No. 8, R.1, f. 1-2 (16 novembre 1501); 1, No. 8, R.1, f. 2-4 (28 juillet 1508); No. 26, R. 5, f. 20 (1513); No. 174, R.3, f. 1 (15 mars 1516).

ARCHIVO GENERAL DE SIMANCAS (AGS)

PATRONATO : Leg. 16, Doc.119 (21 septembre 1514); Leg.17, Doc. 20, f. 128-129 (1515).

ARCHIVO GENERAL DE CENTROAMÉRICA (AGCA)

GUATEMALA : A1, Leg. 4622, f. 156 (novembre 1534); A1, Leg. 511, T. II f. 120 (7 août 1549); A1, Leg. 511, T. III, f. 216 (22 janvier 1556); A1, Leg. 1512, T. II, f. 348 (29 juillet 1560); A1, Leg. 1512, T. I, f. 305 (21 juin 1562) ; A1, Leg. 1512, T. I, f. 305 (21 juin 1562); A1, Leg. 4575, T. II, f. 234-235 (13 mai 1566); A1, Leg. 4577, dossier 39550, f. 4 (3 mai 1573); A1, Leg. 4056, f. sans numérotation (1574); A1, Leg. 4575, T. III, f. 372 (24 janvier 1575); A1, Leg. 2010, dossier 13882, f. 44v-45 (21 février 1575); A1, Leg. 1512, T. II, f. 378 (22 mai 1575); A1, Leg. 4575, T. III, f. 372 v. (31 janvier, 1575); A1 Leg. 4575, T. III, f. 373 (31 janvier 1575); A1, Leg. 1513, T. I, f. 491 (11 mai 1576); A1 Leg. 4060, dossier 31532, f. sans numérotation (ca. 1577); A1, Leg. 4575, T. III, f. 392 (11 mai 1579); A1, Leg. 4056, f. 157-159 (ca. années 1580); A1, Leg. 4056, f. 140 (1581); A1, Leg. 2297, dossier 16866, f. 2 (1582); A1, Leg. 1513, T. II, f. 633 (19 septembre 1583); A1, Leg. 4575, T. III, f. 414 (13 novembre 1584); A1, Leg. 2199, f. 5 (1585); A1, Leg. 2199, f. 4 (1^{er} juin 1586); A1, Leg. 4576, f. 67v. (13 février 1595); A1, Leg. 1559, f. 394-396 (2 avril 1603); A1 Leg. 2010, dossier 13872, f. 45 (19 avril 1603); A1, Leg. 1514, f. 110 (17 décembre 1607); A1, Leg. 4576, f. 34 (12 décembre 1619); A1 Leg. 2010, dossier 13872, f. 46-47v (22 juin 1624); A1, Leg. 1516, f. 12-13 (19 août 1631); A1, Leg. 1516, f. 22-23 (8 octobre

1631); A1, Leg. 1516, f. 97 (1^{er} février 1636); A1 Leg. 2245, dossier 16190, f. 23v (6 mai 1636); A1, Leg. 4055, f. 548 (18 septembre 1638); A1, Leg. 2245, f. 174-175 (10 octobre 1638); A1, Leg. 1516, f. 167 (14 septembre 1639); A1, Leg. 4581, f. 93-97 (20 mars 1648); A1, Leg. 1517, f. 193 (22 septembre 1649); A3, Leg. 1074, dossier 19460, f. sans numérotation (7 janvier 1656); A1, Leg. 5794, dossier 48798, f. sans numérotation (6 mai 1662); A3, Leg. 2, dossier 22, f. 87-87v et 88 (12 mai 1672); A1, Leg. 1521, f. 62 (25 septembre 1677); A1 Leg. 1521, f. 10 (11 mai 1677); A1, Leg. 5823, dossier 49168, f. sans numérotation (1679); A1, Leg. 1521, f. 155 (11 février 1679); A1 Leg. 1884, dossier 12338, f. 13 (15 juillet 1683); A1 Leg. 5823, dossier 49182, f. 1 (16 octobre 1684); A1 Leg. 5797, dossier 48883, f. sans numérotation (1686); A1 Leg. 1884, dossier 12339, f. 34-39 et 41-44 (9 juin 1686); A1, Leg. 2450, dossier 18864, f. sans numérotation (1687); A1 (4) Leg. 134, dossier, 1503, f. sans numérotation (11 avril 1689) ; A3, Leg. 2811, dossier 40729, f. sans numérotation (15 novembre 1698); A1 (4), Leg. 141, dossier 1688, f. sans numérotation (1698).

EL SALVADOR : A1 (3), Leg. 644, f. 137 (9 février 1607).

HONDURAS: A1 (4) Leg. 161, dossier 1687, F. sans numérotation (1^{er} août 1681); A1 (4) Leg. 161, dossier 1688, f. sans numérotation (1698).

NICARAGUA : A1 (5), Leg. 32, dossier 264, f. sans numérotation (3 août 1601); A1 (5), Leg. 32, dossier 267, f. sans numérotation (1620); A1 (5), Leg. 51, dossier 452, f. sans numérotation (4 avril 1631); A1(5), Leg. 25, dossier 175, f. sans numérotation (22 mars 1652).

COSTA RICA : A1 (6) Leg. 3, dossier 37, f. sans numérotation (8 avril 1600); A1 (6), Leg. 3, dossier 55, f. sans numérotation (28 de juin, 1629); A1 (6) Leg. 3, dossier 39, f. 3 et 6 (1698); A1 (6) Leg. 3, dossier 40, f. sans numérotation (1699).

ARCHIVO HISTÓRICO ARQUIDIOCESANO DE GUATEMALA « FRANCISCO DE PAULA GARCÍA PELÁEZ » (AHAG)

Licencias de los religiosos, f. sans numérotation (14 mars 1647); Informes hechos al rey 1687-1769, f. 28-30 (9 août 1687); Informe de los conventos de las religiones, f. 8-9 (22 février 1697) et f. 5-6 (20 juin 1697).

ARCHIVO HISTÓRICO DIOCESANO DE SAN CRISTÓBAL DE LAS CASAS (AHDSC)

No. 4578, dossier 1, f. 97, 102 (1565), f. 77 (1583).

ARCHIVO HISTÓRICO NACIONAL (AHN)

UNIVERSIDADES : Car.1, No.15 (8 octobre 1497).

ARCHIVIO APOSTOLICO VATICANO (AAV)

DATARIA AP, MIN. BREV. LAT. : Vol. 158, No. 9742, ca. années 1560.

FONDO PIO : Vol. 83, f. 86-95 (ca. 1560); Vol. 95, f. 138 (sans année); Vol. 122, f. 119 (1591); Vol. 26, f. 76-77 (1647).

NUNZIATURA DI MADRID : Vol. 55, dossier 62, f. 1 (2 juillet 1701).

NUNZIATURE DIVERSE : Vol. 286, f. 293 et 307 (sans année); Vol. 264, f. 37, 38, 40 et 51 (janvier 1601).

ORDINI RELIGIOSI FRANCESCANI : LIBRO 4, f. 117, 119 et 191 (ca. années 1570).

ARCHIVIO STORICO DE PROPAGANDA FIDE (ASPF)

SOCG : VOL. 190, f. 178 (ca. années 1620); VOL. 259, f. 30-38 (ca. années 1620); VOL. 259, f. 307 (1628); Vol. 259, f. 92-93 (ca. années 1630); VOL. 259, f. 175-177 (ca. années 1630); VOL. 135, f. 157 (30 janvier 1635); VOL. 190, f. 78 (ca. deuxième moitié du XVII^e siècle); VOL. 257, f. 20-21 (6 décembre 1658) et f. 26 (24 août 1659).

SC : VOL. 1, f. 232 (ca. 1622).

ARCHIVIO STORICO ORDUM FRATUM MINORUM (ASOFM)

M. 94, f. 172 (25 septembre 1507); M. 98, f. 118-128 (15 mai 1603); M. 94, f. 1 (ca. années 1620); M. 26, f. 1-4 (vers 1630); M. 94, f. 5 (XVII^e siècle); M. 36, f. 136-137 et 200-201 (18 septembre 1661); M. 34, f. 382 (22 mai 1691); M. 35, f. 126-128 (ca. années 1690); M. 35, f. 140 (9 février 1699); M. 35, f. 161 (26 mars 1699); M. 34, f. 395 (27 juin 1699); M. 35, f. 154, 158-159 (30 octobre 1702); M. 43, f. 160 (ca. années 1720); M. 49, f. 323-324 (ca. 1850); No. 43, f. 245 (avril 1877).

BIBLIOGRAPHIE

- Abad Pérez, Antolín (1992). *Los franciscanos en América*. Madrid: Editorial MAPFRE.
- Albani, Benedetta y Pizzorusso, Giovanni (2017). « Problematizando el patronato regio. Nuevos acercamientos al gobierno de la Iglesia ibero-americana desde la perspectiva de la Santa Sede ». Dans Thomas Duve coordinador. *Actas del XIX Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano*, 519-544. Madrid: Editorial Dykinson.
- Albani, Benedetta, Danwerth, Otto, y Duve, Thomas (2018). « Presentación ». Dans Benedetta Albani, Otto Danwerth y Thomas Duve editores. *Normatividades e instituciones eclesiásticas en la Nueva España, siglos XVI–XIX*, 1-11. Frankfurt am Main: Max Planck Institute for European Legal History.
- Alland, Denis (2007). « Conquête espagnole des Indes, jugements sur les indiens d'Amérique et doctrine de la guerre juste », *Droits*, no. 46, 19-40.
- Altamira y Crevea, Rafael (1951). *Diccionario castellano de palabras jurídicas y técnicas tomadas de la legislación indiana*. México D.F.: Instituto Panamericano de Geografía e Historia.
- Alvarado García, Ernesto (1938). *Los forjadores de la Honduras colonial. La conquista pacífica de Honduras. Héroes y mártires*. Tegucigalpa: Talleres de Tipográficos Nacionales.
- Alvarado Quesada, Franklin (1996). *Misiones y doctrinas franciscanas: reconstrucción del primer proceso colectivo de transmisión del cristianismo hacia la sociedad indígena de Costa Rica: 1563-1689*. Tesis de Licenciatura en Historia, Universidad de Costa Rica.
- Álvarez Sánchez, Adriana (2014). « La Orden de San Francisco y el conocimiento de las lenguas indígenas del Reino de Guatemala Siglo XVI ». *SÉMATA*, vol. 26, 471-489.
- Arellano, Jorge Eduardo (1970). *Proceso de la conquista de Nicaragua*. Managua: Separa de Nicaragua Indígena.
- Ariza S., Alberto (1964). *Los dominicos en Panamá*. Bogotá: D. E.
- Arrea Sierman, Floria (1998). « Relación entre misquitos y otros grupos étnicos de la costa atlántica centroamericana, del siglo XVII al siglo XVIII ». Dans María Eugenia Bozzoli, Ramiro Barrantes, Dinora Obando y Mirna Rojas compiladores. *I Congreso Científico sobre Pueblos Indígenas de Costa Rica y sus Fronteras*, 217-225. San José: EUNED-EUCR.

