

Revue catholique internationale
COMMUNIO

XVII, 4 — juillet-août 1992

Le Nouveau Monde

« Voilà un monde à peu près comme le nôtre, tout en terre ferme, habité, peuplé, policé, distingué par Royaumes et Empires, garni de villes qui surpassent en beauté, grandeur, opulence toutes celles qui sont en Asie, Afrique, Europe, il y a plusieurs milliers d'années: et qui doute que d'ici à quelque temps il ne s'en découvre encore d'autres ? »

Pierre Charron, *De la Sagesse* (1601),
II, 2 (éd. Corpus, p. 409).

« C'est tout comme ici. »

Nolant de Fatouville,
Arlequin Empereur de la Lune (1684).

Sommaire

Éditorial

Olivier CHALINE : **1492, à l'Ouest, rien de nouveau ?**

- 5 Il fallut près d'un siècle pour que l'existence du Nouveau Monde fût pour l'Europe plus qu'une information étrange et marginale, sans rapport avec ses préoccupations principales. La péninsule ibérique fut incontestablement en avance sur l'Europe du Nord-Ouest, dont la prise de conscience plus tardive fut souvent liée à l'attrait des trésors des Indes et à la *légende noire* antihispanique.

L'aventure de la découverte

Mgr Francisco José ARNAIZ (sj) : **Plus de lumières que d'ombres**

- 21 Lors des voyages consécutifs à ceux de Colomb, se distinguèrent d'extraordinaires missionnaires. Leur action fut déterminante pour l'Amérique qui doit beaucoup à ces fils de l'Espagne animés par une infatigable volonté de propager la foi chrétienne.

Lope de VEGA : **Stances à la croix du Nouveau Monde**

32

Luis ADAO da FONSECA : **Découvertes et voyages océaniques**

- 35 Les nouveautés dues aux premières navigations dans l'Atlantique s'intègrent d'abord dans un système traditionnel du savoir et de la connaissance. C'est à partir des années 1480 qu'elles sont reconnues comme telles par les marins portugais qui dépassent la Guinée.

Marius-François GUYARD : **Christophe Colomb, héros claudélien**

- 46 Christophe Colomb, « *cet homme qui portait le Christ et qui avait le nom de la Colombe* », est présent dans toute l'œuvre de Claudel qui n'en a pas fait un saint mais un être de désir pourvu d'une mission.

Interrogations

Antonio GARCIA y GARCIA (of m) : **La découverte du Nouveau Monde et les pré-décesseurs de F. de Vitoria**

- 58 L'Espagne est le seul colonisateur à s'être interrogé sur la légitimité de son action. La vigueur de la réforme religieuse ibérique et l'influence de l'active école théologique et juridique de Salamanque expliquent cette exceptionnelle réflexion.

Benoît-Dominique de la SOUJEOLE (op) : **Le droit des Indiens chez saint Thomas et son école**

- 76 Pour répondre aux questions nées de la conquête, la tradition théologique dominicaine a insisté sur le respect dû aux sociétés païennes. L'infidèle qui n'a jamais reçu la foi n'est pas un ennemi, encore moins un pécheur qui mérite châtement. Le déposséder de ce qu'il possède par droit naturel ou l'asservir serait du brigandage. Propager la foi ne requiert que des moyens évangéliques.

Ezequiel Pedro GWEMBE (sj) : **Rencontre des cultures**

- 90 L'histoire des découvertes le montre, la rencontre des cultures n'est pas toujours communion. Il faut cependant la célébrer, car comment les autres continents sauraient-ils autrement que le Dieu de Jésus-Christ est le père de tous les hommes?

Évangélisation

João Evangelista MARTINS TERRA : **Le patronage portugais**

- 93 L'exemple du patronage portugais permet de comprendre quel fut le cadre juridique de l'évangélisation du Nouveau Monde. Il imposait aux souverains ibériques d'importantes obligations, non sans leur accorder des pouvoirs étendus.

Damien VORREUX (ofm) : **Les franciscains et l'évangélisation du Nouveau Monde**

104 Dès le début de la *Conquista*, les franciscains sont à l'oeuvre. Ils accueillent Colomb et l'accompagnent. Ils disent la première messe en Amérique, fournissent les premiers évêques et le premier martyr du Nouveau Monde.

Ana Ofelia FERNANDEZ : **Saint Toribio de Mogrovejo, patron de l'épiscopat d'Amérique latine**

114 Archevêque de Lima de 1578 à 1606, Toribio de Mogrovejo fut une des figures marquantes de l'épiscopat. Juriste et apôtre, il déploya une considérable activité pastorale.

Marie-Cécile BÉNASSY-BERLING : **Sur la spiritualité en Amérique ibérique à l'époque coloniale**

119 Il existe une coloration hispano-américaine de la spiritualité, due à l'énorme effort de l'Espagne impériale. Constructions d'églises, musique, images, confréries et pèlerinages sont autant de témoignages de cette vitalité religieuse qui se manifeste encore au XIX^e siècle lors des guerres d'Indépendance.

Signets

Pierre MARTIN-VALAT : **Le maître est là : relire Malègue**

130 L'honnêteté : voilà le mot qui définit le mieux Joseph Malègue, en sa plus haute signification.

Stanley L. JAKI : **L'absolu au-delà du relatif. Réflexions sur Einstein**

135 Einstein eut la malchance d'employer l'expression *principe de relativité*. Cet intitulé est peut-être le plus maladroit de toute l'histoire de la physique. Ce terme mal entendu introduit une confusion qui n'est pas surmontée malgré les efforts ultérieurs d'Einstein lui-même.

Communio exprime sa vive gratitude à la fondation Calouste Gulbenkian à Paris et à sa directrice Madame Belchior qui ont aidé à la réalisation de ce numéro.

Olivier CHALINE

1492, à l'Ouest rien de nouveau ?

LES événements importants ne manquent pas à la fin du XV^e siècle. La réforme de l'Église est un souci répandu tandis que l'imprimerie prolifère. La poussée ottomane atteint l'Adriatique au point de menacer l'Italie méridionale, mais en 1492 la *Reconquista* s'achève par la prise de Grenade. La volonté d'unifier religieusement l'Espagne conduit, en cette même année, à l'expulsion des juifs des États des Rois catholiques. Mais l'expédition d'un Génois, entré *in extremis* au service d'Isabelle la Catholique après avoir essuyé un refus du roi du Portugal, n'est pas du nombre de ces événements qui frappent durablement les contemporains. L'impact des découvertes de Christophe Colomb, passé un premier étonnement, n'est que peu considérable. L'idée d'un Nouveau Monde a bien du mal à s'imposer¹.

Le Nouveau Monde, entre l'impossibilité et l'indifférence

Admettre un Nouveau Monde s'avérait bien difficile et Christophe Colomb était tout à fait persuadé qu'il n'y en avait pas. Il avait atteint l'extrémité de l'Asie et s'appropriait à aborder aux pays de Cipangu et de Cathay décrits par Marco Polo². Il ne semblait pas non plus exclu de retrouver

1. Cet éditorial doit beaucoup aux réflexions de l'historien anglais J.H. ELLIOTT, publiées sous le titre *The Old World and the New (1492-1650)*, Cambridge, 1970.

2. Voir Jacques HEERS, *Christophe Colomb*, Paris 1991, rééd., pp. 201-221 ; Marianne MAHN-LOT, *Portrait historique de Christophe Colomb*, Paris, rééd., 1988 ; A. ZYSBERG, « Le grand voyage de Christophe Colomb », *L'Histoire*, n° 146, juillet-août 1991, pp. 50-59.

ces mystérieux juifs chassés par Vespasien et dont on avait perdu la trace. Ce refus n'était sans doute pas unanimement partagé, mais l'expression même de *Nouveau Monde*, employée par l'humaniste italien Pierre Martyr, conservait un sens très vague qui ne correspondait pas à celui que nous serions aujourd'hui tentés d'y voir. En 1503, Amerigo Vespucci parlait de *Mundus novus* dans le récit d'une de ses navigations, quelques années avant que le géographe Martin Waldseemüller ne donne aux terres découvertes le nom d' *America*¹. Colomb, après avoir eu son heure de gloire finit par être un peu oublié, Hernán Cortés l'éclipsant à partir des années 1520². De son refus du Nouveau Monde qui lui avait fait rechercher toutes les similitudes possibles avec les descriptions de Marco Polo, il resta une dénomination assez durable, celle d'Indes occidentales, qui traduisait l'embarras devant ces terres inattendues.

Le regard porté sur elles ne faisait pas nécessairement place à la nouveauté. On voyait ce qu'on s'attendait à voir et on cherchait aussi des repères connus pour décrire la réalité locale au prix d'une transposition. Pour les compagnons de Cortés au Mexique, les pyramides étaient des « *mosquées* » et les desservants des lieux de culte des « *alfaquies* », c'est-à-dire des ulémas. En même temps, face à la flore ou à la faune, on disait ne pas pouvoir décrire parce que c'était différent³. Ces terres occidentales étaient l'occasion d'un étonnant jeu du même et de l'autre.

1. Carmen BERNAND et Serge GRUZINSKI, *Histoire du Nouveau Monde*, t. I, De la découverte à la conquête, Paris, 1991, pp. 167-193.

2. Voir Bartolomé et Lucile BENASSAR, *1492, un nouveau monde ?* Paris, 1991, pp. 50-55. Après diverses tentatives, au XVII^e siècle, pour le remettre au premier plan, dues à Lope de Vega ou à Calderon, Christophe Colomb sortit à peu près indemne de la légende noire du temps des Lumières et fut célébré par le XIX^e siècle, notamment en 1892 lors du quatrième centenaire. Il y eut autant de Colomb que d'interprétations de la découverte de l'Amérique, un Colomb pour manuels scolaires débarrassé de toute dimension religieuse, comme un Colomb héros claudélien qui nous est présenté par M. GUYARD, « Christophe Colomb, héros claudélien ».

3. J.H. ELLIOTT, *op. cit.*, pp. 45-50 et C. BERNAND et S. GRUZINSKI, *op. cit.*, p. 282.

D'Hispaniola (Saint-Domingue aujourd'hui), les conquérants étaient passés à la Nouvelle-Espagne. Ils pensaient reproduire le royaume de Castille, transplantant outre-mer la noblesse militaire, les seigneuries, les réseaux d'alliance et d'amitié en s'inspirant du précédent récent de la conquête de Grenade. Dès leur installation à Hispaniola, ils avaient en tête trois grandes expériences, comme l'explique Serge Gruzinski : « *d'une part le legs africano-luso-génois qui allie l'exploration au troc avec les indigènes, d'autre part la tradition castillane de la Reconquista ibérique avec ce qu'elle implique d'opérations militaires et d'occupation définitive du sol; enfin, plus lointaine dans le temps, la conquête brutale des Canaries*¹ ». La réalité locale leur était très difficile à appréhender, même s'ils ne tardèrent guère à comprendre qu'elle n'était ni le paradis, ni l'âge d'or, ni l'utopie. Elle n'en était pas moins difficile à intégrer à la vision européenne du monde.

L'impact des découvertes fut d'abord aussi ténu qu'incertain. À l'Est, rien de nouveau ? À court terme, Colomb avait, en 1493, bénéficié d'un indéniable succès et d'une curiosité certaine, qui lui permirent de monter d'autres expéditions. Mais hormis une minorité d'hommes d'Église comme les franciscains, d'humanistes comme Pierre Martyr dont les *Décades du Nouveau Monde* parurent à Venise à partir de 1504, le public cultivé ne se passionna guère pour ces terres lointaines qu'ignoraient les cosmographes de Nuremberg et les auteurs de philosophie politique. L'intérêt n'était vif qu'en Italie avant 1520, et il fallut attendre 1519 pour trouver le premier livre en castillan où il était question du Nouveau Monde. L'information n'était accessible qu'aux latinistes et les traductions en langues vernaculaires ne vinrent qu'après 1520. La représentation du Nouveau Monde dut se frayer un chemin entre les Écritures, les anciens et les romans de chevalerie. Elle resta à l'écart des grands débats du siècle. Les réformateurs protestants n'en eurent guère souci, trait qu'ils partagèrent avec les pères du concile de Trente. Cependant, il est à noter qu'en 1516 *l'Utopie* de Thomas More témoigne d'un vif intérêt

1. C. BERNAND et S. GRUZINSKI, *op. cit.*, p. 252.

pour la découverte du Nouveau Monde à un moment où l'information disponible est encore bien mince. Cet ouvrage, antérieur au voyage de Magellan et qui se présente comme le récit de la première circumnavigation, est parvenu aux Indes où il a inspiré certains administrateurs espagnols. Mais que savait-on au juste de ces terres aussi lointaines que mystérieuses ?

L'Espagne n'intégra le Nouveau Monde que peu à peu, dans la seconde moitié du XVI^e siècle et elle en eut cependant une connaissance très en avance sur le reste de l'Europe¹. À partir des années 1570, la monarchie de Philippe II multiplia les enquêtes, les *Relaciones topograficas* ; des religieux de différents ordres missionnaires se penchèrent sur ce qui était encore perceptible des sociétés préhispaniques, tels le jésuite Juan de Tovar, le dominicain Diego Duran ou le franciscain Bernardino de Sahagun. A la fin du siècle, l'Amérique était reconnue comme un espace spécifique, par exemple en 1590, avec *l'Historia natural et moral de las Indias* du jésuite José de Acosta ; et elle était en même temps intégrée à une vision d'ensemble sur l'histoire du monde et du salut. La Providence était à l'œuvre des deux côtés de la mer, dans un même déroulement linéaire du temps. Avec *l'Apologetica Historia* de Las Casas au milieu du siècle puis le *De procuranda Indorum salute* de José de Acosta en 1576, l'évangélisation de l'Amérique était pensée comme une nouvelle étape de l'histoire chrétienne².