- Avendaño Rojas, Xiomara (2019). « La figura del jefe político departamental en Guatemala, El Salvador y Nicaragua durante la primera mitad del siglo XIX ». *Rúbrica Contemporánea*, vol. 8, no. 15, 45-66.
- Axtell, James (1985). *The Invasion Within: The Contest of Cultures in Colonial North America*. New York and Oxford: Oxford University Press.
- Axtell, James (1988). *After Columbus: Essays in the Ethnohistory of Colonial North America*. New York-Oxford: Oxford University Press.
- Axtell, James (2001). *Natives and Newcomers: the Cultural Origins of North America*. New York : Oxford University Press.
- Azopardo, Ildfonso G. (1991). « Los franciscanos y los negros en el siglo XVII ». Dans Varios Autores. *Actas del III Congreso Internacional sobre los Franciscanos en el Nuevo Mundo: siglo XVII*. La Rábida, 18-23 de septiembre de 1989, 593-619. Madrid: Deimos.
- Bancroft, Hubert Howe (1883). *History of Central America Vol. II*. San Francisco: A.I. Bancroft and Company.
- Barahona, Marvin (2002 [1991]). *Evolución histórica de la identidad nacional*. Tegucigalpa: Editorial Guaymuras.
- Barnadas, Josep (1984). « The Catholic Church in Colonial Spanish America ». Dans *The Cambridge History of Latin America Vol 1*. Leslie Bethell editor, 511-540. Cambridge: Cambridge University Press.
- Barrios, Lina (1996). *La alcaldía indígena en Guatemala: época colonial (1500-1821)*. Guatemala: Universidad Rafael Landívar.
- Bataillon, Marcel ([1937] 1998). *Érasme et l'Espagne : recherches sur l'histoire spirituelle du XVI^e siècle*. Genève : Droz.
- Bataillon, Marcel (1967). « D'Érasme à la Compagnie de Jésus. Protestation et intégration dans la Réforme catholique au XVI^e siècle ». *Archives de sociologie des religions*, no. 24, 57-81.
- Bataillon, Marcel (2009). *Les jésuites dans l'Espagne du XVI^e siècle*. Paris : Belles Lettres.
- Baudot, Georges (2001). « Los precursores franciscanos de Sahagún del siglo XIII al siglo XVI en Asia y América ». *Estudios de cultura Náhuatl*, no. 32, 159-173.
- Bauer, Arnold (1995). « Iglesia, Economía y Estado en la historia de América Latina ». Dans María del Pilar Martínez López-Cano coordinadora. *Iglesia, Estado y Economía. Siglos XVI al XIX*, 17-32. México D.F.: UNAM.
- Belaubre, Christophe (2001). « Poder y redes sociales en Centroamérica: el caso de la orden de los dominicos (1757-1829) ». *Mesoamérica*, no. 41, 31-76.

- Belaubre, Christophe (2010). « Redes sociales y conflictos en la provincia franciscana de San Jorge de Nicaragua a inicios del siglo XIX ». *Cuadernos de Literatura* 14, no 28, 230-259.
- Belaubre, Christophe (2012). *Élus de dieux et élus du monde dans le Royaume du Guatemala (1753-1808). Église, familles de pouvoir et réformateurs bourbons*. Paris : L'Harmattan.
- Beltrán Moya, José Luis et. al. (1992). « España y América (1492- 1992): entre la conmemoración y el desagravio ». *Manuscrits*, no. 10, 11-37.
- Biedermann, Zoltán (2014). « El espacio sujeto al tiempo en la cronística franciscana: una relectura de la Conquista Espiritual do Oriente de Fr. Paulo da Trindade ». Dans *La memoria del mundo: clero, erudición y cultura escrita en el mundo ibérico (siglos XVI-XVIII) Cuadernos de Historia Moderna, Anejo XIII*. Federico Palomo coordinador, 221-242. Madrid: Universidad Complutense.
- Bègue, Alain (2011). *Les jésuites en Espagne et en Amérique espagnole (1565-1615)*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Benjamin, Thomas (2009). *The Atlantic world: Europeans, Africans, Indians and their shared history, 1400-1900*. New York: Cambridge University Press.
- Bermejo, José (1989). *Replanteamiento de la historia. Ensayos de Historia teórica*. Madrid: Akal.
- Bernard, Carmen et Gruzinski, Serge (1988). *De l'idolâtrie : une archéologie des sciences religieuses*. Paris : Seuil.
- Bertelloni, Francisco (2006). « La crisis de la monarquía papal mediante un modelo causal ascendente: Juan de París *De Regia Potestati et Papali* ». Dans *Veritas*, vol. 51, no. 3, 51-66.
- Bertelloni, Francisco (2010). « La teoría política medieval entre la tradición clásica y la modernidad ». Dans Pedro Roche Arnas coordinador. *El pensamiento político en la Edad Media*. Madrid: Editorial Centro de Estudios Ramón Areces.
- Bertrand, Michel (1987). *Terre et société coloniale : Les communautés Maya-Quiché de la région de Rabinal du XVI^e au XIX^e siècle*. México D.F.: CEMA.
- Black, Antony (1992). *Political Thought in Europe, 1250-1450*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Black, Nancy Johnson (1995). *The Frontier Mission and Social Transformation in Western Honduras: the Order of Our Lady Mercy, 1525-1773*. Leiden: Brill.
- Blackburn, Carole (2000). *Harvest of Souls: The Jesuit Missions and Colonialism in North America, 1632-1650*. Montreal: McGill-Queen's University Press.
- Blanckaert, Claude éditeur (1985). *Naissance de l'ethnologie ? Anthropologie et missions en Amérique, XVI^e-XVIII^e siècle*. Paris : CERF.

- Blanco Segura, Ricardo (1984). *Obispos, arzobispos y representantes de la Santa Sede en Costa Rica*. San José: EUNED.
- Bois, Guy (2000). *La grande dépression médiévale XIV^e et XV^e siècles : le précédent d'une crise systémique*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Bolaños Arquín, Margarita y Quirós Vargas, Claudia (1988). « El mestizaje en el siglo XVII: consideraciones para comprender la génesis del campesinado criollo del Valle Central ». *Cuadernos de Antropología*, no. 7, 30-51.
- Boremansse Didier (1998). « Representaciones metafóricas de los antiguos mayas en mitos y ritos religiosos lacandonos ». *Journal de la Société des Américanistes*, T. 84, no. 1, 201-209.
- Borges Morán, Pedro (1977). *El envío de misioneros a América durante la época española*. Salamanca: Universidad Pontificia.
- Borges Morán, Pedro (1992). *Los religiosos en Hispanoamérica*, Madrid: Editorial MAPFRE.
- Bosch, David J. (1995). *Dynamique de la mission chrétienne : histoire et avenir de la mission chrétienne*. Lomé-Paris-Genève : Haho-Karthala-Labor et Fides.
- Botta, Sergio (2008). « El politeísmo como sistema de traducción. La obra misionera de Toribio de Benavente Motolinía frente a la alteridad religiosa de la Nueva España ». *GUARAGUAO*, no. 28, 9-26.
- Botta, Sergio (2011). « Una negación teológico-política en la Nueva España: reflexiones sobre la obra franciscana (siglo XVI) ». Dans *La cruz de maíz. Política, religión, identidad en México: entre la crisis colonial y la crisis de la modernidad*. I. Campos Goegana y M. De Giuseppe editores, 39-61. México D.F.: ENAH-INAH.
- Botta, Sergio (2013). « Introduction ». Dans *Manufacturing Otherness: Missions and Indigenous Cultures in Latin America*. Sergio Botta editor, 1-10. Cambridge: Cambridge University Press.
- Botta, Sergio (2013). « Towards a Missionary Theory of Polytheism: The Franciscans in the Face of the Indigenous Religions of New Spain ». Dans *Manufacturing Otherness: Missions and Indigenous Cultures in Latin America*. Sergio Botta editor, 11-36. Cambridge: Cambridge University Press.
- Botta, Sergio (2013a). « La ausencia de los dioses taínos. Sobre el fracaso hermenéutico de la obra de Ramón Pané ». *Latinoamérica. Revista de Estudios Latinoamericanos*, no. 57, 161-187.
- Botta, Sergio (2017). « Los dioses de Tlatelolco: apuntes para un acercamiento a la imagen franciscana del “politeísmo” mesoamericano ». Dans *El Colegio de Tlatelolco. Síntesis de historias, lenguas y culturas*. Ester Hernández y Pilar Máynez editores, 39-62. Ciudad de México: Editorial Grupos Destiempos.

- Brading, David (1991). *The First America, the Spanish monarchy, Creole patriots, and the Liberal state: 1492-1867*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Braudel, Fernand (1966). *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*. Paris : Armand Colin.
- Braudel, Fernand (1979). *Civilisation matérielle, économie et capitalisme XV^e-XVIII^e siècle*. Paris : Armand Colin.
- Bronish, Alexander Pierre (2016). « La (sacralización de la) guerra en las fuentes de los siglos X y XI y el concepto de guerra santa ». Dans Carlos de Ayala Martínez, Patrick Henriot y J. Santiago Palacios Ontalva editores. *Orígenes y desarrollo de la guerra santa en la península ibérica: palabras e imágenes para una legitimación (siglos X-XIV)*, 7-29. Madrid: Casa de Velázquez.
- Browning, David (1975 [1971]). *El Salvador, la tierra y el hombre*. Traducción de Paloma Gastesi y Augusto Ramírez. San Salvador: CONCULTURA.
- Breen, Michael P. (2005). « Patronage, Politics, and the “Rule of Law” in Early Modern France ». *Journal of The Western Society for French History*, Vol. 33, 95-113.
- Burr, David (2004). « The Antichrist and the Jews in Four Thirteenth-Century Apocalypse Commentaries ». Dans Steven J. McMichael and Susan E. Myers editors. *Friars and Jews in the Middle Ages and Renaissance*, 23-38. Leiden-Boston: Brill.
- Bueno García, Antonio (2014). « La labor de traductores y lexicógrafos franciscanos en España e Iberoamérica ». *SÉMATA*, Vol. 26, 531-543.
- Cabezas Carcache, Horacio (1974). *Las reducciones indígenas en Guatemala durante el siglo XVI*. Tesis de Licenciatura en Historia, Universidad de San Carlos de Guatemala.
- Cabezas Carcache, Horacio (2017). *Gobernantes de Guatemala, Siglo XVII*. Guatemala.
- Cáceres Gómez, Rina coordinadora (2001). *Las rutas de la esclavitud*. San José: EUCR.
- Canny, Nicholas and Morgan, Phillip (2013). *The Oxford Handbook of Atlantic World, 1450-1850*. Oxford: Oxford University Press.
- Capdevila, Nestor (2007). *Bartolomé de Las Casas: la controversia entre Las Casas et Sepúlveda*. Paris : Librairie philosophique J. Vrin.
- Cárdenas Ayala, Elisa (2018). *Roma: el descubrimiento de América*. Ciudad de México: El Colegio de México.

- Cardim, Pedro (2008). « Religión y conflictos bélicos en la América Portuguesa (Siglos XVI-XVIII) ». Dans David González Cruz editor. *Religión y conflictos bélicos en Iberoamérica*. Sevilla: Universidad Internacional de Andalucía.
- Carmack, Robert M. (1994). « Introducción: Centroamérica aborigen en su contexto histórico y geográfico ». Dans Robert M. Carmack coordinador. *Historia General de Centroamérica. Historia Antigua. Tomo I*, 15-59. San José: FLACSO.
- Carrillo Cázeres, Alberto (1998). « Tratados novohispanos sobre la guerra justa en el siglo XVI ». Dans Gilles Bataillon, Gilles Bienvenu y Ambrosio Velasco Gómez coordinadores. *Las teorías de la guerra justa en el siglo XVI y sus expresiones contemporáneas*. México D.F.: UNAM.
- Castañeda, Leonardo Manrique (1982). « Fray Andrés de Olmos: notas críticas sobre su obra lingüística ». *Estudios de cultura Náhuatl*, no. 15, 27-35.
- Castelnau L'Estoile, Charlotte de (2000). *Les ouvriers d'une vigne stérile : les Jésuites et la conversion des Indiens au Brésil, 1580-1620*. Lisbonne-Paris : Fundação Caluste Gulbekian-Centre culturel Calouste Gulbekian.
- Castelnau L'Estoile, Charlotte de. « Élection et vocation (2007). Le choix de la mission dans la province jésuite du Portugal à la fin du XVI^e siècle ». Dans Pierre-Antoine Fabre et Bernard Vincent éditeurs. *Missions religieuses modernes. « Notre lieu est le monde »*, 21-43. Rome : École française de Rome.
- Castro, Manuel (1985). « Proyecto de creación de un tercer vicario general para los franciscanos observantes de España y sus posesiones ». *Archivo Ibero-Americano*, nos. 179-180, 487-500.
- Castro Pérez, Canderlaria; Calvo Cruz, Mercedes y Granado Suárez, Sonia (2007). « Las capellanías en los siglos XVII-XVIII a través de su escritura de fundación ». *Anuario de Historia de la Iglesia*, no. 16, 335-347.
- Catalán Martínez, Elena (2004). « El derecho de patronato y el régimen benefical de la Iglesia española en la Edad Moderna ». *Hispania Sacra*, no. 56, 135-167.
- Cebrián González, Carmen (1991). « Expediciones franciscanas en el S. XVII (1650-1675) ». Dans Varios Autores. *Actas del III Congreso Internacional sobre los Franciscanos en el Nuevo Mundo: siglo XVII*. La Rábida, 18-23 de septiembre de 1989, 859-884. Madrid: Deimos.
- Cervera Jiménez, Antonio (2014). « Los intentos de los franciscanos por establecerse en China, siglos XIII-XVII ». Dans María Dolores Sagra Sampedro y María Luz Ríos Rodríguez editoras. *Francisco de Asís y el franciscanismo: visiones y revisiones*, 425-446. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela.
- Chambers, D. S. (2006). *Popes, Cardinals and War. The Military Church in Renaissance and Early Modern Europe*. London-New York. I. B. Tauris.