Ce royaume d'Espagne de Philippe II, qui intégrait à sa vision du monde les nouvelles Indes de Castille, était aussi le champion du catholicisme en Europe, face aux protestants des Pays-Bas révoltés et face aux Turcs battus à Lépante en 1571. Contre cette puissance prépondérante, les protestants répliquèrent non seulement par les armes

1. Pour la France, les célèbres «cannibales» vus par Montaigne lors de la fête brésilienne donnée à Rouen, en 1550 en l'honneur d'Henri II, ne doivent pas faire illusion. Les récits des navigateurs normands intéressés par le bois brésil et les épices n'ont guère été diffusés.

2. J.H. ELLIOTT, *op. cit.*, pp. 50-55.

mais aussi par la polémique. Pour l'Europe du Nord-Ouest, le Nouveau Monde fut d'abord un argument contre l'Espagne et un enjeu économique à lui disputer. L'Amérique devint ainsi un élément des affrontements européens.

Elle trouva place dans la légende noire antihispanique en cours d'élaboration depuis la fin du xv^e siècle. Reprenant les pistes ouvertes par Sverker Arnoldsson¹, Pierre Chaunu en a montré les origines italiennes, lorsque s'impose, avec la conquête de Naples, l'hégémonie espagnole en Méditerranée occidentale. Cette expansion catalane et aragonaise et la fixation en Italie de petits groupes de juifs ibériques après 1492, alors même que les judéo-chrétiens, les *conversos* étaient nombreux dans le personnel politique espagnol, provoquèrent la mise en accusation d'un pays tenu pour peuplé de faux chrétiens, de juifs cachés, c'est-à-dire de « marranes ». Le pape aragonais Alexandre VI Borgia se vit ainsi traiter par les Romains de « marrane circoncis ». Si cette image négative de la puissance espagnole en Italie s'estompa avec la lutte commune contre les Turcs, une certaine hostilité, sans caractère antijuif, demeura à Venise prise en tenaille entre le Milanais et l'Autriche. Elle fut relayée au milieu du siècle par une deuxième vague antiespagnole accusant la monarchie espagnole, non plus d'être crypto-judaïque, mais de tuer les Indiens. Les exilés protestants anglais du temps de Mary Tudor, tel John Ponnet dans son *Short Treatise of Politicke Power*, dénoncèrent la tyrannie de l'Espagne et l'extermination des Indiens. L'animosité protestante devint d'autant plus grande lorsque des huguenots qui tentaient de s'installer en Floride y furent massacrés par les Espagnols². Les adversaires de l'Espagne voyaient

1. *La Levenda negra. Estudios sobre sus origenes*, Göteborg, 1960. Pierre CHAUNU, «La Légende noire antihispanique», *Revue de Psychologie des peuples*, université de Caen, 1964, pp. 188-223 ; J.H. ELLIOTT, *op. cit.*, pp. 92-96. Ruggero ROMANO, *Les Conquistadores*, Paris, 1971. Ce sujet a été abordé par Luciano PERENA lors d'un récent colloque à Salamanque (février 1991), « La Acusacion de Europa ».

2. Frank LESTRINGANT, *Le Huguenot et le sauvage. L'Amérique et la controverse coloniale en France au temps des guerres de religion*, Paris,

dans le Nouveau Monde une extraordinaire source de richesses, dont ils étaient exclus, et qui permettait au Roi catholique de financer ses armées. Ils puisèrent dans deux ouvrages virulents, la *Brevisima Relacion de la destruccion de las Indias*, de Las Casas parue en 1552 et *l'Historia del Nuovo Mondo*, d'un Italien hostile aux Espagnols maîtres de Naples et de Milan, Girolamo Benzoni, éditée à Venise en 1565, puis à Genève en 1578. Huguenots français amis de Duplessis-Mornay, Anglais d'Élisabeth et protestants néerlandais traduisirent Las Casas¹. En ces années, qui virent Francis Drake et les corsaires anglais tenter de ponctionner les trésors américains, le Flamand Théodore de Bry fit paraître à Francfort une éridition accrue de seize planches gravées qui eurent un succès considérable. Issue des ennemis italiens et protestants, la légende noire antihispanique était née. En 1581, dans son *Apologie*, Guillaume d'Orange, le chef de la révolte des Pays-Bas, put accuser l'Espagne d'avoir exterminé vingt millions d'Indiens. Les ennemis successifs de la monarchie ibérique n'eurent désormais qu'à puiser dans une argumentation déjà prête qu'il suffisait de réactualiser. Après 1640, les Catalans révoltés y eurent recours contre Olivares ; en 1677 Louis XIV fit traduire le récit de l'espion anglais aux Indes Thomas Gage ; Napoléon envisagea de canoniser Las Casas et Thomas Gage fut traduit en espagnol lors des guerres d'indépendance menées par Bolivar et Miranda. De leur côté, les auteurs des Lumières, relisant les huguenots, ne se firent pas faute de dénoncer les exactions de l'Espagne catholique et obscurantiste. Elle portait toute la responsabilité des ombres d'une gigantesque entreprise.

1990. Après le massacre en 1565 des huguenots de Floride, la propagande antiespagnole présenta huguenots et Indiens comme les victimes associées de l'intolérance espagnole.

1. Selon Pierre CHAUNU, les écrits polémiques de Las Casas ont fait l'objet de 139 éditions, 46 hollandaises, 37 françaises, 16 espagnoles et hispano-américaines, 13 anglaises, 11 allemandes, 9 latines, 5 italiennes et deux portugaises. « Las Casas et la première crise structurelle de la colonisation espagnole (1513-1523) », *Revue historique*, 1963, n° 1, t. CCXXIX, pp. 59-102.

Une singulière colonisation

En dépit de ces dénonciations aussi véhémentes qu'intéressées, la colonisation ibérique du Nouveau Monde occupe une place à part dans l'histoire de l'expansion européenne. Elle fut d'abord une entreprise considérable, dépassant par son ampleur tout ce qui avait jusqu'alors pu se voir. Elle commença dans une apparente continuité, mais prit bien vite des traits inouïs. Le voyage de Colomb trouvait sa place dans les navigations du XV^e siècle décrites par L. da Fonseca, il s'appuyait sur les expériences portugaises en y ajoutant d'audacieuses intuitions, mais il ne mena pas aux rivages attendus. La conquête semblait poursuivre l'aventure de Grenade ou des *presides* d'Afrique du Nord, mais elle aboutit à la confrontation avec un monde ni juif ni musulman. Les dimensions n'étaient plus les mêmes et, rendaient presque inconcevable et démesurée la tâche des hommes d'Église et des administrateurs de l'empire de Charles Quint. Cortés partit en 1519 avec en tout et pour tout un peu plus de cinquante hommes, dix-sept chevaux et dix canons. L'État monarchique et l'Église, qui lui était liée par le système du patronage, se trouvaient chargés d'accomplir une œuvre gigantesque et sans précédent, dont Mgr Arnaiz rappelle la difficulté. Il y avait d'abord l'immensité océanique à traverser depuis Séville¹, mais aussi le fractionnement insulaire des Caraïbes et la masse continentale à dominer, des climats variés et éprouvants à endurer, une population nombreuse, inconnue et diverse à contrôler, celle du Mexique de 1520 étant trois fois plus nombreuse que celle de l'Espagne. Pour y parvenir tant bien que mal, des poignées de religieux et d'administrateurs partirent évangéliser les indigènes et imposer des institutions à un monde colonial dont la naissance était marquée par d'énormes bouleversements.

Le premier siècle du Nouveau Monde fut une immense et durable confusion que personne n'avait imaginée. Les conquérants provoquèrent de spectaculaires mutations, largement involontaires. Le choc ne fut pas seulement micro-

1. Pierre CHAUNU, *Séville et l'Amérique, XVI^e XVII^e siècle*, Paris, 1979.

bien, il fut aussi culturel). L'Amérique coloniale émerge dans la catastrophe démographique et la dislocation sociale. Dès la phase caraïbe apparurent des traits inquiétants et désastreux. Les nouveaux arrivants avaient importé leurs querelles, ils avaient exploité les indigènes, poussant ces derniers à des révoltes durement réprimées, et n'avaient pas même trouvé l'or tant désiré. Dès le premier voyage de Colomb, la syphilis avait gagné l'Europe, tandis que la mortalité épidémique ravageait les îles. Cette première expérience fut une rude leçon qui ouvrit les yeux au jeune Las Casas. Dès 1511 le dominicain Antonio de Montesinos dénonça la conduite des Espagnols et Cortés, peu après voulut préserver le Mexique d'une telle évolution. Le souci de protéger les Indiens et de trouver de la main-d'œuvre aboutit à la traite des Noirs, l'importation d'esclaves étant suggérée dès 1517-1518 par les hiéronymites et Las Casas ².

La conquête du continent se fit aussi dans le plus grand désordre. Si Cortés chercha à éviter les exactions européennes en limitant les contacts avec les indigènes, la confusion n'en fut pas moins la règle dans le Mexique des années 1520. La présence espagnole était fragile, la société coloniale naissante instable et parfois proche de l'anarchie. Les entreprises des autres *conquistadores* furent ponctuées, comme celle de Pizarro au Pérou, de révoltes, de règlements de comptes et d'assassinats. Le premier siècle du Nouveau Monde fut ainsi un siècle de fer, éprouvant pour les indigènes et les nouveaux venus, traversé d'épidémies destructrices qui firent passer la population indienne du Mexique de plus de vingt-cinq millions d'habitants vers 1520 à 730 000 un siècle plus tard, marqué par la tumultueuse émergence de sociétés coloniales constituées non seulement d'Indiens et d'Ibériques, mais encore de métis, d'esclaves noirs et de mulâtres. Jamais personne n'avait pu concevoir pareille situation. En dépit de leurs clivages et de leurs différences internes de rang, ces sociétés bariolées ne furent pas caractérisées par les discriminations raciales.

1. Nathan WACHTEL, *La Vision des vaincus*, Paris, 1971.

2. C. BERNAND et S. GRUZINSKI, *op. cit.*, p. 257.

Le sang y était mêlé et le métissage fréquent, que les unions fussent ou non légitimes. Comme jadis les lieutenants d'Alexandre, les compagnons de Cortés n'hésitèrent pas à épouser des femmes du pays conquis, pourvu qu'elles fussent de haut rang. La plus célèbre d'entre elles fut Isabel Tecuichpotzin, fille et femme de souverains de Mexico, baptisée et remariée à des Espagnols. Cortés eut d'elle une fille ¹.

Cas unique dans l'histoire de la colonisation, l'Espagne catholique s'interrogea sur la légitimité de son action ². Elle le fit très tôt sous l'impulsion de l'Église, sans tricher ni adopter les réponses les plus faciles et les plus accommodantes. Alors que les bulles du pape Alexandre semblaient donner toute latitude aux conquérants espagnols et portugais du Nouveau Monde, Isabelle la Catholique et son confesseur Cisneros furent attentifs aux problèmes soulevés par les modalités de la conquête et par l'esclavage des Indiens, déclarés en 1500 « *sujets libres et exempts de servitude* », pourvu qu'ils ne fussent pas hostiles aux Espagnols. À plusieurs reprises, le pouvoir royal, conseillé par des religieux, manifesta son intérêt pour le sort des Indiens, comme en témoignent en 1512 les Lois de Burgos qui affirment en théorie l'égalité des Espagnols et des Indiens. En 1540, le cardinal Loaisa réclama la suppression du système de *l'encomienda*, cette attribution de communautés indigènes au conquérant qui les réduisait à un esclavage de fait. En 1542, furent édictées de nouvelles lois qui provoquèrent la colère des Espagnols du Pérou. En 1550, lors de l'indécise controverse Las Casas-Sepulveda, Charles Quint fit temporairement suspendre la conquête.

Ces préoccupations furent largement dues à l'Église. Liée à la monarchie par le patronage et présente dans l'État,

1. C. BERNAND et S. GRUZINSKI, *op. cit.*, pp. 338-339.

2. Cette réflexion est étudiée par le père GARCIA Y GARCIA dans son article sur « La Découverte du Nouveau Monde et les prédécesseurs de Vitoria ». On ne peut qu'être impressionné par cette puissance conquérante qui reconnaît une valeur aux sociétés organisées qu'elle découvre.

celle-ci est la seule force cohérente dans une Amérique en plein désordre, capable d'être aussi bien active sur le terrain que proche du souverain, mais aussi disposant de moyens de rétorsion comme l'excommunication. Dans les interrogations espagnoles, la tradition théologique dominicaine, dont B.-D. de la Soujeole nous explique les grands traits à propos du droit des Indiens, joua un rôle considérable en donnant les concepts nécessaires à l'appréhension des situations inédites créées par la présence ibérique au Nouveau Monde. Vitoria et les docteurs thomistes de Salamanque n'ont pas cherché à justifier la conquête par l'argument commode de la donation pontificale, mais ont insisté sur le respect du droit des Indiens, voyant dans les bulles un mandat missionnaire et non pas un titre de domination temporelle. L'infidèle qui n'a jamais reçu la foi n'est pas un ennemi et moins encore un pécheur qu'il faudrait châtier. C'est par une légitimité de droit naturel qu'il est chez lui. Le déposséder, l'asservir, ne serait par conséquent que brigandage. Pour propager la foi, les chrétiens ne doivent user que de moyens évangéliques et s'il faut recourir à la force, ce ne doit être que pour se protéger. Avec le droit des gens, c'est une nouvelle vision du monde qui s'élabore.

Aucune puissance coloniale ne fit preuve de tels scrupules, même si d'autres, comme la France au Canada, eurent le souci de la christianisation de l'indigène.

Le Nouveau Monde catholique ou les hésitations de la mission

La christianisation se fit, aux Indes de Castille comme au Brésil portugais, dans un cadre juridique qui était celui du patronage, très décrié par la suite, mais qui n'eut pas au XVI^e siècle que des inconvénients¹. Le Nouveau Monde échappait largement à l'autorité de Rome et c'étaient les

1. L'article de Dom João MARTINS TERRA apporte un utile éclairage sur le patronage portugais (« patronage » ou « patronat » : nous avons privilégié le premier terme pour rendre homogènes les différentes contributions et pour éviter toute ambiguïté en français contemporain).

rois d'Espagne et du Portugal (c'est-à-dire Philippe II après l'union des deux couronnes en 1580) qui envoyaient des missionnaires, créaient des diocèses et nommaient aux bénéfices ecclésiastiques. Un autre trait fut le rôle essentiel des réguliers qui furent les premiers sur place. Dès 1493, franciscains et mercédaires firent voile vers le Nouveau Monde, suivis par les dominicains en 1510, les augustins en 1532 et les jésuites en 1549 puis 1566. Des ordres non missionnaires vinrent à leur tour, tels les carmes déchaux à la fin du siècle. Des communautés féminines s'implantèrent également. Les réguliers fournirent aussi les premiers évêques, comme à Mexico le franciscain Juan de Zumarraga qui établit la première imprimerie d'Amérique. La hiérarchie ecclésiastique et le réseau paroissial ne s'organisèrent que dans la deuxième moitié du siècle. Un corps épiscopal actif multiplia les conciles, à Lima comme à Mexico, pour mettre en oeuvre la christianisation des Indes de Castille I.

Le Nouveau Monde fut ainsi un laboratoire missionnaire en constante évolution. L'Amérique de 1600 n'avait plus rien à voir avec celle de Cortés et des premiers franciscains. L'Église y était bien mieux établie, elle assurait une lente et complexe pénétration du christianisme dans les mentalités locales, cherchant à saisir les différentes composantes de sociétés coloniales bariolées, faites d'Ibériques, d'Indiens moins nombreux, de métis, de Noirs et de mulâtres. L'évangélisation du Nouveau Monde se fit en

1. Willi HENKEL, « El Impulso evangelizador de los concilios provinciales hispanoamericanos », *Evangelizacion y teologia en America (siglo xvi)*, Pamplona, 1990, t. I, pp. 415-447. On ne s'étonnera pas que l'histoire des origines du christianisme en Amérique ait déchaîné de vives polémiques intracatholiques entre tenants et adversaires de la « théologie de la libération », notamment sur l'évolution de la théologie et de son rôle prophétique. Les débats ont été vifs autour des travaux de l'historien argentin Enrique D. DUSSEL de la *Comision de Historia de la Iglesia en America latins*, qui a publié en 1975 à Barcelone ses hypothèses (*Para una historia de la evangelizacion en America latina*, pp. 271-319) sur le passage d'une théologie prophétique américaine proche des pauvres à une autre désormais académique dans la seconde moitié du XVI^e siècle, thèse rejetée par des chercheurs de l'université de Navarre, tel Josep-Ignasi SARANYANA, « Sobre los origenes del cristianismo en America. Historia doctrinal de una polemica », *Anuario de Historia de la Iglesia*, Pamplona, 1992, pp. 257-285.

plusieurs étapes, avec des acteurs et des démarches très variés, à l'image d'une réalité humaine si diverse et changeante.

L'Amérique de la conquête fut d'abord le terrain d'élection des réguliers, et en particulier des ordres mendiants. Comme le montre D. Vorreux, les franciscains y furent très actifs¹. Avec leurs jeunes disciples indiens, ils procédèrent, entre 1520 et 1540, à l'extirpation de l'« idolâtrie », selon le modèle de l'évangélisation des barbares. Cette élimination de l'ancienne vision du monde fut incomplète, mais condamna les cultes préhispaniques à la clandestinité et à l'affaiblissement. La christianisation fut une tâche des plus ardues, car elle supposait une considérable mutation culturelle faisant passer les Indiens de la pictographie à l'écriture alphabétique. Il fallait leur inculquer les éléments de la conception chrétienne de l'homme, telles la confession et la responsabilité individuelle, ou encore la monogamie. La perception du temps et la représentation de l'espace n'étaient plus les mêmes². Le choc culturel allait souvent de pair avec la rupture ou la modification des anciens liens sociaux. Entre les deux cultures, ambiguïtés et équivoques étaient difficiles à éviter ; elles ne doivent pas pour autant dissimuler la grande souplesse du catholicisme et du donné préhispanique. Avec l'appui de Cortés, les franciscains, nourris des apports médiévaux et humanistes, ont engagé la christianisation sur des voies très originales³. Rêvant de constituer un jour un clergé

1. Robert RICARD, *La « Conquête spirituelle » du Mexique*, Paris, 1933.

2. S. GRUZINSKI, *La Colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVI^e-XVII^e siècle*, Paris, 1988.

3. Signalons seulement l'existence d'un débat sur le millénarisme franciscain au Nouveau Monde, hérité de Joachim de Flore et des influences de Savonarole. Là encore, il n'est pas exclu que des enjeux plus contemporains aient stimulé l'ardeur des chercheurs. De nombreux auteurs ont insisté sur la présence de tels courants. Signalons en France Marcel Bataillon, puis plus récemment Georges Baudot, *Utopie et histoire au Mexique. Les premiers chroniqueurs de la civilisation mexicaine (1520-1569)*, Toulouse, 1979, et Alain Milhou, *Colon y su mentalidad mesianica en el ambiente franciscanista español*, Valladolid, 1983, et aussi « Las Casas à l'âge d'or du prophétisme apocalyptique et du

indien et d'évangéliser les indigènes en les protégeant des Européens, ils les rassemblent en réductions, bien avant les jésuites du Paraguay. Dans ces *pueblos*, ils apprennent les langues indiennes en s'appuyant sur les méthodes du philologue castillan Antonio de Nebrija ; et Pierre de Gand écrit en 1532 sa *Doctrina christiana* en nahuatl. Pour instruire tout en reprenant le fonds préhispanique, ils utilisent aussi bien les images que le théâtre et la musique. Ils peuvent s'appuyer sur l'aide précieuse de ces Indiens qui gravitent autour des nouvelles églises, chantres, peintres et sculpteurs.

Dénonçant sans concession les abus des Européens, ils misent dès les années 1530 sur la conversion de la noblesse, dont le prince Chimalpahin est un bon témoin, et sur la coexistence des cultures. En 1536, ils fondent le collègue Santa Cruz de Tlatelolco, destiné à former une élite indigène lettrée, recevant une très solide formation humaniste.

À partir du milieu du siècle la situation se modifie, la première génération de missionnaires disparaît, la prééminence sociale de la noblesse est remise en cause par des Indiens de plus basse extraction et les populations indigènes sont moins nombreuses, tandis que les ordres mendiants ne sont plus seuls à agir. Les années 1570 marquent clairement un tournant, avec la fin de la conquête et la soustraction des Indiens à l'Inquisition. Ils sont désormais considérés comme des mineurs spirituels incapables d'accéder aux ordres et au sacerdoce. Mais c'est aussi une société coloniale très différente qu'il faut évangéliser d'une autre manière.

Le Nouveau Monde tridentin se caractérise par un net renforcement de l'encadrement ecclésiastique. Les réguliers, qui étaient huit cents en 1559, sont près de trois mille vers 1650.

messianisme », *Autour de Las Casas, Actes du colloque du 3^o centenaire*, Paris, 1987, pp. 77-106. D'autres auteurs préfèrent s'en tenir à l'idée d'un messianisme et d'un providentialisme, ainsi Ana de ZABALLA BEASCOECHA, « Vision providencialista de la actividad política en la América española (siglo XVI) », *Anuario de Historia de la Iglesia*, Pamplona, t. I, 1992, pp. 287-304.

La hiérarchie développe son emprise et fait souvent preuve de dynamisme, comme Toribio de Mogrovejo, l'évêque de Lima¹. Le temps est venu des grands conciles qui prescrivent les règles à suivre pour l'évangélisation des jeunes diocèses². Peu à peu, l'Église impose sa façon de voir aux Indiens qui intègrent le christianisme dans leurs cultures, parvenant par des cheminements délicats à une nouvelle approche de la divinité comme de la réalité quotidienne. La christianisation n'est pas seulement celle des esprits, elle est aussi celle du paysage et de l'espace qui s'emplissent de croix, de chapelles et d'églises. Les dévotions locales se multiplient, aussi bien dans les campagnes que dans les villes en plein développement. L'encadrement des populations se fait aussi par un réseau de plus en plus dense de confréries et de fondations pieuses et par le recours au théâtre religieux, autant de traits qui rapprochent l'Amérique coloniale des métropoles ibériques.

L'enracinement du christianisme se fait par l'emploi massif de l'image et par l'essor du culte marial qui permettent de réunir toutes les composantes de la société coloniale dans de communes dévotions et les mêmes formes de piété. Dès les premières missions s'était manifesté le goût des Indiens pour les images européennes qu'ils savaient habilement reproduire. Les conquérants ibériques avaient aussi une grande inclination pour les images et la convergence de ces différentes attentes fut au cœur de la vie religieuse de l'Amérique tridentine, désormais marquée par le culte des saints, les miracles et les visions. L'essor du sanctuaire de Guadalupe, raconté par Mme Bénassy, montre cette nouvelle inflexion de la christianisation³. Dès 1531, la Vierge était apparue à un Indien. Mais les franciscains, soucieux d'éviter de dommageables confusions dans un ancien sanctuaire préhispanique, fu-

rent d'abord réticents. Le succès considérable de l'image miraculeuse ne vint que lorsque les séculiers poussèrent au développement de cette dévotion unissant la tradition espagnole et la culture indienne. Plusieurs autres pèlerinages apparurent, tel encore au Mexique celui d'Ocotlan.

La floraison des images et l'essor du culte des saints préparèrent l'extraordinaire réussite du baroque ibéro-américain dans les territoires espagnols et portugais aux XVII^e et XVIII^e siècles¹. Après le temps des cathédrales renaissantes, comme celle de Saint-Domingue, des édifices de toute taille, souvent splendidement décorés, furent bâtis par des maçons et des artistes locaux réinterprétant des modèles européens. Les plus importants comportaient souvent un *camarin*, une chapelle abritant une statue ou des reliques vénérées par les fidèles, comme la Maison de Lorette chez les jésuites de Tepotzotlan vers 1730. Santiago Sebastian a montré l'extrême richesse iconographique de cet art religieux qui se nourrit d'influences européennes, vierges sévillanes mais aussi dessins de Rubens ou langage des emblèmes, et réalise des chefs-d'œuvre d'une grande originalité. Les ordres religieux ont leur part dans le choix des thèmes, chacun représentant ses saints les plus illustres et ses figures marquantes. Saint François est montré comme *l'alter Christus*, les dominicains propagent le rosaire, les jésuites insistent sur Ignace et François Xavier. Symbole de l'enracinement de la foi chrétienne, Jean Népomucène, le martyr tchèque du secret de la confession, canonisé en 1729, passe l'océan et connaît un certain succès aux Amériques. Après de longs efforts et beaucoup d'ingéniosité chez les missionnaires et les fidèles, le Nouveau Monde, depuis la fin du XVI^e siècle, avait pleinement trouvé sa place dans les terres chrétiennes.

1. Son rôle missionnaire est présenté par Mme Ana Ofelia FERNANDEZ dans son article, « Saint Toribio de Mogrovejo, patron de l'épiscopat latino-américain ».

2. Notamment le III^e concile de Lima en 1582 et le III^e concile de Mexico en 1585.

3. S. GRUZINSKI, *La Guerre des images de Christophe Colomb à « Blade Runner », 1492-2019*, Paris, 1990.

1. Cette question sera abordée dans un prochain numéro par l'article de Mme POWELL, « Influences européennes et traditions locales dans l'art religieux ». Voir aussi, Yves BOTTINEAU, *Baroque ibérique*, Fribourg, 1969 et surtout Santiago SEBASTIAN, *Baroque ibéro-américain*, Paris, 1991.

Il avait fallu près d'un siècle après le voyage de Colomb pour que l'existence du Nouveau Monde fût, pour l'Europe, plus qu'une information étrange et marginale, sans rapport avec ses préoccupations principales. Si la péninsule Ibérique fut incontestablement en avance, pour les nations d'Europe du Nord-Ouest, celles qui s'imposèrent au XVII^e siècle, l'Amérique ne devint l'objet d'un réel intérêt que dans le dernier quart du XVI^e siècle. L'Europe se découvrit peu à peu, en même temps qu'elle prenait conscience de ce Nouveau Monde dont l'émergence avait été si liée à la diffusion de l'information et aux polémiques qui la conditionnaient. Pendant ce temps, aux Indes de Castille et au Brésil portugais, la christianisation et la pénétration de la vision européenne du monde nécessitèrent un bon siècle. A l'Est comme à l'Ouest de l'Océan, le sentiment nouveau des différences et d'un destin commun finit par s'imposer.

De cette histoire, l'Église n'a pas à rougir. Si les incontestables violences de la conquête et le désastre démographique largement involontaire qui a suivi, ont parfois pu sembler justifier les assertions suspectes de la légende noire, il importe de ne pas oublier que dans cette colonisation ibérique, le catholicisme a joué un rôle considérable et novateur. L'Église a donné naissance à une exceptionnelle réflexion sur le droit des gens, elle a défendu les Indiens et mis beaucoup d'ingéniosité à évangéliser le Nouveau Monde.

Olivier Chaline, né en 1964, agrégé répétiteur d'histoire moderne à l'École normale supérieure. Termine une thèse sur le parlement de Normandie au XVII^e siècle et collabore à *l'Histoire générale du christianisme*, PUF. Membre de la Commission française d'Histoire maritime. Membre du comité de rédaction de *Communio*.

Mgr Francisco José ARNAIZ

Plus de lumières que d'ombres

I. L'évolution d'un projet

CRISTOPHE COLOMB rêvait d'ouvrir une nouvelle route maritime vers l'Orient. Ses nombreuses lectures et ses réflexions personnelles l'amènèrent à cesser d'avoir peur de la *mare tenebrosam*. En la traversant — il en était sûr —, il arriverait au pays des épices. C'est ce projet qu'il vendit aux Rois catholiques.

Cependant, même lorsqu'il eut rencontré tout un continent inconnu, il continua à croire qu'il avait abordé les terres évoluées de l'Inde et, logiquement, il en appela les habitants les Indiens. Ainsi, les noms d'Indes occidentales et d'Indiens sont dus à l'erreur et à l'entêtement de Colomb.