- Chatillon, Jean (1992). *Le mouvement canonial au Moyen-Âge : réforme de l'église, spiritualité et culture*. Paris : Brépols.
- Chávez Gómez José Manuel A. (2001). *Intención franciscana de evangelizar entre los mayas rebeldes*. México D.F.: CONACULTA.
- Ciudad Suárez, María Milagros (1996). *Los dominicos, un grupo de poder en Chiapas y Guatemala. Siglos XVI y XVII*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos.
- Civezza, Marcellino da (1898-1899). *Histoire universelle des missions franciscaines 3 T*. Paris : Tolra.
- Clayton, Lawrence (2011). *Bartolomé de Las Casas and the conquest of the Americas*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Clendinnen, Inga (1982). « Disciplining the Indians: Franciscan Ideology and Missionary Violence in Sixteenth-Century Yucatán ». *Past & Present*, no. 94, 27-48.
- Clendinnen, Inga (2003 [1987]). *Ambivalent Conquests: Maya and Spaniard in Yucatan, 1517-1570*. 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cline, Howard F. (1954). « The Franciscans in Colonial Chile ». *The Americas* vol. 10, no. 4, 471-480.
- Coello de la Rosa, Alexandre (2007). « Los jesuitas y las misiones de frontera del alto Perú: Santa Cruz de la Sierra (1587-1603) ». *Revista Complutense de Historia de América* vol. 33, 151-175.
- Conde Coche, Alejandro (2016). « La Vicaría territorial de San Miguel 1599-1812; Una aproximación a la administración eclesiástica en los confines de la diócesis de Guatemala ». Dans *Revista del Instituto de Investigaciones*, vol. I, cuarta época, 47-73.
- Conde y Díaz Rubín, José Ignacio y Sanchiz Ruiz Javier (2008). *Historia genealógica de los títulos y dignidades nobiliarias en Nueva España y México, Vol. I. Casa de Austria*. México D.F.: UNAM.
- Corsi Elisabetta (2008). « Introducción: El debate actual sobre el relativismo y la producción de saberes en las misiones católicas durante la primera Edad Moderna: ¿una lección para el presente? ». Dans Elisabetta Corsi coordinadora. *Órdenes religiosas entre América y Asia: ideas para una historia misionera de los espacios coloniales, 17-54*. México D.F.: El Colegio de México.
- Cruz Pazos, Patricia (2004). « Cabildos y cacicazgos: alianza y confrontación en los pueblos de indios novohispanos ». *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 34, 149-162.

- Cusato, Michael F. (2012). « Francis and the Franciscan movement (1181/82-1226) ». Dans Michael J. P. Robson editor. *The Cambridge Companion to Francis of Assisi*, 17-33. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cushner, Nicholas P. (2006). *Why Have You Come Here? The Jesuits and the First Evangelization of Native America*. Oxford: Oxford University Press.
- Daher, Andrea (2002). *Les singularités de la France Équinoxiale : histoire de la mission des pères capucins au Brésil (1612-1615)*. Paris : Honoré Champion.
- Dalarun, Jacques (1999). *François d'Assise ou le pouvoir en question. Principes et modalités du gouvernement dans l'ordre des Frères mineurs*. Bruxelles : De Boeck Université.
- Daniel, E. Randolph (1992). *The Franciscan Concept of Mission in the High Middle Ages*. New York: The Franciscan Institute of Saint Bonaventure University.
- Daniel, E. Randolph (2012). « Franciscan missions ». Dans Michael J. P. Robson editor. *The Cambridge Companion to Francis of Assisi*, 240-257. Cambridge: Cambridge University Press.
- Darras, Veronique (2000). « La Mésoamérique précolombienne ». *Historiens et géographes, Association des professeurs d'histoire et de géographie*, 143-162. Disponible sur : <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00356383/document>.
- Dehouve, Danièle (2011). « La pensée analogique des missionnaires et des Indiens en Nouvelle-Espagne au XVI^e siècle ». Dans Charlotte de Castelnau et. al. éditeurs. *Missions d'évangélisation et circulation des savoirs. XVI^e-XVIII^e siècle*, 231-241. Madrid : Casa de Velázquez.
- Delivré, Fabrice (2015). « Succession apostolique : autorité des évêques et pouvoir des clés dans l'Occident médiéval (fin XI^e-milieu XV^e siècle) ». Dans Jean-Philippe Genet directeur. *La légitimité implicite*, 111-130. Paris-Rome : Publications de la Sorbonne.
- Deslandre, Dominique (2003). *Croire et faire croire: les missions françaises au XVII^e siècle, 1600-1650*. Paris : Fayard.
- Díaz Cruz, Manuel José (1999). « La élite indígena colonial de la alcaldía mayor de Chiapas (México) ». *Boletín americanista*, no. 49, 81-101.
- Duby, Georges (1981). *Le chevalier, la femme et le prêtre : le mariage dans la France féodale*. Paris : Hachette.
- Durán, Juan Guillermo y García, Rubén Darío (1979). « Los coloquios de los "Doce Apóstoles de México: los primeros albores de la predicación evangélica en el Nuevo Mundo » ». *Teología: revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina*, no. 34, 131-185.

- Dussel, Enrique (1992 [1967]). *Historia de la iglesia en América Latina Medio milenio de coloniaje y liberación (1492-1992)*. Madrid: Mundo negro.
- Duviols, Pierre (1971). *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial « L'extirpation de l'idolâtrie » entre 1532 et 1660*. Paris : Éditions Ophrys.
- Egío García, José Luis (2018). « Matías De Paz and the Introduction of Thomism in the *Asuntos De Indias*: A Conceptual Revolution ». *Journal of the Max Planck Institute for European Legal History*, no. 26, 236-262.
- Elliot, John H. (1970). *The Old World and the New, 1492-1650*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Elliot, J. H. (1984). « The Spanish Conquest and the settlement of America ». Dans Leslie Bethell editor. *The Cambridge History of Latin America Vol. 1 Colonial Latin America*, 149-206. Cambridge: Cambridge University Press.
- Enríquez, Alejandro (2010). « Theaters of Rule, Theaters of Resistance: Franciscan Discourses of Spiritual Conquest in Colonial Yucatán, 1541–1688 ». Ph. D. in Spanish Studies: University of Minnesota.
- Erquicia Cruz, José Heriberto (2013). « Obrajes industriales para beneficiar xiquilite en la intendencia de San Salvador del Reino de Guatemala: un estudio arqueológico histórico de la producción de añil en las haciendas coloniales ». Dans B. Arroyo y L. Méndez Salinas editores. *XXVI Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2012*, 375-384. Guatemala: Museo Nacional de Arqueología y Etnología.
- Escamilla, Michèle (2015). *Le siècle d'or de l'Espagne : apogée et déclin, 1492-1598*. Paris : Tallandier.
- Escandón, Patricia (2008). « La estrategia imperial y los colegios apostólicos de América ». Dans José Francisco Román Gutiérrez, Leticia Ivonne del Río Hernández y Alberto Carrillo Cázares editores. *Los colegios apostólicos de Propaganda fide: su historia y su legado. Memoria del Congreso Guadalupe, Zacatecas: 27, 28 y 29 de enero 2004*, 43-54. Zacatecas: Gobierno del Estado de Zacatecas-Universidad Autónoma de Zacatecas- El Colegio de Michoacán-Ayuntamiento de Guadalupe.
- Escobar Quevedo, Ricardo (2008). *Inquisición y judaizantes en América española (Siglos XVI-XVII)*. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario.
- Estenssoro Fuchs, Juan Carlos (2003). *Del paganismo a la santidad: La incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*. Lima: Institut français d'études andines.
- Fabre, Pierre-Antoine (2011). Pour une histoire spirituelle des savoirs dans l'espace du monde moderne. Esquisse d'un point de vue. Dans Charlotte de Castelnaud et. al.

- éditeurs. *Missions d'évangélisation et circulation des savoirs. XVI^e-XVIII^e siècle*, 445-458. Madrid : Casa de Velázquez.
- Feldman, Lawrence H. (1988). « Notas sobre los archivos episcopales de León (Nicaragua) y Comayagua (Honduras) ». *Mesoamérica*, no. 15, p. 178-184.
- Fernández de Córdova Miralles, Álvaro (2005). « Imagen de los Reyes Católicos en la Roma pontificia ». *En la España Medieval*, no. 28, 259-354.
- Fernández-Gallardo Jiménez, Gonzalo (2005). « La supresión de la orden franciscana conventual en la España de Felipe II ». Dans María del Mar Graña Cid editora. *El Franciscanismo en la península ibérica. Balance y perspectivas. I Congreso Internacional*, 459-479. Barcelona: AHEF.
- Fernández Guardia, Ricardo (2008). *Otras páginas*. Edición de Eduardo Oconitrillo y compilación de Elías Zeledón Cartín. San José: EUNED.
- Fernández Molina, José Antonio (2003). *Pintando el mundo de azul. El auge añilero y el comercio centroamericano. 1750-1810*. San Salvador: Dirección de Publicaciones e Impresos Concultura.
- Fernández Morente, Guadalupe (2001). « Honduras y el espacio económico del Caribe, 1524-1550 ». *Mesoamérica*, no. 42, 165-198.
- Fernández Rodríguez, Pedro (1994). *Los dominicos en el contexto de la primera evangelización de México 1526-1550*. Salamanca: Editorial San Esteban.
- Flood, David (2010). *The Daily Labor of the Early Franciscans*. New York: The Franciscan Institute of Saint Bonaventure University.
- Flori, Jean (2002). *Guerre sainte, jihad, croisade. Violence et religion dans le christianisme et l'Islam*. Paris : Seuil.
- Foa, Anna (2004) « Limpieza versus Mission: Church, Religious Orders, and Conversion in the Sixteenth Century », Dans *Friars and Jews in the Middle Ages and Renaissance*, McMichael, Steven J. and Meyers, Susan E. editors, 299-311. Leiden-Boston: Brill.
- Fonseca Corrales, Elizabeth (1994). « Economía y sociedad en Centroamérica (1540-1680) ». Dans Julio Pinto Soria coordinador. *Historia General de Centroamérica. El régimen colonial. Tomo II*, 95-150. San José: FLACSO.
- Fonseca Corrales, Elizabeth, Alvarenga Venutolo, Patricia y Solórzano Fonseca, Juan Carlos (2003). *Costa Rica en el siglo XVIII*. San José: EUCR.
- Fonseca, Oscar et Cooke, Richard (1994). « El sur de América Central: contribución al estudio de la región histórica Chibcha ». Dans Robert Carmack coordinador. *Historia General de Centroamérica. Historia Antigua. Tomo I*, 217-282. San José: FLACSO.

- Freitas Carvalho, José Adriano de (2005). « De l'observance et des observances de l'Observance à la plénitude de l'Observance au Portugal ». Dans Frédéric Meyer et Ludovic Viallet directeurs. *Identités franciscaines à l'âge des Réformes*, 143-164. Clermont-Ferrand : Presses Universitaires Blaise-Pascal.
- Gadrat, Christine (2013). « La description des religions orientales par les voyageurs occidentaux et leur impact sur les débats théologiques ». Dans José Martínez Gázquez y John Tolan editores. *Ritus infidelium: miradas interconfesionales sobre las prácticas religiosas en la Edad Media*, 73-83. Madrid: Casa de Velázquez.
- Galán García, Agustín (1991). « Expediciones franciscanas a Indias. 1600-1626 ». Dans Varios Autores. *Actas del III Congreso Internacional sobre los franciscanos en el Nuevo Mundo (Siglo XVII)*. Madrid: Editorial Deimos.
- Galgano, Robert C. (2005). *Feast of souls: Indians and Spaniards in the seventeenth-century missions of Florida and New Mexico*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Galland, Caroline (2012). *Pour la gloire de Dieux et du Roi : les récollets en Nouvelle-France aux XVIIe et XVIIIe siècles*. Paris : CERF.
- Gámez, José D. (1889). *Historia de Nicaragua*. Managua: Tipografía de El País.
- García Añoberos, Jesús María (1988). « Presencia franciscana en la Taguzgalpa y la Tologalpa (la Mosquitia) ». *Mesoamérica*, no. 15, 47-78.
- García Añoberos, Jesús María (1991). « Las misiones franciscanas de la Mosquitia nicaragüense ». Dans Varios Autores. *Actas del III Congreso Internacional sobre los Franciscanos en el Nuevo Mundo: siglo XVII*. La Rábida, 18-23 de septiembre de 1989, 885-922. Madrid: Deimos.
- García Duarte, Francisco de Borja (2017). *Mozárabes en el origen de los reinos cristianos*. Córdoba: Almuzara.
- García Gallo, Alfonso (1957-1958). « Las bulas de Alejandro VI y el ordenamiento jurídico de la expansión portuguesa y castellana en África e Indias ». *Anuario de historia del derecho español*, no. 27-28, p. 461-830.
- García Oro, José et Portela Silva, María José (2002). « La Reforma de la Vida Religiosa en España y Portugal durante el Renacimiento ». *Archivo Ibero-Americano*, no. 243, 455-618.
- García Oro, José (2003). « La misión franciscana de Canarias. La conciencia misionera de la Iglesia moderna resucita en Canarias ». *Tebeto: Anuario del Archivo Histórico Insular de Fuerteventura*, nº 16, 13-48.
- García Oro, José (2013). « Los Frailes Menores en la Hispania Medieval y su asentamiento ». *Archivo Ibero-Americano*, nos. 275-276, 195-227.

- García Oro, José (2013). « Alcalá, Universidad teológica; vocación y régimen ». *Archivo Ibero-Americano*, no. 267, 449-515.
- García Prieto, Zacarías (1989). « Los tres primeros concilios de México ». *REDC*, no. 46, 435-487.
- Garrido Aranda, Antonio (1979). *La organización de la Iglesia en el Reino de Granada y su proyección en Indias*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos.
- Genet, Jean-Philippe (2015). « Pouvoir symbolique, légitimation et genèse de l'État moderne ». Dans Jean-Philippe Genet directeur. *La légitimité implicite*, 12-44. Paris-Rome : Publications de la Sorbonne.
- Ghirardi, Mónica e Yrigoyen López, Antonio (2009). « El matrimonio, el Concilio de Trento e Hispanoamérica ». *Revista de Indias*, vol. LXIX, no. 246, 241-272.
- Giacomo, Mario di (2017). « La Plenitudo Potestatis Papae según Egidio Romano ». *Studia Gilsoniana* vol. 6 no. 3, 405–424.
- Gil, Fernando (1989). « Las juntas eclesiásticas durante el episcopado de Fray Juan de Zumárraga (1528-1548). Algunas precisiones históricas ». *Teología: revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina*, no. 59, 497-521.
- Gil Pujol, Xavier (2012). « Integrar un mundo. Dinámicas de agregación y de cohesión en la monarquía española ». Dans Oscar Mazín Gómez y José Javier Ruiz Ibáñez editores. *Las Indias Occidentales: procesos de incorporación territorial a las Monarquías Ibéricas (Siglos XVI a XVIII)*, 69-108. México D.F.: El Colegio de México.
- Girard, Pascale et. al. (2007). « Frailes mozos y de pocas letras? Quatre ordres religieux (Agustins, Franciscains, Dominicains, Jésuites) aux Philippines entre 1572 et 1605 ». Dans *Missions religieuses modernes. « Notre lieu est le Monde »*. Pierre-Antoine Fabre et Bernard Vincent éditeurs, 113-172. Rome : École Française de Rome.
- Gomez, Thomas (2014). *Droit de conquête et droits des Indiens: la société espagnole face aux populations amérindiennes*. Paris : Armand Colin.
- Gómez, Esteban (Sans date). « Apuntes sobre el descubrimiento y la colonización del Golfo de Fonseca durante los Siglos XVI y XVII: La arqueología e historia de Conchagua Vieja (54-A2) ». *Departamento de La Unión, El Salvador. Universidad de California, Berkeley*, p. 1-10. Disponible dans : www.hcentroamerica.fcs.ucr.ac.cr/Contenidos/hca/cong/.../11_1.doc
- Gómez Canedo, Lino (1988). « Reseña de *Documentos para la historia de la Orden Franciscana en América Central* de Romeo Tovar Astorga ». *Revista de América*, no. 105, 212-215.

- González Esparza, Víctor M. (1997). « La retención de las tierras en el México colonial: una revisión historiográfica ». *Caleidoscopio*, no. 1, 37-58.
- Green, Joseph H. (1998). *The Franciscans, the Dominicans and The Mayas, 1524-1600*. M.A. in History: University of Alabama in Huntsville.
- Greer, Allan (2009). *La Nouvelle-France et le monde*. Montréal : Boréal.
- Giudicelli, Christophe (2011). « Las tijeras de San Ignacio, misión y clasificación en los confines coloniales ». Dans Guillermo Wilde editor. *Saberes de la conversión. Jesuitas, indígenas e imperios coloniales en las fronteras de la cristiandad*, 347-371. Buenos Aires: SB Editorial.
- Grunberg, Bernard directeur (2007). *Enjeux et difficultés d'un modèle européen dans les sociétés coloniales*. Paris : L'Harmattan.
- Gruzinski, Serge (1991 [1988]). *La colonización de lo imaginario: sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII* [1a edición en español corregida y ampliada]. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Gruzinski, Serge (1999). *La pensée métisse*. Espagne: Fayard.
- Gruzinski, Serge (2004). *Les quatre parties du monde: histoire d'une mondialisation*. Paris: Éditions de la Martinière.
- Gueno, Michael (2010). « Among the Pueblos: The Religious Life of Franciscan Missionnaires, Pueblos Revolutionaires, and The Colony of New Mexico ». Ph. D. Thesis in The Religious Studies, The Florida State University.
- Guido Martínez, Clemente (2006). « Precisión documental sobre la fecha del asesinato de fray Antonio de Valdivieso ». Dans José Luis Burguet Huerta, José Barrado Barquilla y Bernardo Fueyo Suárez coordinadores. *Influencia lascasiana en el siglo XVI, 185-192*. Salamanca: Editorial San Esteban.
- Guillamón Álvarez, Francisco Javier (2010). « Prefacio. El estudio de los modelos políticos y su circulación en Europa Occidental en la edad moderna ». Dans Anne Dubet et José Javier Ruiz Ibáñez directores. *Las monarquías española y francesa (siglos XVI-XVII): ¿dos modelos políticos?*, XI-XV. Madrid: Casa de Velázquez.
- Gutiérrez, Ramón (1991). *When Jesus Came, the Corn Mothers Went Away: Marriage, Sexuality, and Power in New Mexico, 1500-1846*. Stanford: Stanford University Press, 1991.
- Habig, Marion (1945). « The franciscan provinces in South America ». *The Americas*, vol. 2, no. 2, 189-210.
- Habig, Marion (1946). « The franciscan provinces in South America ». *The Americas*, vol. 2, no. 3, 335-356.

- Habig, Marion (2017 [1944]). « The franciscan provinces in South America ». *The Americas*, vol. 74, no. S2, 72-92.
- Hartog, François (2005). *Anciens, modernes, sauvages*. Paris : Galaade Éditions.
- Hasemann, George et Lara Pinto, Gloria (1994). « La zona central: regionalismo e integración ». Dans Robert Carmack coordinador. *Historia General de Centroamérica. Historia Antigua. Tomo I*, 135-216. San José: FLACSO.
- Hausberger, Bernd (2012). « La conquista misionera del noroeste novohispano, 1590-1620 ». Dans *Las Indias Occidentales: procesos de incorporación territorial a las Monarquías Ibéricas*. Mazín Gómez, Óscar y Ruiz Ibáñez, José Javier editores, 357-388. México D.F.: El Colegio de México.
- Hausser, Christian and Pietschmann, Horts 2014. « Empire. The concept and its problems in the historiography on the iberian empires in the Early Modern Age ». *Culture and History*, vol. 3 (january-june 2014): 7-16. Disponible dans : <http://cultureandhistory.revistas.csic.es/index.php/cultureandhistory/article/view/41/161>
- Helms, Mary W. (2003). « Miskito Slaving and Culture Contact: Ethnicity and Opportunity in an Expanding Population ». *Journal of Anthropological Research*, vol. 39, no. 2, 179-197.
- Henderson, John (1994). « El mundo maya ». Dans Robert Carmack coordinador. *Historia General de Centroamérica. Historia Antigua. Tomo I*, 61-133. San José: FLACSO.
- Henryot, Fabienne (2012). « La quête franciscaine aux XVII^e et XVIII^e siècles : théories et pratiques d'une économie de l'évangile ». Dans *Religione e istituzioni religiose nell'economia europea. 000-1800*. Ammannati, F. éditeur, 293-305. Firenze: UP.
- Hermann, Christian (1988). *L'Église d'Espagne sous le patronage royal (1476-1834). Essai d'ecclésiologie politique*. Madrid : Casa de Velázquez.
- Hernando Garrido, José Luis (2016). « Los Franciscanos en los viejos reinos de Castilla y León de la pobreza espontánea a la promoción nobiliaria ». *Biblioteca*, no. 31, 159-195.
- Hernández Aparicio, Pilar (1991). « Estadísticas franciscanas del S. XVII ». Dans Varios Autores. *Actas del III Congreso Internacional sobre los Franciscanos en el Nuevo Mundo: siglo XVII. La Rábida, 18-23 de septiembre de 1989*, 555-591. Madrid: Deimos.
- Herrán Alonso, Marta (2003). « Pasado y presente de una ciudad colonial: la Antigua Guatemala ». *Ería*, no. 62, 350-362.

- Herranz, Atanasio (2001). *Estado, sociedad y lenguaje. La política lingüística en Honduras*. Tegucigalpa: Editorial Guaymuras.
- Herrera Alfaro, Sara y Rojas Rodríguez, María Eugenia (1997/1998). « El añil en Centroamérica siglos XVII-XVIII ». *Revista Estudios*, nos. 14-15, 41-55.
- Heullant-Donat, Isabelle (2003). « La perception des premiers martyrs franciscains à l'intérieur de l'ordre au XIII^e siècle ». Dans Sophie Cassagnes-Boruquet directrice. *Religion et mentalités au Moyen Âge : Mélanges en l'honneur d'Hervé Martin*, 211-220. Rennes. Presses universitaires de Rennes.
- Hoornaert, Eduardo (1984). « The Catholic church in colonial Brazil ». Dans *The Cambridge History of Latin America* Vol 1. Leslie Bethell editor, 541-556. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hurbon, Laënnec (1991). « Evangéliser le Caraïbe. Régime de conquête ou Régime du droit ? Dans Ignace Berten et René Luneau directeurs. *Les rendez-vous de Saint-Domingue : les enjeux d'un anniversaire (1492-1992)*, 51-69. Paris : Le Centurion.
- Ibarra Rojas, Eugenia (2001). *Fronteras étnicas en la conquista de Nicaragua y Nicoya: entre la solidaridad y el conflicto (800 d.C.-1544)*. San José: EUCR.
- Ibarra Rojas, Eugenia (2001a). *Intercambio, política y sociedad en el siglo XVI. Historia indígena de Panamá, Costa Rica y Nicaragua*. Washington D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.
- Ibarra Rojas, Eugenia (2011). *Del arco y la flecha a las armas de fuego. Los indios mosquitos y la historia centroamericana, 1633-1786*. San José: EUCR.
- Ibarra Rojas, Eugenia (2011). « Los nicaraos, los indios votos y los huetares en escenarios conflictivos en el siglo XVI ». *Cuadernos de Antropología*, no. 21, 1-24.
- Imbriglia, Girolamo (2014). « A peculiar Idea of Empire: Missions and Missionaries of the Society of Jesus in Early Modern History ». Dans Marc André Bernier, Clorinda Donato, and Hans-Jurgèn Lüsebrink editors. *Jesuit Accounts of the Colonial Americas. Intercultural Transfers, Intellectual Disputes, and Textualities*, 21-49. Toronto-Los Angeles: University of Toronto Press-UCLA.
- Iriarte, Lázaro (2004). *Histoire du franciscanisme*. (Marcel Durrer, trad.). Paris : Cerf.
- Jackson, Peter (2012). « Franciscans as papal and royal envoys to the Tartars (1245-1255) ». Dans Michael J. P. Robson editor. *The Cambridge Companion to Francis of Assisi*, 224-239. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jackson, Robert H. (2015). *Demographic Change and Ethnic Survival among the Sedentary Populations on the Jesuit Mission Frontiers of Spanish South America, 1609–1803. The Formation and Persistence of Mission Communities in a Comparative Context*. Boston-Leiden: Brill.