En 1504, douze ans après la découverte, Amerigo Vespucci, Florentin aux ordres de la couronne de Castille, écrit une longue lettre à son compatriote Piero Sanderini

. Il l'informe qu'il a découvert un nouveau monde, qui n'est ni l'Asie ni l'Afrique. À partir de ce document, Martin Waldseemüller publie une cosmographie dans laquelle il appelle ce continent *America Terra* c'est-à-dire Terre d'Amerigo, ou Amérique. Le nom devient populaire et le nouveau monde s'appellera Amérique. On doit donc le nom d'Amérique à Amerigo Vespucci et, plus directement, à Martin Waldseemüller. Cependant, la population autochtone du continent découvert ignore ces noms et conserva les noms particuliers à chaque ethnologie.

La première rencontre avec les Indiens taïnos de l'île des Caraïbes que Colomb a baptisée l'« Espagnole », Hispaniola, fut remarquablement pacifique et amicale. Les Taïnos que Colomb ramena en Espagne à son retour furent reçus et traités avec tous les honneurs.

Le principal objet du voyage, qui consistait à rompre le mystère de la *mare tenebrosum*, était heureusement réalisé. Mais on vivait au temps des conquêtes et tout explorateur vibrait du désir d' « occuper », pacifiquement ou par la guerre, les terres qu'il découvrirait. On comprend facilement l'acharnement de Colomb, au moment des Capitulations de Santa Fe, avec les Rois catholiques, à vouloir être nommé amiral et aussi « *vice-roi et gouverneur général de toutes les îles et des terres fermes qui seraient découvertes ou gagnées de ses mains ou par son habileté* ».

Les informations que l'amiral fournit aux rois furent optimistes et même ingénues. Poète et imaginaire il crut, et il raconta, qu'il avait trouvé le paradis : de meilleurs êtres humains ne pouvaient exister sur terre.

Le premier projet, évidemment, fut simple et splendide : continuer à découvrir et à ajouter des terres aux possessions de la couronne, tels des royaumes d'outre-mer, tout en maintenant à leurs habitants assujettis les mêmes droits qu'à ceux de la Castille. Les rois d'alors nourrissaient l'illusion et l'obsession d'agrandir leur royaume.

Comme les peuples du Nouveau Monde ne connaissaient pas la foi, l'objectif primordial devait être de leur annoncer l'Évangile et de les christianiser. À ce titre, dans la mentalité de l'époque, l'occupation était suffisamment justifiée. Mais il y avait en plus la tentation, propre à tout être humain, de l'or que possédaient ces terres, et l'attrait de la fascinante fertilité de sols capables de tout produire.

On comprend alors les caractéristiques particulières de cette expédition solennelle qui avait pour but l'installation de l'Espagne dans le Nouveau Monde. Lors du second voyage de Colomb, qui appareilla de Cadix le 25 septembre 1493, mille cinq cents hommes embarquèrent.

La première préoccupation était aussi que les missionnaires ne manquent pas ; ils avaient à leur tête un délégué apostolique jouissant de grands pouvoirs. Cependant le gros de l'expédition se composait de colons officiels de l'État, de cultivateurs, de marchands, etc. A peine quelques soldats et leurs capitaines. Les cales étaient remplies de matériel agricole, de semences, de plantes et d'animaux.

La grande aventure de l'Amérique commençait. L'Espagne entière ne pouvait prévoir le tour qu'allait prendre cette entreprise. Aucun de ceux qui embarquèrent ne pensa aux violents affrontements ni aux prouesses surhumaines que cela supposerait. Personne n'avait idée de ce que serait le choc de différentes cultures ancestrales ni les conséquences de la subordination d'une culture à une autre. La plupart rêvaient même d'une coexistence idyllique et fraternelle dans laquelle, évidemment, ils seraient les membres de la noblesse comme dans leur société d'origine.

Que la population taïlle fût une société menacée par la cruauté des Indiens caraïbes n'échappa aucunement à Colomb. Une cruauté agressive et envahissante des peuplades voisines les maintenait craintifs et en alerte. Les Espagnols seraient les alliés des Taïnos et leur présence leur apporterait la sécurité, la protection et la paix. Ceux qui embarquaient y pensaient.

Les expéditions vers des terres inconnues ne manquent jamais d'aventuriers. L'Espagne en a eu en abondance, fascinés par l'inconnu, le fantastique, l'inédit et le risque. Sur ces hommes à l'affût de la première occasion, les récits de Colomb exercèrent un attrait irrésistible. Ils furent sans doute les premiers à s'inscrire à Séville et à Cadix. Alonso de Ojeda fut le prototype des aventuriers. Derrière lui viendraient Vasco Miriez de Balboa, Pizarro et bien d'autres.

L'attrait espagnol pour l'aventure est unique. Tout ce qui ressemble à Don Quichotte l'a toujours marqué. Ce n'était pas un simple goût de l'aventure orienté vers l'obtention de biens matériels. L'honneur et la loyauté envers le roi ont toujours primé, et le souci de la gloire eut plus de force sur les navigateurs que l'appât du gain. L'Amérique fut davantage une joute d'honneur qu'une recherche insatiable de butin.

Si la traversée de cette première expédition de colons fut une promenade, les problèmes, cependant, surgirent dès qu'ils eurent débarqué. Du groupe d'Espagnols laissés au fort de la Nativité, pas un seul n'était resté vivant. Des conflits avaient surgi entre eux, puis avec les indigènes. Le résultat avait été la mort de tous. Il fut très difficile pour

Colomb et les siens d'apprendre la vérité complète mais, lorsqu'elle fut connue, le changement d'opinion sur les Indiens fut radical. Le paradis imaginé n'était plus un paradis, ni ses habitants parfaits et doux. Ils étaient de la même pâte que tous les mortels : sensibles aux bons traitements et rebelles à l'assujettissement.

De tempérament fougueux, Colomb fit preuve de cruauté et imposa un châtement exceptionnel. Avec quelques-uns de ses compagnons il eut l'idée de la guerre de conquête : il fallait écraser les rebelles et les soumettre à la domination espagnole.

Les choses humaines ne sont jamais simples et celles des nouvelles terres ne le furent pas non plus. La soumission était le côté négatif de l'entreprise, mais, pour Colomb et ses compatriotes, elle avait un côté positif, celui d'obliger une population fixée dans un état primitif à vivre d'un coup à l'époque qui était celle de la Renaissance. Il faut rappeler que la civilisation taïne — potière et agricole — était loin des civilisations aztèque, maya ou inca qui éblouiraient plus tard les Espagnols. Les conquérants ne prenaient pas non plus en considération le fait qu'en agissant de la sorte ils violaient une culture, mais voyaient plutôt le progrès spectaculaire que cela supposait de faire entrer les Indiens dans ce qui, à leur point de vue, était la plus avancée des cultures historiques.

Dès les débuts, dans le projet initial des Rois catholiques, il se produisit une profonde transformation. L'annexion pacifique commençait maintenant à devenir une conquête. Toutefois, le désir d'enseigner l'Évangile aux indigènes demeurait, et l'on souhaitait les amener à la foi catholique tout en continuant l'exploration du Nouveau Monde.

La soumission d'Hispaniola prit quelques années encore. D'Hispaniola, les conquérants passèrent ensuite à Porto Rico, Cuba et la Jamaïque. Ils explorèrent les côtes du Honduras en passant par le nord et le golfe de l'Uraba en naviguant vers le sud. Et, encore obsédés par le rêve de Colomb d'arriver en Orient, ils accostèrent aux ports de Nombre de Dios et de Belén au Veragua (Panama) mais sans

atteindre un de leurs principaux buts : trouver un passage maritime vers le Pacifique. Quelques années plus tard, ils arrivèrent au détroit de Magellan et à Elcano, vers le sud.

Lorsque s'élabora le projet initial, personne ne soupçonnait l'étendue qui serait parcourue en si peu d'années. Par une aventure sans pareille dans toute l'histoire de l'humanité, L'Espagne étendait ses domaines au nord jusqu'à la haute Californie et au sud jusqu'au détroit de Magellan. Et il lui resterait assez d'audace pour s'étendre du Mexique jusqu'aux Philippines, pour découvrir Vaez de Torres en Australie et accoster en Nouvelle-Guinée.

Dans un contraste de lumières et de ténèbres, l'épopée de ces hommes est vraiment impressionnante.

En 1508, Vicente Yanez Pinzon et Juan Diaz Solis naviguent jusqu'à la Patagonie.

En 1513, Ponce de Leon découvre les Bahamas et la péninsule de la Floride. Nnnez de Balboa se rend jusqu'au Pacifique.

En 1515, Diaz Solis explore l'embouchure du Rio de la Plata.

En 1517, Alonso Alvarez Pineda découvre le Mississippi et s'extasie face à lui. Francisco Hernandez de Cordoba se rend dans la péninsule du Yucatan.

En 1519, Hernán Cortés entreprend la conquête du Mexique et Juan de Espinosa celle de l'Amérique centrale.

En 1522, Almagro et Pizarro organisent une série d'expéditions vers le sud et achèvent en 1532 la conquête du Pérou.

En 1526, Sebastian Cobato et ses hommes explorent minutieusement le Rio de la Plata, fondent Buenos Aires et Asuncion et arrivent au Pérou en traversant la cordillère des Andes.

En 1536, Gonzalo Jimenez de Quesada part vers l'El Dorado et fonde en 1538 la ville de Bogota.

En 1540, Pedro Valdivia part de Cuzco vers le Chili et fonde la ville de Santiago.

En 1541, Francisco de Orellana arrive en Amazonie en traversant le continent d'un bout à l'autre dans sa partie la plus large.

En 1546, Lepazpi et Andres de Urdaneta fondent la ville de Manille.

Le projet initial était devenu aussi ample que complexe. L'entreprise était si énorme et compliquée que Charles Quint ne rejeta pas l'idée de l'abandonner. La couronne d'Espagne fut cependant toujours très réceptive aux objections morales et très disposée à corriger les abus.

À l'origine de cette attitude a joué l'intérêt qu'elle portait aux sujets d'outre-mer. À cause de l'intérêt des missionnaires pour le bien-être, l'amélioration du sort et la défense des Indiens, la couronne n'a pas hésité à déclarer officiellement ceux-ci « protecteurs permanents des Indiens ». Rien de tel n'eut jamais lieu lors d'aucune autre conquête.

II. Des missionnaires extraordinaires

Dans les expéditions d'Espagne vers l'Amérique, à partir du second voyage de Colomb, il y eut presque toujours un groupe de missionnaires extraordinaires. Ce phénomène fut déterminant pour le continent. L'Amérique leur doit énormément. C'étaient des fils de l'Espagne. Ils étaient nés et ils avaient grandi entre conquérants et colonisateurs. Ils avaient comme eux l'esprit aventurier et chevaleresque et ils étaient possédés du même orgueil patriotique. Comme eux, ils ressentaient un vif attachement pour leur patrie, mais une autre étoile avait illuminé le sentier de leur vie.

Ils avaient tout laissé dans leur pays natal pour suivre Dieu et pour servir spirituellement leurs frères humains en union avec l'Église. Sans aucun intérêt ni aspiration terrestre, leur seul désir était de marcher à la suite du Christ et de rechercher le « profit spirituel des hommes ». Ainsi s'exprimaient, du moins, les gens de l'époque.

La découverte du Nouveau Monde, et le fait d'entendre parler des nombreuses populations à évangéliser, firent naître un

esprit missionnaire qui enflamma ces âmes, et la levée fut facile car tous voulaient partir le crucifix au cou.

Peu nombreux furent ceux qui rêvaient de s'implanter au milieu des Espagnols venus en Amérique. La plupart avaient pour but de vivre au milieu des indigènes et de les gagner au Christ. Il leur fut aisé d'atteindre le premier objectif et de tenter le second, à cause de leur détachement des biens terrestres, de leur esprit de sacrifice et de leur effarante générosité. Ni les pics escarpés des Andes, ni les longs plateaux inhospitaliers, ni les rivières dangereuses, ni les climats épuisants, ni les dialectes indéchiffrables des indigènes, ni même l'anthropophagie de certaines tribus ne les arrêtaient. L'amour du Christ, de l'Évangile et de l'indigène passaient en premier.

Grâce à cet amour, dès les débuts de la conquête, l'indigène a toujours trouvé dans le missionnaire un allié et un défenseur. Un allié fort, parce que là-bas, en métropole, leur voix et leurs protestations eurent beaucoup de poids. C'est un cas unique dans l'histoire des conquêtes et c'est aussi une des plus grandes gloires de l'Espagne. Leur attitude, sauf exceptions, fut tellement remarquée, que « missionnaire » devint synonyme de protecteur des Indiens en Amérique et en Espagne. Dès le début, ils s'opposèrent à ce qu'on appelait le service personnel. On le considérait comme une injustice. Ils défendirent leurs convictions face à tous les supérieurs. Montesinos n'a pas hésité à proclamer du haut de la chaire : « *Vous êtes tous en état de péché mortel. Vous vivez et mourrez dans cet état, à cause de votre cruauté et de votre tyrannie exercées envers ces innocentes victimes.* »

Frère Bartolomé de Las Casas, enroué à force de tant crier et de remettre sur le tapis les injustices commises contre les Indiens, écœuré par ses traversées continues jusqu'à la Cour où il lui faut sans cesse retourner, est officiellement désigné par Jimenez de Cisneros comme « Protecteur universel des Indiens ».

Valdivieso, évêque du Nicaragua, est assassiné en 1550 pour sa franche et constante défense des Indiens.

Pedraza, au Honduras, répétait souvent : « Je suis le père des Indiens. »

Le conseil des Indes, constatant l'échec des autorités civiles chargées de défendre les Indiens jugea que les missionnaires étaient seuls capables de les protéger.