- Jerez Brenes, Verónica (2016). « Las ordenanzas de una cofradía de sangre: la cofradía de San Nicolás de Tolentino, 1641 ». *Revista Espiga*, vol. XV, no. 32, 63-80.
- Jiménez Pelayo, Águeda (2001). « Tradición o modernidad. Los alcaldes mayores y los subdelegados en Nueva España ». *Espiral*, vol. VII, no. 21, 133-157.
- Johnston Aguilar, Mario René (sans date). *Pueblos coloniales desaparecidos en la costa sur de Guatemala*. Inédito. Universidad del Valle de Guatemala. Disponible sur:
https://www.academia.edu/352140/Pueblos_Coloniales_Desaparecidos_en_la_Costa_Sur_de_Guatemala
- Johnston Aguilar, Mario René (2001). *Arqueología histórica en San Juan Perdido y el Convento, en el área de Cotzumalguapa, Escuintla*. Tesis de Licenciatura en Arqueología, Universidad del Valle de Guatemala.
- Justo, María de la Soledad (2011). « Paraguay y los debates jesuíticos sobre la inferioridad de la naturaleza americana ». Dans Guillermo Wilde editor. *Saberes de la conversión. Jesuitas, indígenas e imperios coloniales en las fronteras de la cristiandad*, 155-174. Buenos Aires: SB Editorial.
- Kedar, Benjamin Z. (1988). *Crusade and Mission. European Approaches toward the Muslims*. Princeton: Princeton University Press.
- Kobayashi, José María (1985 [1974]). *La educación como conquista (empresa franciscana en México)*. México D.F.: El Colegio de México.
- Koselleck, Reinhart (1997 [1975]). *L'expérience de l'histoire*. Paris : Gallimard-Éditions du Seuil.
- Kramer, Wendy; Lovell, W. George y Lutz, Christopher (1986). « Las tasaciones de tributos de Francisco Marroquín y Alonso de Maldonado, 1536-1541 ». *Mesoamérica*, vol. 7, no. 12, 357-394.
- Kramer, Wendy; Lovell, W. George y Lutz, Christopher (1994). « La conquista española de Centroamérica ». Dans Julio Pinto Soria coordinador. *Historia General de Centroamérica. El régimen colonial. Tomo II*, 21-93. San José: FLACSO.
- Krizova, Markéta (2014). « Costa de la Mosquitia: En la encrucijada de los procesos atlánticos y las ambiciones locales ». *Anuario de Estudios Atlánticos*, no. 60, 139-173.
- Ladero Quesada, Miguel Ángel (2016). *Judíos y conversos de Castilla en el siglo XV: datos y comentarios*. Madrid: Editorial Dykinson.
- Lafaye, Jacques (1997). *Mesías, cruzadas, utopías: el judeo-cristianismo en las sociedades iberoamericanas* (2ª edición). México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

- Lafaye, Jacques ([1974] 2014). *Quetzalcóatl y Guadalupe: la formación de la conciencia nacional*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Lavallé, Bernard (2014). *Au nom des Indiens : une histoire de l'évangélisation en Amérique espagnole*. Paris : Payot.
- Lazega, Emmanuel (2007). *Réseaux sociaux et structures relationnelles*. 2e. édition. Paris : Presses Universitaires de France.
- Lécrivain, Philippe (2016). *Les premiers siècles jésuites. Jalons pour une histoire (1540-1814)*. Paris : Lessius.
- Leduc, Jean (1999). *Les historiens et le temps : conceptions, problématiques, écritures*. Paris : Éditions du Seuil.
- Le Goff, Jacques (1982). *La civilisation de l'occident médiéval*. Paris : Flammarion.
- Le Goff, Jacques (1999). *Saint François d'Assise*. Paris : Gallimard.
- Lemaitre, Nicole directrice (2009). *La mission et le sauvage. Huguenots et catholiques d'une rive atlantique à l'autre, XVI^e-XIX^e siècle*. Paris : CTHS.
- Lemaitre, Nicole directrice (2016). *Réseaux religieux et spirituels : du Moyen Âge à nos jours*. Reims : CTHS.
- León Cázares, María del Carmen (1991). « Los mercedarios en Chiapas ¿evangelizadores? *Estudios de historia novohispana*, no. 11, 11-44.
- León Cázares, María del Carmen (2004). *Reforma o extinción: un siglo de adaptaciones de la Orden de Nuestra Señora de la Merced en Nueva España*. México D.F.: UNAM.
- León Portilla, Miguel (1999). *Bernardino de Sahagún: pionero de la antropología*. México D.F.: UNAM.
- Lightfoot, Kent G. (2005). *Indians, Missionaries, and Merchants. The Legacy of Colonial Encounters on the California Frontiers*. Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press.
- Linage Conde, Antonio (1984). « De los monjes a los frailes. Notas sobre la implantación de la vida religiosa medieval en el territorio castellano-leonés ». *Revista de Historia Medieval Anales de la Universidad de Alicante*, no. 3, 57-70.
- Lira, Andrés, Castillo, Alberto y Ferreira, Claudia editores (2013). *Derecho, política y sociedad en Nueva España a la luz del Tercer Concilio Provincial mexicano (1585)*. México D.F.: El Colegio de Michoacán-El Colegio de México.
- López Bernal, Carlos Gregorio (2006). « Economía, territorios e identidades en la larga duración: una aproximación al caso salvadoreño ». *Revista Teoría y Praxis*, no. 7, 87-98.

- Lovell, W. George (1990). « Mayans, missionaries, evidence, and truth: the polemics on native resettlement in sixteenth century Guatemala ». *Journal of Historical Geography*, Vol. 16, no. 3, 277-294.
- Lovell, W. George (2005 [1985]). *Conquest and Survival in Colonial Guatemala: A Historical Geography of the Cuchumatán Highlands, 1500-1821*. Montreal: McGill-Queen's University Press.
- Lovell, W. George and Lutz, Christopher (1991-1992). « The Historical Demography of Colonial Central America ». *Yearbook (Conference of Latin Americanist Geographers)*, Vol. 17/18, 127-138.
- Lower, Michael (2007). « Conversion and St Louis's Last Crusade ». *Journal of Ecclesiastical History*, vol. 58, no. 2, 211-231.
- Lozano Navarro, Julián J. (2005). *La Compañía de Jesús y el poder en la España de los Austrias*. Madrid: Cátedra.
- Lozano Navarro, Julián J. (2013). « La Monarquía Hispánica y la Roma Pontificia ». Dans José Javier Ruiz Ibáñez coordinador. *Las vecindades de las Monarquías Ibéricas*, 103-120. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Macherey, Pierre (2008). « Idéologie : le mot, l'idée, la chose ». *Methodos*, no. 8. Disponible sur: <https://journals.openedition.org/methodos/1843>
- MacLeod, Murdo J. (2007 [1973]). *Spanish Central America: A Socioeconomic History, 1520-1720. With a New Introduction*. Austin: University of Texas Press.
- Madrugal Muñoz, Eduardo. « Otras mirada a las redes sociales coloniales: los cacaoteros de Cartago en el siglo XVII ». Dans Carmela Velázquez Bonilla y Elizeth Payne Iglesias coordinadoras. *Poder, economía y relaciones sociales en el reino de Guatemala*, 103-112. San José: EUCR.
- Maier, Christophe T. (1998). *Preaching the Crusades: Mendicant Friars and the Cross in the Thirteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Maldavsky, Aliocha (2007). « Rome et les provinces hispaniques dans l'administration des vocations. L'expédition pour le Pérou de 1604 ». Dans Pierre-Antoine Fabre et Bernard Vincent éditeurs. *Missions religieuses modernes. « Notre lieu est le monde »*, 21-43. Rome : École française de Rome.
- Maldavsky, Aliocha (2011). « Entre mito, equívoco y saber: los jesuitas italianos y las misiones extraeuropeas en el siglo XVII ». Dans Charlotte de Castelnau et al. éditeurs. *Missions d'évangélisation et circulation des savoirs. XVI^e-XVII^e siècle*, 41-57. Madrid : Casa de Velázquez.
- Maldavsky, Aliocha (2011a). « De l'encomendero au marchand : charité et évangélisation dans le Pérou colonial, XVI^e-XVII^e siècles ». *Cahiers des Amériques Latines*, no. 67, 75-87. Disponible dans : <https://cal.revues.org/262>

- Maliaño Tellez, Fray Anselmo O.F.M. (2016). *Historia de los misioneros franciscanos en el departamento de Santa Rosa, Guatemala*. Ciudad de Guatemala: Arte, Color y Texto S.A.
- Mantecón, Tomás A. « De Manila al continente asiático: riesgos y experiencias en las misiones católicas en el siglo XVII ». *E-Spania*, no. 30. Disponible sur : <https://journals.openedition.org/e-spania/28028>
- Manzano-Arrondo, Vicente (2017). « Ideología y aversión ideológica ». *Revista Internacional de Sociología*, vol. 75, no. 3, 1-15.
- Manzano Manzano, Juan (1983). « Fray Antonio de Marchena, principal depositario del gran secreto colombino ». Dans Bibiano Torres Ramírez y José J. Hernández Palomo coordinadores. *Andalucía y América en el siglo XVI: actas de las II Jornadas de Andalucía y América, celebradas en la Universidad de Santa María de la Rábida, marzo, 1982, Vol II*, 501-516. Madrid: CSIC-Escuela de Estudios Hispanoamericanos.
- Marín Araya, Giselle (2004). « La población de Bocas del Toro y la comarca Ngöbe-Buglé hasta inicios del siglo XIX ». *Anuario de Estudios Centroamericanos*, no. 30 (1-2), 119-162.
- Marín Guzmán, Roberto (1997). *El espíritu de cruzada español y la ideología de la colonización de América*. San José: Editorial Alma Mater.
- Marín Guzmán, Roberto (2006). *Sociedad, política y protesta popular en la España musulmana*. San José: EUCR.
- Martin, Philippe (2009). « L'écrit et l'Indien, chronique d'une rencontre au XVII^e siècle ». Dans Nicole Lemaitre directrice (2009). *La mission et le sauvage. Huguenots et catholiques d'une rive atlantique à l'autre, XVI^e-XIX^e siècle*, 307-325 Paris : CTHS.
- Martín Martín, José Luis (2016). « Beneficios capitulares al servicio de los reyes de Castilla en la baja Edad Media ». Dans Hermínia Vasconcelos Vilar and Maria João Violante Branco directores. *Ecclesiastics and political state building in the Iberian monarchies, 13th-15th centuries*, 203-219. Lisbonne: Publicações do Cidehus.
- Martín Prieto, Pablo (2007). « Sobre la promoción regia de la orden franciscana durante el primer reinado Trastámara ». *Hispania Sacra*, Vol. LIX, no. 119, 51-83.
- Martínez Esquivel, Ricardo (2019). *El confinamiento de los misioneros en Guangzhou (1666-1671): Entre las controversias de los ritos chinos y los anticristianismos en China*. Tesis doctoral en Historia, Universitat Pompeu Fabra.
- Martínez Ruiz, Enrique (2008). « La monarquía española en la transición dinástica: coyuntura interna y coyuntura internacional (1680-1734) ». Dans José Francisco Román Gutiérrez, Leticia Ivonne del Río Hernández y Alberto Carrillo Cázares editores. *Los colegios apostólicos de Propaganda fide: su historia y su legado*.

- Memoria del Congreso Guadalupe, Zacatecas: 27, 28 y 29 de enero 2004*, 31-42. Zacatecas: Gobierno del Estado de Zacatecas-Universidad Autónoma de Zacatecas-El Colegio de Michoacán-Ayuntamiento de Guadalupe.
- Mazín Gómez, Oscar y Ruiz Ibáñez, José Javier (2012). « Estudio introductorio ». Dans Oscar Mazín Gómez et José Javier Ruiz Ibáñez editores. *Las Indias Occidentales: procesos de incorporación territorial a las Monarquías Ibéricas (Siglos XVI a XVIII)*, 7-40. México D.F.: El Colegio de México.
- Mazín Gómez, Oscar (2013). « La cristianización de las Indias. Algunas diferencias entre España y Perú ». Dans Andrés Lira González, Alberto Camillo Cázares y Claudia Ferreira Ascensio editores. *Derecho, política y sociedad en Nueva España a la luz del Tercer Concilio Mexicano (1585)*, 55-70. México D.F.: El Colegio de Michoacán-El Colegio de México-Conacyt.
- McClure, Julia (2013). « Poverty, power, and knowledge: an early entangled history of Hispaniola ». *Canadian Journal of Latin American and Caribbean Studies*, Vol. 38, no. 2, 197-219.
- McMichael, Steven and Myers, Susan E. editors (2004). *Friars and Jews in the Middle Ages and Renaissance*, Leiden-Boston : Brill.
- McMichael, Steven J. (2007). « Friar Alonso de Espina, Prayer and Medieval Jewish, Muslim and Christian Polemical Literature ». Dans Timothy J. Johnson editor. *Franciscans at Prayer*, 271-304. Leiden-Boston: Brill.
- Menegus Bornemann, Margarita (1999). « El gobierno de los indios en la Nueva España, siglo XVI. Señores o cabildo ». *Revista de Indias*, vol. LIX, no. 217, 599-617.
- Menegus Bornemann, Margarita et Ornelas Hernández, Moisés (2013). « El tercer Concilio limense y el mexicano en la construcción del imperio de Felipe II en América ». Dans Andrés Lira González, Alberto Camillo Cázares et Claudia Ferreira Ascensio editores. *Derecho, política y sociedad en Nueva España a la luz del Tercer Concilio Mexicano (1585)*, 91-108. México D.F.: El Colegio de Michoacán-El Colegio de México-Conacyt.
- Menéndez Méndez, Miguel (2009) « El trato al indio y las Leyes Nuevas: una aproximación a un debate del siglo xvi ». *Tiempo y Sociedad*, no. 1, 23-47.
- Meléndez Chaverri, Carlos (1996). *Juan Vázquez de Coronado, Conquistador y Fundador de Costa Rica*. San José: Editorial Costa Rica.
- Meseguer Fernández, Juan (1985). « El Arzobispo Cisneros y la Iglesia Misionera en América ». *Archivo Ibero-Americano*, nos. 179-180, 451-486.
- Milhou, Alain (2007). *Colomb et le messianisme hispanique*. Paris : Presses Universitaires de la Méditerranée.

- Mira Caballos, Esteban (1997). *El indio antillano: repartimiento, encomienda y esclavitud (1492-1542)*. Sevilla-Bogotá: Muñoz Moya editor.
- Miranda García, Fermín. (2016). « Eclesiásticos al servicio de la monarquía Navarra (1134-1274). Un punto de partida ». Hermínia Vasconcelos Vilar and Maria João Violante Branco directors. *Ecclesiastics and political state building in the Iberian monarchies, 13th-15th centuries*, 26-42. Lisbonne: Publicações do Cidehus.
- Miura Andrades, José María (2014). « Las reformas tempranas del franciscanismo castellano: eremitas, conventos y obediencias en la Andalucía de los siglos XIV y XV ». *SÉMATA*, vol. 26, 111-128.
- Moreno Hurtado, Antonio (2019). *Estudios sobre el franciscanismo*. Córdoba: Antonio Moreno Hurtado editor.
- Morin, Claude (1997). « *De la Reconquista a la Conquista: transferts et adaptations dans le contrôle de population étrangère* ». Dans *Des Indes Occidentales à l'Aérique Latine Vol. II*. Alain Musset et Thomas Calvo éditeurs, 558-569. Paris : ENS Éditions.
- Moukarzel, Pierre (2014). « Les franciscains dans le sultanat mamelouk des années 1330 jusqu'à 1516 ». *Le Moyen Age*, no.1, Tome CXX, 135-149.
- Muldoon, James editor (2004). *The Spiritual Conversion of the Americas*. Gainesville: University Press of Florida.
- Necker, Louis (1979). *Indiens Guarani et chamanes franciscains: les premières réductions du Paraguay (1580-1800)*. Paris : Éditions Anthropos.
- Newson, Linda A. (2006). « The Demographic impact of Colonization ». Dans Victor Bulmer-Thomas, John H. Coatsworth and Roberto Cortés Conde editors. *The Cambridge Economic History of Latin America Vol. 1 The Colonial Era and the Short Nineteenth Century*, 143-184. Cambridge: Cambridge University Press.
- Newson, Linda A. (2007 [1986]). *El costo de la conquista*. Traducción del inglés de Jorge Federico Traviezo. Tegucigalpa: Editorial Guaymuras.
- Nieto Soria, José Manuel (1993). *Iglesia y génesis del Estado moderno en Castilla (1369-1480)*. Madrid: Editorial Complutense.
- Nieto Soria, José Manuel (1996). « Enrique IV de Castilla y el Pontificado (1454-1474) ». *En la España Medieval*, vol. 19, 167-238.
- Nold, Patrick (2012). « Pope John XXII, the Franciscan order and its Rule ». Dans Michael J. P. Robson editor. *The Cambridge Companion to Francis of Assisi*, 258-272. Cambridge: Cambridge University Press.
- Obadia, Lionel (2012). *L'anthropologie des religions*. Paris : La Découverte.

- Obara-Saeki, Tadashi y Viqueira Alban, Juan Pedro (2017). *El arte de contar tributarios: provincia de Chiapas, 1560-1821*. Ciudad de México: El Colegio de México.
- O'Malley, John W. (1995 [1993]). *Los primeros jesuitas*. Bilbao-Santander: Ediciones Mensajero-Sal Terrae. Traducción de Juan Antonio Montero Moreno.
- O'Malley, John (2000). *Trent and All That. Renaming Catholicism in The Early Modern Era*. Cambridge-London: Harvard University Press.
- O'Malley, John W. (2015 [2013]). *Trento: ¿Qué pasó en el conflicto?* Cantabria: Editorial Terrae. Traducción de Isidro Arias Pérez.
- Ortiz Treviño, Rigoberto (2003). « El Tercer Concilio Provincial Mexicano, o cómo los obispos evadieron al Real Patronato Indiano ». *Anuario Mexicano de Historia del Derecho*, No. 17, 77-94.
- Oss, Adriaan C. van (1986). *Catholic Colonialism: A Parish History of Guatemala, 1524-1821*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Otero Varela, Alfonso (1964). « Sobre la « *Plenitudo Potestatis* » y los reinos hispánicos ». *Anuario de Historia del Derecho Español*, no. 34, 141-162.
- Palomo, Federico (2016). « Ascetic tropics: Franciscans, missionary knowledge and visions of Empire in the Portuguese Atlantic at the turn of the eighteenth century ». *Culture and History*, no. 5 (2): 1-14.
- Pandolfi, Alessandro (2007). *Naturaleza humana*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Panich, Lee and Schneider, Tsim editors (2014). *Indigenous Landscapes and Spanish Missions: New Perspectives from Archaeology and Ethnohistory*. Tucson: University of Arizona Press.
- Payne Iglesias, Elizeth (2005). *El puerto de Truxillo: Espacio, economía y sociedad (1780-1870)*. Tesis de Doctorado en Historia, Universidad de Costa Rica.
- Payne Iglesias, Elizeth (2009). « Puerto, frontera y defensa en Trujillo (Honduras), 1502-1642 ». *Revista de Estudios Marítimos y Sociales*, no. 2, 21-33.
- Paz J., Friedrich Christian de (2014 [1997]). *Aitlán. Los pueblos y el lago*. Guatemala: Editorial Los Gemelos.
- Pena González, Miguel Anxo (2009). *La Escuela de Salamanca: de la monarquía hispánica al orbe indiano*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Pennington, Kenneth (1988). « Law, legislative authority and theories of government, 1150-1300 ». Dans J. H. Burns. *The Cambridge History of Medieval Political Thought c.350-c.1450*, 424-453. Cambridge: Cambridge University Press.

- Pérez Fernández, Isacio (1989). *Fray Toribio Motolinía, O.F.M, frente a Fray Bartolomé de Las Casas*. Salamanca: Editorial San Esteban.
- Pérez, Joseph (1993). *Historia de una tragedia: la expulsión de los judíos de España*. Barcelona: Crítica.
- Pérez Puente, Leticia (2013). « La política eclesiástica regia y los concilios provinciales en la disputa por las parroquias indígenas ». Dans Andrés Lira González, Alberto Camillo Cázares et Claudia Ferreira Ascensio editores. *Derecho, política y sociedad en Nueva España a la luz del Tercer Concilio Mexicano (1585)*, 387-410. México D.F.: El Colegio de Michoacán-El Colegio de México-Conacyt.
- Petry, Ray C. editor (1957). *Late Medieval Mysticism*. Louisville: Westminster Press.
- Phelan, John L. (1970 [1956]). *The Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World*. Berkeley: University of California Press.
- Phelan, John. L. (2010 [1959]). *The Hispanization of the Philippines: Spanish aims and Filipino responses, 1565-1700*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Phelan, John. L. (1967). *The kingdom of Quito in the seventeenth century bureaucratic politics in the spanish empire*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Pizzorusso, Giovanni (2011) « La Congrégation de Propaganda Fide à Rome : centre d'accumulation et de production de « savoirs missionnaires » (XVII^e-début XIX^e siècle). Dans Charlotte de Castelnau et. al. éditeurs. *Missions d'évangélisation et circulation des savoirs. XVI^e-XVIII^e siècle*, 25-40. Madrid : Casa de Velázquez.
- Porras, Guillermo (1987) « El Regio Patronato indiano y la evangelización ». *Scripta Theologica*, vol. 19, no. 3, 755-769.
- Quesada Camacho, Juan Rafael (1993). *América Latina: memoria e identidad, 1492-1992*. San José: Editorial Respuesta.
- Quijano Velasco, Francisco (2017). *Las repúblicas de la Monarquía. Pensamiento constitucionalista y republicano en Nueva España, 1550-1610*. Ciudad de México: UNAM.
- Quirós Vargas, Claudia (1990). *La era de la encomienda*. San José: EUCR.
- Ramis Barceló, Rafael (2015). « El pensamiento político franciscano de la Corona de Aragón (siglos XIII-XV): modelos, paradigmas e ideas ». *Mirabilia: Revista Eletrônica de História Antiga e Medieval*, no. 21, 110-131.
- Rappaport, Joanne (2015). « Letramiento y mestizaje en el Nuevo Reino de Granada, siglos XVI y XVII ». *Diálogos andino*, no. 46, 9-26.
- Rex Galindo, David (2010). *Propaganda fide: Trading Franciscan Missionaries in New Spain*. Ph.D. Thesis in History, Southern Methodist University.