Hernando Trejo écrivait sans ménagement à Philippe III : « *Ces hommes infernaux, appelés pobleros, méritent davantage le nom de démons incarnés à cause des dommages tant corporels que spirituels infligés à ces sujets délaissés de Votre Majesté. Si les Indiens nouveaux convertis n'avaient aucun service à remplir ni impôt à payer pendant dix ans, cela faciliterait la conversion des infidèles.* »

La main du jésuite José d'Acosta n'a pas tremblé lorsqu'il écrivait : « *En ce qui nous regarde, la conversion des Indiens semble retardée à cause de leurs coutumes : (les nouveaux venus] donnent l'exemple désastreux de l'avarice, de la violence et de la tyrannie, car ils confessent qu'ils connaissent le Christ, mais ils le renient radicalement dans leurs agissements. Et si l'un construit, l'autre démolit ! À quoi cela sert-il, sinon à donner plus de travail ?* »

Une cédule royale, envoyée à Juan del Valle, évêque de Popayan confirma la même chose : « *Par vos lettres et vos rapports, ainsi que par d'autres nouvelles, nous avons entendu parler de l'attention que vous avez pour les conversions et l'instruction à donner aux natifs de cette province ; des bons traitements envers eux ; comment vous avez travaillé et continuez à le faire pour les protéger, les défendre et ne pas accepter qu'ils reçoivent ni offense ni aucun dommage ; des persécutions et des difficultés que vous avez supportées pour eux, je vous sais gré et vous en remercie beaucoup.* »

Une partie de cette attitude des missionnaires fut due aussi à la sélection réalisée dans les envois successifs. La sélection fut une règle des supérieurs religieux et du roi qui insista plus d'une fois sur ce même point. Ainsi, en 1571, Philippe II écrivit à son ambassadeur à Rome : « *Pour la conversion et l'enseignement doctrinal de nos sujets et indigènes des Indes, depuis leur découverte, on a eu soin*

d'envoyer des religieux des trois ordres mendiants, afin que, dans la pauvreté, ils s'occupent d'eux. » Quelques années auparavant, en 1566, il avait écrit au jésuite P. Araoz : « *Pour cela, je vous supplie et vous charge de nommer et d'envoyer aux terres indiennes mentionnées et qui sont nôtres, vingt-quatre personnes de ladite compagnie, aux endroits signalés par ceux de notre Conseil ; que ce soient des personnes savantes, de bonne vie et exemplaires, et comme cela convient pour une terre nouvelle.* »

Jusqu'en 1598, année où mourut Philippe II, 2 200 franciscains, 1 670 dominicains, 470 augustins, 300 jésuites (depuis 1566) et 500 carmes (depuis 1586) furent envoyés et travaillèrent en Amérique.

Tous ont consacré leur vie à la prédication de l'Évangile et à la formation humaine de l'Indien. Cette formation humaine cachait une autre réalité plus grave. Très tôt une polémique surgit, qui devait avoir des répercussions très profondes dans la législation et dans l'évangélisation du continent. Certains défendaient l'idée d'une infériorité humaine de l'Indien et d'autres proclamaient son égalité avec les Espagnols et même son innocence paradisiaque. Frère Bartolomé de Las Casas insistait sur « *ces humbles, [que] Dieu (..) a créés exempts de perfidie et de malice* ». Dans cette dispute passionnée, les missionnaires furent toujours du côté de la population indigène.

La tension monta tellement que Charles Quint, sagace et honnête, décréta en 1550 la suspension temporaire de toutes les explorations et la convocation à Valladolid, devant les dix juges royaux, d'une conférence de représentants des deux positions face à l'Indien. La conférence fut l'occasion d'un grand débat entre ceux qui défendaient les idées médiévales centrées sur la monarchie universelle et ceux qui défendaient les idées modernes centrées sur l'État national. Jamais la liberté d'expression ne fut entravée ni violée. Chaque partie exprima ses idées et ses principes. Dans la position rigide et anti-indigène se rangèrent les traditionalistes et pratiquement tout le bloc séculier. Dans la position ouverte et pro-indigène se retrouvèrent les missionnaires (sauf quelques rares exceptions), représentés par les théologiens de Salamanque.

Les premiers défendirent avec vigueur l'idée que le vicaire universel du Christ et souverain unique, le pape, avait délégué à l'Espagne la souveraineté sur l'Amérique : la conquête était juste et morale parce qu'elle avait pour but d'arracher les indigènes à l'idolâtrie, au cannibalisme ainsi qu'à d'autres vices ; et en outre de les amener au christianisme. Les théologiens de Salamanque, sur les pas de Francisco de Vitoria, déjà mort, appuyèrent la séparation entre le spirituel et le temporel. Le pape avait le pouvoir sur les esprits mais ne l'avait pas sur les affaires temporelles. Les infidèles jouissaient de droits naturels et acquis, civils et politiques, qui devaient être respectés.

Les idées de Vitoria continuèrent à résonner dans l'assemblée de Valladolid : l'Espagne pouvait faire valoir ses droits sur le Nouveau Monde en s'appuyant non pas sur la théologie mais sur le droit des gens. Selon lui, les rivières, les fleuves, les mers et les ports appartenaient au genre humain et à tous. Il était donc licite de débarquer dans ces Indes, si peu peuplées, et d'y demeurer, mais à condition de déranger le moins possible leurs habitants. Quant aux erreurs des Indiens, il les attribuait non pas à leur incapacité naturelle, à leur infériorité raciale ou à des raisons héréditaires mais à des facteurs historiques qu'il était possible de corriger. Il avait écrit de façon vive et directe : « *Les Indiens ne sont stupides que parce qu'ils ne sont pas instruits et vivent comme des bêtes sauvages ; certains paysans espagnols agissent ainsi pour la même raison.* »

Les résultats de ce vif débat furent nombreux. Il fut établi (au moins en droit et dans la législation) que les devoirs et les droits de tous les êtres humains étaient égaux sans considération de race. On ordonna la modification des lois des Indes, et les missionnaires, chefs de l'Indien, furent confirmés dans leur conviction de travailler à la promotion des indigènes.

Il surgit ainsi chez les missionnaires une volonté d'éduquer l'Indien. Cette authentique épopée pour le faire progresser n'a pas toujours été suffisamment prise en considération. Acosta écrivait que « *le plus important consistait à enseigner aux Indiens à être des hommes ; ensuite, on pourrait leur montrer comment être des chrétiens* ». Dans

ce travail il y eut un effort spécial d'adaptation à l'Indien et à son milieu. Frère Antonio de Roa nous raconte que lorsqu'il vit que les Indiens marchaient nu-pieds, il commença à se déchausser ; et voyant que la plupart se promenaient presque sans vêtements et qu'ils dormaient sur le sol, il fit de même ; et les voyant manger seulement des racines et peu d'aliments, il commença à se priver de nourriture et de boisson. L'apprentissage des langues indigènes prit une place importante dans cette adaptation.

Au second concile du Mexique il est dit : « *Nous ordonnons et exigeons que tous les curés mettent une grande diligence à apprendre les langues de leurs districts, sous peine, s'ils sont négligents, d'être écartés du village où ils se trouvent et de n'avoir aucune autre promotion.* »

Les temps sont durs...

Nombre d'anciens, de chômeurs, de communautés religieuses ont actuellement du mal à renouveler leur abonnement à Communio. Aidez-les, aidez-nous, en souscrivant des abonnements de parrainage (voir conditions page 154).

Francisco José Arnaiz, jésuite, évêque auxiliaire de Saint-Domingue, chargé par le CELAM (Conférence Épiscopale Latino-Américaine) de la commémoration du cinquième centenaire de la découverte du Nouveau Monde.

Lope de VEGA

Stances à la croix du Nouveau Monde

COLOMB (au frère Buyl)

*Donnez-moi, mon père, cette croix ;
que je la plante ici pour qu'elle serve de phare
et donne au monde une nouvelle lumière.*

Frère BUYL

Plante-la donc ici.

COLOMB

Mettons-nous tous à genoux.

Frère BUYL

*Sable et abords heureux,
Qui méritez une telle plante !
Que chacun de nous l'invoque.*

COLOMB

*C'est à moi de parler en premier,
couche sainte, où l'Homme-Dieu périt étendu.
Tu es la bannière illustre
qu'il leva contre le péché,
Celui qui est mort sur toi a vaincu toute mort,
en nous donnant la vie,
et je vois sur ton bois
les traces de son sang.*

Frère BUYL

*Mât de la belle nef l'Église
dont gréements et échelles
égalent la glorieuse vision de Jacob,
y a-t-il voile plus heureuse*

*que le suaire qui recueillit
le corps venu de toi,
quelle écoute plus glorieuse que le fouet,
et quel pilote égala jamais
ce grand prêtre qui te conduit ?*

BARTHÉLÉMY

*Verge divine de Moïse
qui partagea la mer Rouge
phare, Nord, lumière, miroir,
par où l'homme chemine
sur cette terre, bien qu'indigne,
et qui ne connaît pas le ciel je
te plante non sans crainte car
c'est ici l'exil d'Égypte.
Mais si je n'en imite pas l'impiété,
je verrai la terre promise.*

ARANA

*Vert laurier de victoire
sur la tête du Christ,
tu apparais dans un nouveau monde
pour ton honneur et ta gloire.
Or au milieu de la fange
de cette fausse idolâtrie,
puisque le sang dont tu es teint
a été versé pour tous,
viens croître en ce lieu
où t'a plantée notre audace.*

TERRAZAS

*Harpe harmonieuse de David,
où fut, par trois clous, fixé
celui qui fit toutes choses de rien,
et où cette musique délicieuse
que le saint Apollon chanta en sept paroles
fit s'assombrir le ciel,
convertis à ton zèle
tout ce pays barbare.
Esquif sur qui la vie
a traversé la mer plus vaste de la mort,*

*non pas avec la puissance d'un Dieu,
mais avec la faiblesse d'un homme.
Sainte tunique, teinte
du sang innocent de Joseph,
que pleurèrent tendrement Jacob et Marie,
sers-nous d'oriflamme et de guide
chez ce peuple sauvage.*

Lope de Vega (1562-1635)
El Nuevo Mundo descubierto por Cristobal Colon, acte 2
(Trad. J.R. Armogathe)

**Les volumes de la collection « Communio » (Fayard)
sont disponibles chez votre librairie**

A défaut, dans les librairies où la revue est en dépôt : voir page 153.

Luis ADAO da FONSECA

Découvertes et voyages océaniques

La pensée médiévale concernant l'espace et l'Océan extérieur

L'HOMME du Moyen Age n'a pas, contrairement à ce que l'on peut penser au premier abord, une vision unitaire de la mer, d'où l'intérêt de commencer par définir chacune des perspectives médiévales concernant l'espace et l'Océan extérieur¹.

Il y a, en premier lieu, la perspective offerte par la tradition biblique. Dans la mémoire de beaucoup de gens — surtout des lettrés — la mer et les océans revêtent le profil apparemment contradictoire que l'on trouve dans la Genèse : souvenir réconfortant d'un élément qui, dans l'ordre de la création, précède la terre, l'une et l'autre ayant pourtant une vocation identique (1, 9-10 ; 20-23), et, en même temps, souvenir effrayant de la fonction destructrice et purificatrice exercée par les eaux au moment du déluge (7, 20-21). La mer et les océans ont ainsi une fonction ambivalente : la mer, tout en étant bonne, est aussi destructrice.

1. Les idées exposées dans ce travail ont été présentées pour la première fois dans le cadre du cycle de conférences « La Science et les découvertes portugaises », organisé par l'Institut national de recherche scientifique (Coïmbra, février 1989). Développées plus tard dans une communication présentée lors du colloque organisé par le Centre culturel portugais de la fondation Calouste Gulbenkian (Paris, février 1991), elles sont partiellement abordées dans deux ouvrages publiés récemment : « La Découverte de l'espace atlantique », in *Cadmos*, 14^e année, n° 53, Genève 1991, pp. 11-25, et *O Tratado de Tordesilhas e a diplomacia lusocastelhana no seculo xv*, Lisbonne, 1991.

L'issue de cette contradiction se trouve dans plusieurs passages de l'Ancien Testament, comme par exemple dans l'épisode de Jonas ou dans le chapitre 14 de l'Exode. La mer étant démontée, l'intervention divine peut la transformer complètement et le rendre paisible. En d'autres termes, la mer apparaît comme un élément au sein duquel le miracle peut se produire. Toute la tradition du Nouveau Testament se situe dans cette ligne, accentuant ainsi le rôle essentiel joué par l'élément marin, en tant que référence — spatiale et symbolique — de l'action divine chez les hommes. Naturellement cette vision, qui correspond à une lecture religieuse, informe toute la catéchèse médiévale au sujet de la mer. Espace de l'inconnu et de l'aventure, du terrible et du redoutable, l'Océan est surtout ici l'espace où l'homme se retrouve face à lui-même. Avec l'aide divine, l'obstacle, l'effort, les difficultés sont surmontés. On peut citer, à titre d'exemple, les *Voyages de saint Brendan*.

Le texte raconte les aventures d'un abbé irlandais, désireux de rencontrer l'enfer et le paradis parce que — comme l'écrit l'auteur — « *avant de mourir [il voudrait] savoir où demeureront les bons et quelle place occuperont les méchants, à quel prix ou à quel châtement ils auront tous droit* ». Dans ce but Brendan part, avec quatorze compagnons, pour un voyage à travers l'Atlantique. Ils arrivent au bout du monde, ils découvrent beaucoup de nouvelles contrées, les aventures se succèdent. Enfin, ils parviennent au paradis. Le récit contient une énorme charge allégorique et des éléments propres au merveilleux médiéval : le voyage, la recherche de l'autre monde, le mystérieux... Dans leur ensemble, tous les éléments vont dans le sens du développement intérieur, de la croissance ascétique. Aussi, à la fin du récit, avant d'entreprendre l'ultime et définitif voyage au paradis, Brendan raconte-t-il aux siens comment il a « trouvé ce qu'il était parti chercher ».

Il est important, en deuxième lieu, de considérer la pensée géographique et physique. À l'image du discours religieux, le discours scientifique est aussi le résultat de la synthèse réalisée à partir d'une tradition ambivalente : la vision cosmologique, d'origine biblique, d'une terre plate et la vision grecque d'une terre ronde. Prescrivant la conciliation entre les deux modèles contradictoires, le Moyen Âge, à partir du XII^e siècle, croit résoudre cette difficulté en situant celle-là au niveau de la terre habitée et en renvoyant celle-ci à l'ordre astronomique. Il s'agit d'une solution artificielle, mais sa faiblesse profonde ne sera définitivement démontrée que par les découvertes faites, dans l'hémisphère sud, à partir du dernier quart du XV^e siècle.