- Ricard, Robert (1956). « La dualité de la civilisation hispanique et l'histoire religieuse du Portugal ». *Revue Historique*, vol. 216, no. 1, 1-17.
- Ricard, Robert (1958). « Comparison of Evangelization in Portuguese and Spanish America ». *The Americas*, vol. 14, no. 4, 444-453.
- Ricard, Robert. *La conquista espiritual de México: Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Rico Callado, Francisco Luis (2003). « Las misiones interiores en la España postridentina ». *Hispania Sacra*, no. 55, 109-129.
- Rivas, Ramón D. (2000). *Pueblos indígenas y Garífunas de Honduras*. Tegucigalpa: Editorial Guaymuras.
- Rivera Castillo, Patricia et. al. (2000). « La conquista de Guatemala. Dos puntos de vista: Vencedores y vencidos ». *Estudios*, no. 41, 28-53.
- Rivera Lalolde, Roberto Eduardo (2015). *Entre Armas y Dádivas: The Xicaque before Spanish Rule in Leán y Mulia, the Province of Honduras 1676-1821*. Ph. D. in Anthropology, Tulane University.
- Robson, Michael (2006). *The Franciscans in the Middle Ages*. Woodbridge: The Boydell Press.
- Robson, Michael (2012). « The writings of Francis ». Dans Michael J. P. Robson editor. *The Cambridge Companion to Francis of Assisi*, 34-49. Cambridge: Cambridge University Press.
- Roche Armas, Pedro (1995). « La "plenitudo potestatis" en el Defensor minor de Marsilio de Padua ». *Endoxa*, no. 6, 241-262.
- Rocher Salas, Adriana (2011). « La vicaría de Chichanhá y la provincia franciscana de San José de Yucatán ». Dans Juan Manuel Espinosa Sánchez coordinador. *Arte e historia en el sur colonial de Quintana Roo, siglos XVI-XVIII*, 97-108. México D.F.: Plaza y Valdés Editores.
- Roest, Bert (2000). *A history of Franciscan education (c. 1210–1517)*. Leiden-Boston-Köln: Brill.
- Roest, Bert (2004). « Medieval Franciscan Mission: History and Concept ». Dans Wout J. Bekkum and Paul M. Cobb editors. *Strategies of Medieval Communal Identity: Judaism, Christianity, and Islam*, 137-161. Louvain: Peeters.
- Roest, Bert (2004a). *Franciscan literature of religious instruction before the Council of Trent*. Leiden-Boston: Brill.
- Rojas Donat, Luis (2014). « El papel político del papado medieval. Notas sobre el valor de su estudio ». *Intus-Legere Historia*, vol. 8, no. 2, 71-89.

- Rojo Alique, Francisco Javier (2014). « Intelectuales franciscanos y monarquía en la Castilla medieval ». *SÉMATA*, vol. 26, 297-318.
- Romero Vargas, Germán (1991). « Las estructuras sociales de Nicaragua en el siglo XVIII ». *Boletín Americanista*, no. 41, 67-77.
- Roncière, Charles Marie de la (2005). « Identités franciscaines au XV^e siècle : la réforme des communautés masculines ». Dans Frédéric Meyer et Ludovic Viallet directeurs. *Identités franciscaines à l'âge des Réformes*, 33-53. Clermont-Ferrand : Presses Universitaires Blaise-Pascal.
- Roselló Soberón, Estela (2006). *Así en la tierra como en el Cielo: manifestaciones cotidianas de la culpa y el perdón en la Nueva España de los siglos XVI y XVII*. México D.F.: El Colegio de México.
- Roulet, Éric (2008). *L'évangélisation des Indiens du Mexique. Impact et réalité de la conquête spirituelle (XVI^e siècle)*. Rennes. Presses universitaires de Rennes.
- Rubial García, Antonio (1996). *La hermana pobreza. El franciscanismo: de la Edad Media a la evangelización novohispana*. México D.F.: UNAM.
- Rubiés, Joan-Pao (2011). « The concept of gentile civilization in missionary discourse and its European reception: Mexico, Peru and China in the *Repúblicas del Mundo* by Jerónimo Román (1575-1595). Dans Charlotte de Castelnaud et al. éditeurs. *Missions d'évangélisation et circulation des savoirs. XVI^e-XVIII^e siècle*, 311-350. Madrid : Casa de Velázquez.
- Rubio Mañé, José Ignacio (1983 [1959]). *El Virreinato, II: expansión y defensa*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Rucquoi, Adeline (1993). *Histoire médiévale de la Péninsule ibérique*. Paris : Seuil.
- Rucquoi, Adeline (1995). « Los franciscanos en el reino de Castilla ». Dans José Ignacio de la Iglesia Duarte, Francisco Javier García Turza, José Ángel García de Cortázar coordinadores. *VI Semana de Estudios Medievales*, 65-86. La Rioja: Instituto de Estudios Riojanos.
- Rucquoi, Adeline (2012). « Tierra y gobierno en la península ibérica medieval ». Dans Oscar Mazín Gómez y José Javier Ruiz Ibáñez editores. *Las Indias Occidentales: procesos de incorporación territorial a las Monarquías Ibéricas (Siglos XVI a XVIII)*, 43-67. México D.F.: El Colegio de México.
- Ruz, Mario Humberto (2003). « Bernardino de Villalpando y las constituciones sinodales del obispado de Guatemala ». *Estudios de cultura maya*, vol. 24, 85-135.
- Ruz, Mario Humberto (2008). « ¿Retorno a la “guerra justa”? propaganda Fide en Centroamérica ». Dans José Francisco Román Gutiérrez, Leticia Ivonne del Río Hernández y Alberto Carrillo Cázares editores. *Los colegios apostólicos de Propaganda fide: su historia y su legado. Memoria del Congreso Guadalupe*,

- Zacatecas: 27, 28 y 29 de enero 2004*, 213-232. Zacatecas: Gobierno del Estado de Zacatecas-Universidad Autónoma de Zacatecas-El Colegio de Michoacán-Ayuntamiento de Guadalupe.
- Sabatini, Gaetano (2013). « El espacio italiano de la Monarquía: distintos caminos hacia una sola integración ». Dans Oscar Mazín y José Javier Ruiz Ibáñez editores. *Las Indias Occidentales: procesos de incorporación territorial a las Monarquías Ibéricas (Siglos XVI a XVIII)*, 153-179. México D.F.: El Colegio de México.
- Sáenz de Santamaría, Carmelo (1964). *El licenciado don Francisco Marroquín. Primer obispo de Guatemala (1499-1563)*. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica.
- Sagastume F., Alejandro Salomón (1990). « Historia de una frontera olvidada: establecimientos ingleses en Honduras ». *Anexos de Revista de Indias*, no. A4, 119-162.
- Sahlins, Marshall D. (1985). *Islands of History*. Chicago: University of Chicago Press.
- Saint-Lu, André (1964). « Fondements et implications de l'indigénisme militant de Bartolomé de las Casas ». *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas– Anuario de Historia de America Latina*, vol. 14, 1, 47-56.
- Salazar, Ramón A. (1897). *Historia del desenvolvimiento intelectual de Guatemala*. Ciudad de Guatemala: Tipografía Nacional.
- Salinero, Gregorio (2013). *La trahison de Cortés: désobéissances, procès politiques et gouvernement des Indes de Castille, seconde moitié du XVI^e siècle*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Samayoa Guevara, Hector (1978 [1960]). *El regimen de intendencias en el Reino de Guatemala*. Guatemala: Piedra Santa.
- Sanabria Martínez, Víctor (1984). *Reseña Histórica de la Iglesia en Costa Rica desde 1502 hasta 1850*. San José: Litografía e Imprenta Lil.
- Sanabria Martínez, Víctor (2006). *Estudios historiográficos de Monseñor Víctor Manuel Sanabria Martínez*. Miguel Picado Gatjens y José Alberto Quirós Castro editores. San José: EUNED.
- Sandos, James A. (2004). *Converting California. Indians and Franciscans in the Missions*. New Haven-London: Yale University Press.
- Santos, Zulmina C. (2016). « In search of “Franciscan” Brazil: memory and territorialization in Friar António Maria Jaboatão's *Orbe Seraphico Brasilico* (1761) ». *Culture and History*, no. 5 (2): 1-14.
- Saranyana, Josep-Ignasi y Zaballa Beascochea, Ana de (1990). « La discusión sobre el joaquinismo novohispano en el siglo XVI en la historiografía reciente ». *Quinto Centenario*, no. 16, 173-190.

- Saranyana, Josep-Ignasi (2009). *Breve historia de la teología en América Latina*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Sarmiento, José A. (2006). *Historia de Olancho, 1524-1877*. Tegucigalpa: Editorial Guaymuras.
- Sastre Santos, Eutimio (2007). *Introducción a la santa misión hispana*. Roma: Ediurcla.
- Scattola, Merio (2008 [2007]). *Teología política*. Traducción de Heber Cardoso. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Schwaller, John F. (2008). « El esfuerzo de los Colegios de Propaganda Fide como reflejo de los motivos de la empresa misional franciscana en las américas ». Dans José Francisco Román Gutiérrez, Leticia Ivonne del Río Hernández y Alberto Carrillo Cázares editores. *Los colegios apostólicos de Propaganda fide: su historia y su legado. Memoria del Congreso Guadalupe, Zacatecas: 27, 28 y 29 de enero 2004*, 171-176. Zacatecas: Gobierno del Estado de Zacatecas-Universidad Autónoma de Zacatecas-El Colegio de Michoacán-Ayuntamiento de Guadalupe.
- Sembolini, Lara (2018). « Una aproximación jurídico-teológica, siglo XVI. Principios, leyes y política para la cuestión de la tierra en Nueva España ». Dans Benedetta Albani, Otto Danwerth y Thomas Duve editores. *Normatividades e instituciones eclesiásticas en la Nueva España, siglos XVI-XIX*, 15-36. Frankfurt de Main: Max Planck Institute for European Legal History.
- Serrano Pineda, Ildefonso (1912). *Primeras negociaciones de Carlos V, rey de España, con la Santa Sede (1516-1518)*. Madrid: Escuela Española de Historia y Arqueología.
- Seumois, André (1980 [1973]). *Théologie missionnaire. I Délimitation de la fonction missionnaire de l'Église*. Città del Vaticano : Alma Mater.
- Short, William J. (2012). « The Rule and life of the Friars Minor ». Dans Michael Robson editor. *The Cambridge Companion to Francis of Assisi*, 50-67. Cambridge: Cambridge University Press.
- Siegrist, Nora (2015). « El parentesco por afinidad. Aplicación de la doctrina canónica en Córdoba (del Tucumán) en la primera mitad del siglo XIX ». Dans *II Jornadas de estudio del derecho canónico indiano*. Sebastián Terráneo y Osvaldo Moutin coordinadores, 11-43. Buenos Aires: Ediciones de Las Tres Lagunas.
- Silva de Oyuela, Irma Leticia (2003). *Esplendor y miseria de la minería en Honduras*. Tegucigalpa: Editorial Guaymuras.
- Silvéiro Lima, Luís Filipe (2016). « Between the New and the Old World: Iberian Prophecies and Imperial Projects in the Colonisation of the Early Modern Spanish and Portuguese Americas ». Dans *Prophecy and Eschatology in the Transatlantic World, 1550–1800*. Andrew Crome editor, 33-64. London: Palgrave-Macmillan.