Ces coordonnées ont ainsi conditionné les termes selon lesquels la pensée scientifique médiévale a été capable de penser la réalité océanique. De l'ancien héritage on garde la conviction que les mers entourent complètement la terre. Comme Bède le Vénérable l'écrit au VIII^e siècle, la terre « *est un élément placé dans le centre du monde : elle est son centre, tout comme le jaune est le centre de l'œuf ; l'eau l'entoure, comme le blanc de l'œuf entoure le jaune ; autour de l'eau il y a l'air, comme autour du blanc de l'œuf il y a la membrane qui l'enveloppe ; et le feu entoure tout ceci, tout comme la coquille renferme l'œuf* ».

Très influencée par une interprétation d'origine aristotélicienne, la science médiévale développe ainsi, à partir du XII^e siècle, un système d'explication très complexe. Elle place la terre au centre, inspirée par le postulat selon lequel les quatre éléments s'organisaient à partir de sphères concentriques. Ainsi donc cette perspective semble vouloir dire, en pure logique, que l'eau, extérieure à la terre, devrait la recouvrir entièrement. Et si, d'une part, aussi bien l'expérience vécue que des explications ultérieures niaient une telle évidence, il n'est pas moins sûr, d'autre part, que, dans le cadre de ce que l'on pourrait considérer comme la science, l'élément liquide — et donc l'Océan — apparaît comme un élément extérieur à la terre et doué d'une dimension potentielle menaçante.

On peut donc dire qu'il existe *une certaine vision* de l'Océan propre à un certain Moyen Âge. Inspirée de la pensée religieuse chrétienne et prenant modèle sur l'héritage des textes des géographes et de la science de l'Antiquité, elle correspond à un savoir de type livresque, dénominateur commun où, par différentes voies et avec des contours multiples, l'Océan se présente comme l'espace de l'inconnu, de l'adverse, du dangereux. Perçu en tant qu'Océan extérieur — septentrional ou occidental —, l'Atlantique est perçu comme un espace maritime qui entoure la terre.

La cartographie médiévale, notamment celle qui prend modèle sur les cartes de type T/ O, met bien en évidence cette dimension d'extériorité attribuée à l'Océan. Sur ces cartes, dessinées à l'intérieur d'un cercle, les mers sont présentées sous forme de T ; de là l'expression T/ O, qui indique que la surface maritime en T se trouve à l'intérieur d'un cercle. Ce cercle extérieur est représenté, sur beaucoup de ces cartes, par un océan qui entoure ainsi tout le globe. Dans ces circonstances, l'Atlantique, océan extérieur, finit par connaître cette extériorité sous forme de marginalité.

Cette double dimension de l'Atlantique (extériorité/marginalité) est très claire dans le rapport entre cet océan et les deux autres mers — la Méditerranée et la mer de l'Inde ptolémaïque —, notamment la première, dont les paramètres sont précisément l'opposé des siens. Il est important de reconnaître que l'Atlantique est, en ces temps reculés qui ont précédé les découvertes, tributaire de l'énorme équivoque qui caractérise le système médiéval de représentation mentale du rapport entre les mers. Ce caractère équivoque est d'ailleurs renforcé par la dialectique indifférenciation/différenciation — espace ouvert/ espace clos, qui lui est inhérente. Ce qui, à son tour, se nourrit de tout ce qui a été dit sur la dimension ascétique qu'a le voyage imaginaire dans l'Atlantique.

L'expérience médiévale de l'océan Atlantique

Il est évident que l'Atlantique est, pour l'homme médiéval aussi, beaucoup plus que le résultat d'un système d'explication intellectuel. Il était là, limité à la projection spatiale de l'espace navigué, et conditionné par les coordonnées politiques, sociales, économiques et technologiques grâce auxquelles il était connu. Cependant, il n'est pas possible de se passer de cette réalité. C'est à travers elle que les hommes concrets — politiciens et navigateurs, patrons et marins — se sont lancés dans le processus qui a mené à l'expansion et aux découvertes. Avec une vision de la mer qui était donnée par l'Église et par la science, bien que sous une forme assez simplifiée dans la plupart des cas, le processus se déclenche à partir de cette expérience médiévale de l'Océan. Celle-ci se situe dans un contexte spatial bien défini : celui des rapports maritimes entre l'Atlantique Nord et la Méditerranée occidentale, tels qu'ils se sont développés à partir de la fin du XIII^e siècle, avec une incidence particulière à partir de la moitié du XIV^e siècle. Elle obéit à des mécanismes de nature économique et politique bien connus. Soulignons, cependant, qu'il s'agit d'une expérience de navigation marchande ou corsaire où les coordonnées de la route et l'existence toujours présente d'une côte constituent deux réalités essentielles.

D'une façon générale, toute la côte atlantique de la péninsule Ibérique — de la Cantabre et de la Galice à l'Algarve et à l'Andalousie occidentale — a été directement touchée. Située à mi-chemin sur les routes citées, et bénéficiant donc des influences stimulantes du contact avec les régions les plus développées de l'Europe d'alors, cette côte vit, de façon très directe, tout l'éventail d'implications (maritimes, économiques, sociales, politiques) provoquées par ce processus. Mais c'est sans doute (du moins jusqu'au milieu de la deuxième partie du XV^e siècle) dans les ports portugais que ces conséquences furent les plus sensibles. Le caractère plus uniforme de l'ensemble du pays (comparé à la multiplicité et à la diversité des régions espagnoles), l'existence d'un pouvoir royal qui, depuis la fin du XIV^e siècle,

contrôle une grande partie des forces et des centres de décision nationaux, la capacité d'intégration de certains centres urbains — Lisbonne en tête —, la dépendance de l'économie portugaise envers des ressources (telles le fret, la pêche ou la course) directement liées aux activités maritimes sont parmi les circonstances qui expliquent le mieux ce rôle.

Dans ce contexte, l'héritage de l'expérience médiévale de l'Atlantique ne peut, dans le cas portugais, être séparé des circonstances historiques du Portugal d'alors, dont les lignes générales se développent autour de trois paramètres :

— l'expérience de la *navigation marchande*, soit sur les routes de l'Atlantique Nord, soit sur celles de la Méditerranée occidentale;

— la capacité qu'a le *pouvoir politique* de comprendre les exigences économiques et sociales occasionnées par ces navigations, les entourant d'une politique et d'une diplomatie (dont le traité de Windsor, signé avec l'Angleterre en 1386, est la meilleure expression) clairement assumées par la monarchie ;

— la tradition du mouvement maritime en tant que *lutte militaire*, renforcée idéologiquement par le maintien de l'idée de croisade déterminant, notamment par l'activité corsaire, une sensibilité particulière aux régions situées au-delà de la simple route maritime médiévale ; c'est le cas, pour ne citer que quelques exemples, de l'attention prêtée au contrôle d'un espace maritime, de la valorisation des éléments qui définissent un tel espace (détroit, cap, etc.), de l'importance accordée à des réalités telles la rapidité de l'attaque (ou du débarquement) et du retour.

Ce sont là, en somme, les éléments présents dans la première phase de l'expansion atlantique au cours du XV^e siècle, et qui déterminent ainsi les contours de la nouvelle réalité océanique.

Les changements résultant des nouvelles expériences atlantiques

On souligne fréquemment les innovations en germe dans les découvertes. Cependant, il faut avoir à l'esprit que ces nouveautés n'apparaissent pas automatiquement comme une conséquence directe et immédiate de situations que nous considérons comme nouvelles. Cela est essentiellement dû à deux sortes de raisons :

En premier lieu, la nouveauté (souvent formulée de façon simpliste dans l'opposition Moyen Age - Temps modernes) n'est pas le résultat de l'opposition entre une réalité atlantique imaginaire, donc subjective (chronologiquement renvoyée à un avant), et une connaissance issue de l'expérience, donc objective (chronologiquement située dans un après). Parmi les points de vue du Moyen Age l'on trouve, comme cela a déjà été souligné, aussi bien ceux qui sont le fruit de l'imaginaire et qui ne correspondent pas à une expérience directe de la réalité de la mer (ceux qui prennent racine dans la tradition biblique ou ancienne), que ceux tirés de l'expérience sensible de la navigation atlantique (ceux des capitaines des navires marchands des routes du Nord ou des navires corsaires sillonnant les mers du détroit de Gibraltar).

En second lieu, l'analyse des situations concrètes des premières navigations dans l'Atlantique, ainsi que celle des textes écrits sur ou par leurs protagonistes, montre clairement qu'il n'existe pas un rapport immédiat entre la réalité nouvelle et la conscience de cette nouveauté. On constate, au contraire, une tendance à intégrer les nouveautés dans un système traditionnel du savoir et de la connaissance, comme le prouve par exemple la lecture des textes du Portugais Zurara sur la côte occidentale africaine, ou de ceux des Italiens Cadamosto, Usodimare ou même Colomb sur leurs voyages dans l'Atlantique central.

Dans ce contexte, le changement de système est le résultat de quelque chose de plus complexe. Je crois qu'il ne peut être constaté que lorsque deux sortes de facteurs sont

réunies : la nouveauté du problème auquel il faut faire face et la capacité de le comprendre en tant que nouveau problème, exigeant ainsi une façon différente de penser. La question est donc celle de l'analyse historique de l'expérience humaine des navigations dans l'Atlantique et elle ne pourra, à mon avis, être résolue que par ce biais.

La réflexion sur ce qu'ont constitué les expériences successives vécues par les Portugais, tout au long du XV^e siècle, au cours de la découverte progressive de nouvelles mers et de nouvelles terres, montre qu'il fut possible, pendant longtemps, d'intégrer les nouvelles situations dans les schémas traditionnels. On peut dire, en termes chronologiques, que cette continuité se prolonge jusqu'au troisième quart du XV^e siècle ; en termes géographiques, elle va jusqu'au golfe de Guinée, celui-ci inclus.

Il est vrai que l'on peut, dans une perspective vieille de cinq siècles, signaler plusieurs exemples où l'on trouve déjà des ingrédients inédits, premières manifestations de dynamiques qui s'avèreront ultérieurement dotées d'une plus grande signification. C'est le cas des caravelles et du retour par le large, des premières traces de navigation astronomique, des contacts inédits avec des populations inconnues, etc. Cependant, dans l'ensemble, on peut difficilement parler de vrai changement, de nouveauté ou de modernité avant les années 70, avant que les navigateurs se mettent vraiment le cap vers les régions situées au sud de la Guinée.

Quels sont alors les contours de la nouveauté ? Dans quel contexte historique se situe-t-elle ? Quelle expérience humaine présuppose-t-elle ? Je me limiterai à un bref énoncé des principaux aspects, non sans souligner au préalable qu'il est impossible d'en séparer les causes, de faire une distinction entre les premières et les secondes, dans la vaine recherche d'un point de départ. En effet, dans un ensemble de circonstances où les protagonistes (dont les buts ne coïncident pas toujours) sont nombreux, les facteurs agissent conjointement dans un rapport d'augmentation multiple, difficile à hiérarchiser.

Il faut souligner, au départ, l'importance politique de l'arrivée au pouvoir de Jean II (régent en 1476, roi en 1481), qui vient après l'échec de la stratégie de son père, le roi Alphonse V, dans son ultime tentative de faire face aux problèmes de l'insertion maritime du Portugal dans un schéma typiquement médiéval. En termes diplomatiques, la rupture se situe entre 1479-1480 et 1494, c'est-à-dire entre les traités lusocastillans de Alcáçovas-Toledo et de Tordesillas, véritables cadres juridiques de la nouvelle réalité océanique naissante. En termes nautiques, c'est l'établissement certain de la navigation astronomique.

Sur ce point, la chronologie est d'ailleurs significative. Barradas de Carvalho a montré, en procédant à un recensement de l'utilisation du mot «découvrir» et du concept de découverte au sein de la littérature portugaise jusqu'en 1567, que le mot découvrir, dans le sens de découverte de terres, apparaît pour la première fois en 1472, alors que le concept plus abstrait de découverte surgit en 1486. Dans un contexte où la progression des voyages dépasse définitivement les coordonnées traditionnelles — celles de la côte et celles de la route —, dans le fossé qui, en dernière analyse, sépare un Diogo Cão d'un Bartolomeu Dias (en tant que figures emblématiques de ce que l'on pourra appeler le dernier navigateur au profil médiéval et le premier au profil moderne), l'Océan est de plus en plus pensé comme l'espace à découvrir.

Cela veut dire que, au-delà de ce qui change dans le voyage atlantique vers le milieu du XV^e siècle, une telle mutation a une forte dimension intellectuelle, qui obéit essentiellement à trois données :

— la rupture de la vision de l'Atlantique en tant *qu'espace ouvert*, qui a comme premier modèle le texte du traité de Alcáçovas, déjà cité : en attribuant à la couronne portugaise l'océan situé au sud de l'île la plus méridionale des Canaries, c'est-à-dire en le voyant comme une possibilité de développement de la navigation portugaise en Guinée vers le sud, l'Atlantique est pensé comme un espace encore inconnu mais, malgré cela, déjà revendiqué, c'est-à-dire reconnu comme ayant des limites, quoique inconnues ;

— la rupture avec la vision de la *mer* en tant qu'espace *secondaire* par rapport à la *côte*, vision qui a pour premier modèle la décision de Bartolomeu Dias de s'éloigner du cabotage pour entrer enfin, grâce à une navigation en arc vers l'Occident, dans l'océan Indien ;

— la rupture avec la *dimension horizontale* de la vision de l'espace atlantique, déjà visible dans le voyage de Bartolomeu Dias et tout à fait évidente dans le traité de Torde-sillas.

Toute cette transformation a, en termes sociologiques, des noms et des visages. Ce sont ceux d'une génération née probablement au milieu du siècle. C'est la génération du roi Jean II, de Diogo de Azambuja, de Duarte Pacheco Pereira, de Bartolomeu Dias.

À la suite de la prémisse, précédemment énoncée, selon laquelle cette mutation aurait une dimension intellectuelle marquée, il reste à aborder pour terminer une dernière question. Si les composantes de cette mutation sont connues (définition de l'Atlantique comme une mer ayant des limites et un fonctionnement mécanique — du moins en ce qui concerne les vents — et dont l'unité est rendue possible par sa projection méridienne), le problème se pose lorsqu'il s'agit de déterminer son principe unificateur.

Cela a été possible, à mon sens, parce que, dans le dernier quart du XV^e siècle, les Portugais ont réussi à remplacer — lorsqu'il s'est agi de penser la réalité maritime — la notion médiévale de lieu par la notion moderne d'espace. Incapables de penser l'espace comme une donnée de la réalité, indépendamment des objets concrets qui le remplissent, l'homme médiéval ne s'occupe ni des distances ni des proportions des représentations ; pour lui l'espace émane des choses. C'est pourquoi l'Atlantique médiéval a pour symbole la route (de la côte, du cap ou du détroit), et pourquoi il est surtout l'ensemble des lieux, lieux maritimes, mais lieux différenciés et concrets. C'est ce que l'on trouve dans l'expérience des premiers navigateurs, sous la houlette d'Henri le Navigateur, qui sont arrivés jusqu'en Guinée : l'expérience de la découverte de lieux.

Mais lorsque, plus tard — vers le dernier quart du siècle —, l'Atlantique est pensé comme ce qui est en deçà et au-delà de, en étant indépendant de ce qui pourrait exister au-delà, tout change : l'espace est alors pensé indépendamment des corps qui l'occupent, c'est la vision moderne de l'espace faite expérience maritime. Ce n'est pas un hasard si les instruments qui permettent de mesurer cet espace se sont développés au même moment, avec la navigation astronomique. Cela signifie, au fond, que l'Océan est pensé comme un réseau, défini par des coordonnées quantifiables. C'est la latitude, l'Océan en tant qu'étendue qu'il importe de connaître. En quelque sorte, et dans un cadre déterminé, c'est l'aube d'une certaine modernité...

Traduit du portugais par Ana de Carvalho.
Titre original : *O mar, o oceano e os descobrimentos do século XV.*

Communio
a besoin de votre avis
Écrivez-nous.

Luis Adão da Fonseca, professeur titulaire d'une chaire d'Histoire à l'université de Porto, est coordinateur-adjoint de la Commission nationale pour les commémorations des découvertes portugaises. Auteur de *La Cristiandad medieval*, Pampelune, 1984 ; *O Tratado de Tordesilhas e a diplomacia luso-castelhana no século xv*, Lisbonne, 1991.

Marius-François GUYARD

Christophe Colomb, héros claudélien

C'EST à Berlin, en 1930, que fut créé l'opéra de Paul Claudel et Darius Milhaud *Le Livre de Christophe Colomb*.

Sous le même titre, Jean-Louis Barrault présenta en France après la guerre une oeuvre où le texte du poète l'emportait désormais sur une musique que le compositeur ami avait consenti à alléger. Jacqueline de Labriolle a sagement suivi les avatars des « *Christophe Colomb* » de Paul Claudel¹. Résumer sa belle étude aurait d'autant moins de sens que mon propos n'est pas le sien : je tenterai plutôt de montrer dans l'ensemble de l'oeuvre claudélienne la présence du Découvreur dont le nom et la vocation font un héros selon le cœur de son re-créateur. Même passion, même combat : il y eut un homme appelé Christophe, il y a un homme appelé Paul...

A en croire l'octogénaire étonnamment présent interrogé à la radio par Jean Amrouche, sa « rencontre avec Christophe Colomb a été occasionnelle² » : le poète songe alors à l'occasion que fut en effet pour lui la commande d'un opéra par Max Reinhardt ; mais Claudel ajoute : « Ce personnage (...) me hantait depuis assez longtemps³. » Au moins, dirons-nous, depuis qu'il avait lu *Le Révélateur du globe*⁴ de Léon Bloy. Quand situer cette lecture ? Elle fut en tout cas bien antérieure à la composition du *Livre de Christophe Colomb* et le personnage hante l'oeuvre claudélienne depuis les *Cinq Grandes Odes*.

1. Klincksieck, 1972.

2. *Mémoires improvisés*, éd. L. Fournier, Gallimard, 1969, p. 353.

3. *Ibid.*

4. 1883.

Que dans *L'Échange* le nègre de l'actrice Lechy Elbernon se nomme « Christophe Colomb Blackwell¹ » n'est qu'un détail amusant. Autrement significatif le rapprochement que « La Maison fermée » établit entre la vocation du poète et celle du navigateur :

« *Mon désir est d'être le rassembleur de la terre de Dieu ! Comme Christophe Colomb quand il mit à la voile, Sa pensée n'était pas de trouver une terre nouvelle, Mais dans ce cour plein de sagesse la passion de la limite et de la sphère calculée de parfaire l'éternel horizon*². »

Écrit en Chine en 1908. Neuf ans plus tard, Claudel, ministre de France au Brésil, compose *La Messe là-bas*. Cette messe de 1917 s'achève sur le dernier évangile, où le prêtre lisait alors le prologue de saint Jean. Voici comme le poète attaque cette ultime méditation :

« *In principio erat Verbum*

L'Océan, comme la Vallée en mouvement de la Mort parcouru par les suçoirs des trombes,

A vu jadis cet homme qui portait le Christ et qui avait le nom de la Colombe,

Quand il tirait à coups de canon sur les noires colonnes d'eau qui le pressaient comme des géants,

*Et pacifiait la Création déchaînée en lui faisant du haut de la poupe lecture de l'Évangile de saint Jean*³. »

Souvenir probable de Bloy, qui avait retenu ce miracle christique de Colomb. Revenu en Europe après la Première Guerre mondiale, puis nommé ambassadeur au Japon, le poète élabore de 1919 à 1924 ce qui sera son *opus mirandum*, cette somme dramatique qu'est *Le Soulier de satin*. Pas une des quatre journées où n'apparaisse le « fils de la Colombe », comme le nomme avec piété le roi d'Espagne⁴.

1. *Théâtre*, Pléiade, t. I, p. 704.

2. *Œuvre poétique*, Pléiade, pp. 280-281.

3. *Œuvre poétique*, p. 526. Cf. dans *Emmaüs* (Gallimard, 1949) « les trombes capricieuses qui faisaient joujou sur l'océan Atlantique avec Christophe Colomb » (p. 96).

4. Première journée, sc. 6 ; *Théâtre*, t. II, p. 590.

Patron du royaume catholique, saint Jacques est demeuré longtemps « arrêté sur ce donjon à quatre pans de terre massive ».

« Et c'est là, [dit-il], que j'ai dormi quatorze siècles avec le Christ,

Jusqu'au jour où je me suis remis en marche au-devant de la caravelle de Colomb.

C'est moi qui le tirais avec un fil de lumière pendant qu'un vent mystérieux soufflait nuit et jour dans ses voiles¹. »

Pas question pour les doctes d'adopter ces vues apostoliques. Partisan farouche de la grammaire et de l'Espagne seule, Don Léopold Auguste s'écriera :

« Qu'est-ce qui nous allions faire sur la mer ? qu'est-ce que nous sommes allés trafiquer sur ces terres aux noms épouvantables que les anciens n'ont pas connus ? (...)

Est-ce un bon et authentique Castillan qui nous a ainsi pris par la main pour nous mener au-delà de la mer vers notre Couchant ?

C'est un Génois, un métèque, un aventurier, un fou, un romantique, un illuminé plein de prophètes, un menteur, un intrigant, un spéculateur, un ignorant qui ne savait pas regarder une carte, bâtard d'un Turc et d'une Juive !² »

A cette tirade du professeur de Salamanque Rodrigue semble répliquer quand il s'exclame devant le roi d'Espagne de la Quatrième journée :

« Ce n'est pas pour rien que le Bon Dieu, à la suite du Christophore, nous a invités à passer la mer !³ »

A sa fille selon l'esprit, Sept-Épées, Rodrigue ne s'est-il pas présenté comme le continuateur de l'entreprise colombienne ?

« Maintenant, grâce à Colomb, grâce à moi, Nous faisons partie par le poids de cette chose astronomique⁴ », de cette « belle pomme parfaite⁵ » : « Le Globe ! »

1. Deuxième journée, sc. 6 ; *Théâtre*, t. II, pp. 652-653.
2. Troisième journée, sc. 2 ; *Théâtre*, t. II, p. 695.
3. Quatrième journée, sc. 9 ; *Théâtre*, t. II, p. 833.
4. Quatrième journée, sc. 8 ; *Théâtre*, t. II, p. 822.
5. *Ibid.*, p. 821.

Fol orgueil ? Le Ciel a justifié à l'avance la prétention du vice-roi déchu : l'Ange gardien, au cours de la troisième journée, a montré à Prouhèze en Rodrigue le digne successeur du Génois :

« il a achevé l'entreprise de Colomb, il a exécuté la grande promesse de Colomb.

Car ce que Colomb avait promis au Roi d'Espagne, ce n'est pas un quartier nouveau de l'Univers, c'est la réunion de la terre¹. »

Ainsi, des *Odes* au *Soulier*, le cercle se referme. Quand le poète reçoit la commande de Reinhardt, son *Christophe Colomb* existe déjà, né de la lecture de Léon Bloy sans doute, mais surtout image de lui-même par son irrépressible besoin de départ et sa vocation de rassembleur. Il ne semble pas qu'il ait relu alors *Le Révélateur du globe*. En revanche il lit en 1927 un ouvrage d'une inspiration toute différente : *La Véridique Aventure de Christophe Colomb*² de Marius André, auteur aussi positif et rationaliste que Bloy est exalté et visionnaire. Après Don Léopold Auguste, Marius André fournira au *Livre de Christophe Colomb* les arguments de l'avocat du diable. Cette lecture a contribué à préserver Claudel de la tentation de canoniser Christophe, à supposer que Léon Bloy, dont il se défiait tout en l'admirant, ait pu l'y engager : même devant l'Écriture sainte, le poète n'est jamais un lecteur passif.

L'opéra commandé, il reste, après un rapide travail de documentation, à écrire le livret. C'est chose faite en une quinzaine de jours de l'été 1927, à Brangues. Plus tard le mémorialiste improvisé dira :

« *Christophe Colomb* a été un peu un achèvement du *Soulier de Satin*³. »

Il ajoutera : « C'est une ébauche », mais concédera fièrement : « une ébauche grandiose⁴ ».

1. Troisième journée, sc. 8 ; *Théâtre*, t. II, p. 726.
2. Paru cette même année 1927.
3. *Mémoires improvisés*, p. 355.
4. *Ibid.*, p. 356.

Le Livre de Christophe Colomb ne met pas un point final à la relation du poète avec son héros, dont le nom jusqu'au terme reviendra fréquemment sous sa plume. Quelques exemples illustreront cette fidélité.

En 1931, l'amiral Byrd est salué comme un autre Colomb : « *l'homme qui a été spécialement choisi par la Providence pour compléter l'oeuvre du Créateur*¹ ».

En 1936, l'exégète invoque Isaïe pour justifier la « civilisation mercantile » dont un nouveau type reparait : « Les mers sont traversées de nouveau, suivant le conseil du prophète, à la suite de Vasco de Gama et de Colomb². »

À l'origine de telles entreprises, au XX^e siècle comme au XV^e, il y a certes un « principe d'égoïsme et de cupidité », mais « le résultat (...) est susceptible de devenir bon, d'être sanctifié³ ».

Reçu en 1947 à l'Académie française, Claudel n'oublie pas Colomb dans son remerciement à la compagnie :

« *Christophe Colomb, et tant mieux pour l'Amérique ! découvre qu'il ne peut plus se passer de l'intégralité de la sphère*⁴. »

Ce n'était vraiment pas un hasard si le Découvreur était tellement présent dans *Le Soulier de satin* qui rassemble tous les fils, tous les tons de l'oeuvre claudélienne. En amont comme en aval de ce drame et du *Livre* qui en est l'achèvement, Colomb apparaît là même où on ne l'attendait pas. Ainsi dans « La Croix de Lorraine », où, une fois de plus, il est associé au temps de l'« action espagnole en quatre journées » :

« In hoc signo vinces ! En ce signe tu vaincras !

C'est le cri écrit que Constantin jadis dans le ciel vit flamboyer au-dessus de la croix :

1. *Supplément aux oeuvres complètes*, l'Age d'homme, 1990, t. I, p. 143.

2. « La Résurrection de Tyr », *Supplément aux o.c.*, t. I, p. 175.

3. *Ibid.*

4. *Oeuvres en prose*, Pléiade, p. 644.

*Le même, et la vergue à travers le mât, qu'à Lépante, et celui que Colomb jadis à grands coups d'étoiles vit cloué au-dessus de l'Amérique*¹ ! »

Cet inventaire n'est pas exhaustif. Au delà se pose la question qui pour Claudel résumait l'enseignement de Mallarmé : *Qu'est-ce que cela veut dire ?* Le poète n'écrit pas en historien ; il n'est pas non plus un hagiographe, comme Léon Bloy qui, il y a cent ans, demandait encore à l'Église de reconnaître en Christophe un de ses saints ! La réponse à la question de Mallarmé tient en deux propositions : Oui, le destin de « *cet homme intrépide*² » a un sens que révèle son nom ; et si cet être de désir ne fut pas un saint, il collabora comme Rodrigue aux desseins de la Providence.

« *Mon Dieu qui connaissez chaque homme avant qu'il ne naisse par son nom*³... »

« *Vous m'avez appelé par mon nom*⁴. »

A ces vers des *Grandes Odes* on pourrait ajouter d'innombrables références à d'autres textes, tous porteurs de la même conviction : le nom, c'est l'homme. Le poète ne s'est pas privé d'exploiter son patronyme et de faire claudiquer Turelure et Rodrigue, ces moitiés complémentaires de sa personnalité. Il ne se prive pas davantage de souligner les valeurs symboliques de « Christophe » et de « Colomb ». Sur cette route qu'avait ouverte Léon Bloy il s'avance hardiment.