- Simon, Larry J. (2004). « Intimate Enemies: Mendicant-Jewish Interaction in Thirteenth-Century Mediterranean Spain ». Dans Steven J. McMichael and Susan E. Myers editors. *Friars and Jews in the Middle Ages and Renaissance*, 53-80. Leiden-Boston: Brill.
- Singul, Francisco (2014). « Franciscanos en Tierra Santa: espacios y peregrinaciones en la Baja Edad Media ». *SÉMATA*, vol. 26, 407-424.
- Smith, Damian J. (2016). « La guerra contra los musulmanes en España «en palabras» del papa Inocencio III ». Dans Carlos de Ayala Martínez, Patrick Henriot y J. Santiago Palacios Ontalva editores. *Orígenes y desarrollo de la guerra santa en la península ibérica: palabras e imágenes para una legitimación (siglos X-XIV)*, 207-218. Madrid: Casa de Velázquez.
- Solórzano Fonseca, Juan Carlos (1997). « Indígenas, insumisos, frailes y soldados: Talamanca y Guatuso, 1660-1821 ». *Anuario de Estudios Centroamericanos*, Vol. 23, nos. 1-2, 143-197.
- Solórzano Fonseca, Juan Carlos (1999). « La sociedad colonial, 1575-1821 ». Dans Ana María Botey Sobrado coordinadora. *Costa Rica, Estado, economía y cultura: desde las sociedades autóctonas hasta 1914*, 113-162. San José: EUCR.
- Solórzano Fonseca, Juan Carlos (2011). « La rebelión de los indígenas bajo la dirección de Pablo Presbere (Talamanca 1709-1710) ». *Cuadernos de Antropología*, no. 21, 1-30.
- Solórzano Fonseca, Juan Carlos (2014). « El avance misionero franciscano en la frontera occidental panameña durante la segunda mitad del siglo XVIII ». Dans *Poder, economía y relaciones sociales en el Reino de Guatemala*. Carmela Velásquez Bonilla y Elizeth Payne Iglesias coordinadoras, 88-101. San José: EUCR.
- Subrahmanyam, Sanjay (1997). *The career and legend of Vasco da Gama*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taboada, Hernán (2004). « Mentalidad de reconquista y primeros conquistadores ». *Revista de Historia de América*, no. 135, 39-48.
- Tallon, Jean (2000). *Le Concile de Trente*. Paris : Cerf.
- Taracena Arriola, Arturo (2002). *Del mestizaje a la ladinización, 1524-1964*. Disponible sur : <http://lanic.utexas.edu/project/etext/llilas/vrp/arriola.pdf>
- Taracena Arriola, Luis Pedro (1998). *Ilusión minera y poder político: la alcaldía mayor de Tegucigalpa, siglo XVIII*. Tegucigalpa: Editorial Guaymuras.
- Tardieu, Jean-Pierre (2015). « Semiología del “silencio” de los jesuitas ante la esclavitud de los negros en Hispanoamérica ». Dans Donato Amado González, José Forniés Casals y Paulina Numhauser editores. *Escrituras silenciadas. Poder y*

- violencia en la península ibérica y América*, 17-27. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá.
- Thomson, John A. F. (1980). *Popes and Princes, 1417-1517: Politics and Polity in the Late Medieval Church*. London: George Allen and Unwin.
- Thomas, Jérôme (2013). « Évangéliser par le corps. La *policía cristiana* dans les Andes au XVI^e siècle », *Cahiers d'études du religieux. Recherches interdisciplinaires*, no. 11. Disponible sur : <http://journals.openedition.org/cerri/1220>.
- Todeschini, Giacomo (2009). *Franciscan Wealth: From Voluntary poverty to Market Society*. New York: The Franciscan Institute of Saint Bonaventure University.
- Tolan, John (2007). *Le Saint chez le Sultan : la rencontre de François d'Assise et de l'Islam. Huit siècles d'interprétation*. Paris : Seuil.
- Tolan, John (2016). « Constructing Christendom ». Dans John Hudson and Sally Crumplin editors. *The Making of Europe. Essays in Honour of Robert Bartlett, 277-298*. Leiden-Boston: Brill.
- Todorov, Zvetan (1982). *La conquête de l'Amérique : la question de l'autre*. Paris : Seuil.
- Tous Mata, Meritxell (2008). *De protagonistas a desaparecidos: las sociedades indígenas de la Gran Nicoya, siglos XIV a XVIII*. Managua: Lea Grupo Editorial.
- Tous Mata, Meritxell (2011). « Cacao y encomienda en la Alcaldía Mayor de Sonsonate, siglo XVI ». *Anuario de Estudios Americanos*, vol. 68, no. 2, 513-537.
- Tovar Astorga, Romeo (1986). *Documentos para la historia de la Orden Franciscana en América Central, Vol. II*. Ciudad de Guatemala: Tipografía Nacional.
- Turley, Steven E. (2009). « Franciscan Missions and Eremitic Spirituality in New Spain, 1524-1599 ». Ph.D. in History: University of Wisconsin-Madison.
- Vallejo García-Hevia, José María (2005). « La Audiencia de Guatemala y sus Consejeros de Indias en el siglo XVI ». *Anuario de historia del derecho español*, no. 75, 445-607.
- Varela, Consuelo (2006). *La caída de Cristóbal Colón. El juicio de Bobadilla*. Madrid: Marcial Pons.
- Varela, Alexandre C. (2016). « Las Huacas en Nueva España. La noción de idolatría peruana en el discurso de Hernando Ruiz de Alarcón ». Dans Gerardo Lara Cisneros coodinador. *La idolatría de los indios y la extirpación de los españoles: Religiones nativas y régimen colonial en Hispanoamérica*, 99-143. Ciudad de México: UNAM-Editorial Colofón.
- Vasconcelos Vilar, Hermínia (2016). « Between service and loyalty: chancery and chancellors of Portugal in the 14th century ». Dans Hermínia Vasconcelos Vilar and

- Maria João Violante Branco directors. *Ecclesiastics and political state building in the Iberian monarchies, 13th-15th centuries, 57-79*. Lisbonne: Publicações do Cidehus.
- Vasconcelos Vilar Hermínia and Violante Branco, Maria João (2016). « Introduction ». Dans Hermínia Vasconcelos Vilar and Maria João Violante Branco directors. *Ecclesiastics and political state building in the Iberian monarchies, 13th-15th centuries*, 11-15. Lisbonne: Publicações do Cidehus.
- Vázquez Janeiro, Isaac (1996). « Los estudios franciscanos medievales en España ». Dans José Ignacio de la Iglesia Duarte, Francisco Javier García Turza, José Ángel García de Cortázar coordinadores. *VI Semana de Estudios Medievales*, 43-64. La Rioja: Instituto de Estudios Riojanos.
- Vauchez, André (1994). *La spiritualité du Moyen-Âge occidental, VIII^e-XIII^e siècle*. Paris : Seuil.
- Vauchez, André (2009). *François d'Assise. Entre histoire et mémoire*. Paris : Fayard.
- Velázquez Bonilla, Carmela (2004). « La diócesis de Nicaragua y Costa Rica: su conformación y sus conflictos, 1531-1850 ». *Revista de Historia*, no. 49-50, 245-286.
- Velázquez Bonilla, Carmela (2004a). “El sentimiento religioso y sus prácticas en la Diócesis de Nicaragua y Costa Rica. Siglos XVII y XVIII”. Tesis de Doctorado en Historia, Universidad de Costa Rica, 2004.
- Velázquez Bonilla, Carmela (2005). *Diccionario de términos coloniales*. San José: EUCR-Asociación Pro Historia Centroamericana.
- Velázquez Bonilla, Carmela (2013-2014). « Abogados e intercesores para encontrar una buena muerte en la Costa Rica del siglo XVII ». *Diálogos*, Vol. 14, no. 2, 195-220.
- Vicens Hualde, María (2017). « El nacimiento de una casa de segundogenitura: el marquesado de Villamanrique ». *Tiempos Modernos*, vol. 8, no. 35, 118-150.
- Villarreal González, Óscar (2000). « El papado y la monarquía de Juan II de Castilla (1406-1454) en un inventario de documentación pontificia de los Reyes Católicos ». *En la España Medieval*, no. 23, 137-187.
- Viqueira Albán, Juan Pedro (ca. 2002). « Ladinización y reindianización en la historia de Chiapas ». El Colegio de México. Disponible sur: <https://juanpedroviqueira.colmex.mx/images/historia-de-chiapas/demografia-historica/desplazamiento-y-conservacion-de-lenguas-mesoamericanas/articulos/ladinizacion-y-reindianizacion>

- Viqueira Albán, Juan Pedro (2009). « Éxitos y fracasos de la evangelización en Chiapas (1545-1859) ». Dans Nelly Sigaut editora. *La Iglesia católica en México*, 77-108. Zamora: El Colegio de Michoacán.
- Viqueira Albán, Juan Pedro (2017). « Geografía religiosa del obispado de Chiapas y Soconusco (1545-1821) ». *Entre Diversidades*, no. 9, 147-207.
- Vives, Pedro A. (1987). « Intendencias y poder en Centroamérica. La reforma incautada ». *Anuario de Estudios Centroamericanos*, vol. 13, 2, 37-47.
- Vizueté Mendoza, José Carlos (2018). « Las Indias y el impulso evangelizador de Cisneros ». Dans José María Magaz Fernández y José Miguel Prim Goicoechea editores. *F. Ximénez de Cisneros: reforma, conversión y evangelización*, 229-255. Madrid: Ediciones Universidad San Dámaso.
- Vos, Jan de (1980). *La paz de Dios y del rey: la conquista de la Selva Lacandona (1525-1821)*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Vose, Robin (2009). *Dominicans, Muslims and Jews in the Medieval Crown of Aragon*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wade, Maria F. (2008). *Missions, Missionaries and Native Americans: long-term processes and daily practices*. Florida: University Press of Florida.
- Weber, Benjamin (2016). « El término « cruzada » y sus usos en la Edad Media ». Dans Carlos de Ayala Martínez, Patrick Henriot y J. Santiago Palacios Ontalva editores. *Orígenes y desarrollo de la guerra santa en la península ibérica: palabras e imágenes para una legitimación (siglos X-XIV)*, 221-233. Madrid: Casa de Velázquez.
- Webre, Stephen (1993). « La crisis de autoridad en el siglo XVII tardío: Centroamérica bajo la presidencia de don Jacinto de Barrios Leal, 1688-1695 ». *Revista de Historia*, no. 27, 9-28.
- Webre, Stephen (1994). « Poder e Ideología: la consolidación del sistema colonial (1542-1700) ». Dans Julio Pinto Soria coordinador. *Historia General de Centroamérica. El régimen colonial. Tomo II*, 151-218. San José: FLACSO.
- Webre, Stephen (2010). « Nicaragua y la crisis general del Siglo XVII ». *XXIX Congreso Internacional Latin American Studies, Toronto, Ontario, Canadá, 6 a 9 de octubre de 2010*, 1-12.
- Webre, Stephen (2014). « Más allá de la Verapaz: fray Francisco Morán, O.P., 1590-1664 ». *Primeras jornadas académicas. Hombres de dios y hombres de maíz. Las órdenes religiosas en el área Maya y regiones circunvecinas. Instituto Nacional de Antropología e Historia. México D.F., 6 a 8 de octubre de 2014*, 1-9.
- Webre, Stephen (2017). « Forma narrativa y discurso misionero en la audiencia de Guatemala: informes sobre las misiones, 1674-1676 ». *II Coloquio Internacional*

“Hombres de Dios y de Maíz”. *Las órdenes religiosas en el área Maya y regiones circunvecinas. Dirección de Estudios Históricos, Instituto Nacional de Antropología e Historia Tlalpan, Ciudad de México, 19 a 23 de junio de 2017*, 1-10.

- Webster, Jill R. (2005). « Un repertorio biográfico y bibliográfico de los frailes menores de la Corona de Aragón: método y ejemplos ». Dans María del Mar Graña Cid editora. *El Franciscanismo en la península ibérica. Balance y perspectivas. I Congreso Internacional*, 403-418. Barcelona: AHEF.
- Weil, Françoise (1985). « Conversions et baptêmes en Nouvelle-France (XVII^e-XVIII^e siècles): principes, méthodes, résultats ». Dans Claude Blanckaert éditeur. *Naissance de l'ethnologie ? Anthropologie et missions en Amérique (XVI^e-XVIII^e siècle)*, 45-60. Paris : CERF.
- White, Alastair (1983). *El Salvador (1550-1973)*. San Salvador: UCA Editores.
- Wilde, Guillermo (2011). « Introducción. Trazos de alteridad ». Dans Guillermo Wilde editor. *Saberes de la conversión: jesuitas indígenas e imperios coloniales en las fronteras de la cristiandad*, 15-27. Buenos Aires: Editorial SB.
- Zeron, Carlos Alberto de M. R. (2011) « Interpretations des rapports entre *cura animarum* et *potestas indirecta* dans le monde luso-américain ». Dans Charlotte de Castelnau et. al. éditeurs. *Missions d'évangélisation et circulation des savoirs. XVI^e-XVIII^e siècle*, 375-399. Madrid : Casa de Velázquez.
- Županov, Inés G. (2011). « El repliegue de lo religioso: misioneros jesuitas en la India del siglo XVII, entre la teología cristiana y la ética pagana ». Dans Guillermo Wilde editor. *Saberes de la conversión. Jesuitas, indígenas e imperios coloniales en las fronteras de la cristiandad*, 505-532. Buenos Aires: SB Editorial.