Saint Christophe avait porté l'enfant Jésus à travers les ondes tumultueuses d'un fleuve. Nouveau Christophore, Colomb porte la croix et l'évangile au-delà de l'Océan, « *et tant mieux pour l'Amérique*⁵ ! » Claudel n'ignore pas

1. *Œuvre poétique*, p. 601. « La Croix de Lorraine » est le dernier des *Poèmes* (...) *durant la guerre de trente ans*.

2. Texte de 1954. *Supplément aux œuvres complètes*, l'Age d'homme, 1991, t. II, p. 514.

3. « L'Esprit et l'eau » ; *Œuvre poétique*, p. 245.

4. « Magnificat » ; *Œuvre poétique*, p. 249.

5. *Oeuvres en prose*, Pléiade, p. 644.

que l'évangélisation du Nouveau Monde a connu de tristes, voire de sinistres accompagnements, mais quoi ! tout sert :

« *Même le péché ! Le péché aussi sert*¹. »

Comment, avec Prouhèze, ne pas en croire l'Ange gardien ? S'agissant de l'Amérique, le résultat, on l'a vu, compte plus que les moyens : l'essentiel était qu'elle fût christianisée.

Qu'on ne compte pas sur Claudel pour s'attendrir sur les cultures amérindiennes : les dieux mexicains ne sont que les frères démoniaques des dieux déchus de la Méditerranée antique. En vain tenteront-ils de s'opposer au débarquement de Colomb en « barattant la mer² » - comme dans la mythologie d'autres Indes. Guidés par saint Jacques, les conquérants-apôtres feront sortir l'Amérique « de cette longue nuit antérieure à la naissance » : « *Le premier rayon de soleil va la toucher et la restituer à l'Humanité*³. » Il faut croire qu'elle ne lui appartenait pas...

Ces idoles aux noms authentiques ou cocassement fabriqués - Vitzliputzli, Huichtlipuchtli, Quetzalcoatl, Tlaloc, Ixtlipetzloc, Panchacamac, Hickhtli-Horktchli -, Jacques Soustelle les défendra en dévot américaniste. Pour Claudel, ce sont d'« affreux dieux de sang et de ténèbres⁴ », que Colomb, fidèle au programme de son prénom, contraindra à céder la place au Christ. Déjà dans *Le Soulier de satin*, le pieux Don Gusman, entouré d'Espagnols de sac et de corde, s'écriait : « *je veux chasser le Diable de son repaire empesté*⁵. »

Quant à la Colombe, elle est bien évidemment l'« Esprit de Dieu », cet Esprit qui « *au commencement (...) était porté sur les eaux*⁶ ». Dans *Le Livre de Christophe Colomb*,

1. *Le Soulier de satin*, troisième journée, sc. 8 ; *Théâtre*, t. II, p. 721.
2. *Le Livre de Christophe Colomb*, I, 16 ; *Théâtre*, t. II, p. 1077.
3. *Ibid.*
4. *Ibid.*
5. Deuxième journée, sc. 12 ; *Théâtre*, t. II, p. 677.
6. Genèse, I, 1-2.

l'oiseau divin vole au-dessus des eaux atlantiques. Tiré par saint Jacques, survolé par la Colombe-Esprit, le navigateur est visiblement un inspiré :

« *Mon nom est l'Ambassadeur de Dieu, le Porteur de Christ ! (...) et mon second nom est tout ce qui est lumière, tout ce qui est esprit et tout ce qui a des ailes*¹ ! »

Homme providentiel, appelé par l'Esprit à quitter sa patrie, « *comme Abraham que Dieu appela hors de Ur*² », ce Colomb claudélien est pourtant loin du saint rêvé par Léon Bloy. « *Le recrutement pour les caravelles* »³ ne fait pas précisément appel aux ardeurs apostoliques. On lit sur l'affiche placardée à Cadix :

« *Ne laissez pas les richesses des Indes aux Portugais.
Trois écus de salaire par jour.
On s'occupe des femmes et des enfants.
Chaque marin aura une seigneurie dans les Indes occidentales*⁴. »

Quant aux recrues, elles sortent en partie des prisons.

L'expédition est une affaire où de hardis capitalistes ont risqué de grosses sommes. Comme le dit l'un d'eux :

« *Tout est crédit et Credo dans cette affaire*⁵. »

Certes, « *il n'y a que Christophe qui croie pour de bon*⁶. » Mais sa foi suffit-elle à justifier tous les moyens ? Justifie-t-elle surtout ce qui suit la découverte ?

« *Les sauvages, traités durement, ont massacré les envahisseurs, provoquant d'affreuses représailles. Pour travailler cette terre malsaine, il a fallu restaurer l'esclavage*⁷. »

1. *Le Livre de Christophe Colomb*, I, 6 ; *Théâtre*, t. II, p. 1062.
2. *Ibid.*, p. 1064, I, 10 ; *Théâtre*, t. II, p. 1064.
3. *Ibid.*, p. 1075, I, 15 ; *Théâtre*, t. II, p. 1075.
4. *Ibid.*, p. 1075, I, 15.
5. *Ibid.*, p. 1076.
6. *Ibid.*, p. 1076.
7. *Ibid.*, H, entr'acte ; *Théâtre*, t. II, p. 1088.

Que répondre aux griefs des contemporains et de la postérité, de l'Opposant qui affirme : « *Ton nom même est un mensonge*¹ » ?

Que répondre, sinon, inlassablement, ce nom même ?

L'action du *Soulier de satin* se déroule « à la fin du XVI^e, à moins que ce ne soit le commencement du XVII^e siècle² » : l'imaginaire Rodrigue est donc le successeur en Amérique de l'historique Christophe. Dans la chronologie de l'oeuvre, au contraire, *Le Livre de Christophe Colomb* succède au *Soulier* et l'on trouve dans celui-là des échos de celui-ci. Quand le Cuisinier diabolique dit à l'Amiral : « Salut au restaurateur de l'esclavage³ ! » il rappelle l'ironie du Chinois lançant à Rodrigue : « Salut au sauveur de la femme des autres⁴ ! » D'un pécheur l'autre...

Le Soulier de satin a été la résolution apaisée et triomphale d'un conflit dont *Partage de Midi* avait été l'aveu brûlant. De Mesa à Rodrigue le protagoniste restait, dans une certaine mesure, le poète lui-même. Dans un *Livre* qui est « un peu un achèvement⁵ » du *Soulier*, c'est encore Claudel qui prête ses passions au Christophore.

Dès la cinquième ode, on l'a vu, il identifiait son désir à celui du navigateur. Poussés l'un comme l'autre à quitter leur patrie, ils avaient un même but : rassembler « *la terre de Dieu* ». Mais comment entendre cette « *passion de la limite* » que le poète plaçait dans le « *cœur plein de sagesse* » de Christophe⁶ ?

On touche ici à une constante de l'imagination et de la pensée qui chez Claudel, sinon chez Colomb, est en effet une passion. Entre autres infamies, le XIX^e siècle nous a légué l'horrible Infini. Or ce concept kantien et scientifique est faux : l'univers, comme l'ont reconnu des poètes et des

savants, est fini et notre terre est à l'image de l'univers. Comme Rodrigue, Colomb a voulu la « *belle pomme parfaite*¹ », la « *sphère calculée*² » et dans « *La Maison fermée* » il est loué d'avoir « *parfait l'éternel horizon*³ » de notre globe. Près d'un demi-siècle plus tard, Claudel saluera encore en Colomb « *ce héros qui a réconcilié le cœur humain avec l'horizon*⁴ ».

A mi-chemin entre ces deux textes, il recopiera dans son *Journal* cette phrase d'un savant britannique :

« *We are beginning to think of the Universe as Columbus and Magellan and Drake thought of the earth, something enormously big but nevertheless not infinitely big*⁵. »

Claudel sait bien que Colomb n'a pas lui-même refermé la boucle en atteignant Cipango ; l'important est qu'il ait cru jusqu'à sa mort avoir rejoint les Indes, et donc parfait la « *belle pomme* ».

C'est en navigateur inspiré et en conquérant que Colomb a rassemblé la terre. Le poète, lui, la rassemble par la parole, en exploitant les expériences vécues par le diplomate dans l'Ancien et le Nouveau Monde. Le plus grand rassembleur n'est peut-être pas celui qu'on imagine. Quand le promeneur de *Connaissance de l'Est* pénètre au sein d'une clairière japonaise et pose sa « main sur la croupe brûlante du lourd rocher », il déclare tranquillement :

« *L'entrée d'Alexandre à Jérusalem est comparable à l'énormité de ma constatation*⁶. »

1. Quatrième journée, sc. 8 ; *Théâtre*, t. II, p. 821.

2. *Œuvre poétique*, Pléiade, p. 281.

3. *Ibid.*

4. Texte de 1954. *Supplément aux oeuvres complètes*, l'Age d'homme, 1991, t. II, p. 514.

5. *Journal*, Pléiade, t. I, p. 960. « *Nous commençons à nous représenter l'univers comme Colomb, Magellan et Drake se représentaient la terre, quelque chose d'énormément grand, mais néanmoins pas infiniment grand.* »

6. « Le Promeneur » ; *Œuvre poétique*, p. 85.

1. *Le Livre de Christophe Colomb*, I, 6 ; *Théâtre*, t. II, p. 1062.

2. Première journée ; *Théâtre*, t. II, p. 567.

3. *Le Livre de Christophe Colomb*, II, 4 ; *Théâtre*, t. II, p. 1098.

4. Première journée, sc. 7 ; *Théâtre*, t. II, p. 595.

5. *Mémoires improvisés*, p. 355.

6. *Œuvre poétique*, Pléiade, pp. 280-281.

En attendant de retrouver Alexandre, il faut ajouter à la supériorité du poète le sens qu'il a, même s'il n'est guère pascalien, de la distinction des ordres. Rappelant à Jean Amrouche sa découverte du monde surnaturel, il affirme :

« *La découverte de l'Amérique par Christophe Colomb est peu de chose comparée à celle-là*¹. »

Reste que jusqu'au bout la destinée de Colomb demeure pour Claudel exemplaire, comparable comme la sienne à celle des plus grands conquérants ; dans « L'Enthousiasme », texte de 1953, on lit :

« *Nous sommes tous aspirés dans une certaine direction. (...) Il y a rapt. Ainsi, dans l'histoire, l'aventure d'Alexandre (...). Et évidemment, bien entendu, celle de Christophe Colomb qui découvrit l'Amérique*². »

Mais ce conquérant-là était chrétien et il y a de la croisade dans son entreprise. Qu'importent les fautes de l'homme et les vilains côtés de l'affaire ? L'Esprit souffle où il veut.

Quoi qu'il ait dit, Claudel n'était pas démuné d'informations historiques sur Colomb. Il feint de l'avoir été quand il déclare à Amrouche qu'à la différence de Jeanne d'Arc — autre héroïne d'oratorio claudélien — Christophe « a très peu parlé et laisse beaucoup plus de place à l'imagination³ ». En fait Colomb a écrit des lettres dont le poète connaît au moins des passages, mais, il l'avoue, il a voulu faire oeuvre d'imagination.

Son Colomb a une vérité de légende, mais non de légende dorée. L'Opposant n'est pas le seul personnage du *Livre à faire* au Génois des reproches : il y a les injures, mais aussi les faits que retient l'Explicateur, comme les massacres et le rétablissement de l'esclavage. La cause est entendue : Claudel ne prend pas son héros pour un saint. Il n'est pas moins convaincu, comme l'écrit Jacqueline de Labriolle, que « l'auteur des admirables lettres ne peut être ni un médiocre ni un imposteur⁴ ».

1. *Mémoires improvisés*, p. 62.
2. *Œuvres en prose*, p. 1394.
3. *Mémoires improvisés*, p. 334.
4. Labriolle, *op. cit.*, p. 139.

Mais il est, comme le poète, un chrétien de la « classe B » celle des laïcs. Comme lui encore, c'est un être de désir qui a reçu une mission. S'il a péché — et gravement — son Défenseur lui trouve la plus grande excuse, l'amour :

« *Toutes ses fautes, ses illusions, ses soupçons, ses mensonges, sa jalousie, son égoïsme, sa cruauté, son mépris de ce qu'il avait découvert au prix de ce qu'il n'avait pas trouvé encore, tout cela ce sont les fautes de l'amour. Un homme en proie à l'amour, qui saurait le juger*¹? »

Et l'Opposant d'interroger : « *Quel amour*²? »

Et Christophe Colomb, qui a franchi « *cette étroite limite qui s'appelle la mort*³ », peut répondre :

« *L'amour de la Terre de Dieu ! le désir de la Terre de Dieu ! le désir de la possession de la Terre de Dieu*⁴ ! »

Professeur émérite à la Sorbonne, M.-F. Guyard a consacré à Claudel un livre (*Recherches claudéliennes*) et de nombreux articles. Il a donné en 1990 à l'Imprimerie nationale une édition des *Cinq Grandes Odes*.

1. *Le Livre de Christophe Colomb*, I, 6 ; *Théâtre*, t. II, p. 1061.
2. *Ibid.*, p. 1061.
3. *Ibid.*, p. 1059.
4. *Ibid.*, p. 1061.

Antonio GARCIA y GARCIA

La découverte du Nouveau Monde et les prédécesseurs de F. de Vitoria

LA DÉCOUVERTE du Nouveau Monde suscita très tôt toute une série de problèmes, le débat culminant avec le père Francisco de Vitoria. Nous traiterons ici de ses prédécesseurs en suivant, dans la mesure du possible, l'ordre chronologique. Le principal de ces problèmes fut l'éthique des guerres de conquête et l'appropriation des Indes par la couronne espagnole qui s'ensuivit. De ce problème dérivent plusieurs autres, comme ceux qui se rapportent à la colonisation et à l'évangélisation, à la façon de traiter les Indiens, aux *repartimientos*¹ et *encomiendas*², à l'esclavage, etc.

Mauvais traitements infligés aux Indiens, *repartimientos* et *encomiendas*

Comme je l'ai déjà exposé plus longuement dans des études antérieures³, l'historiographie moderne, y compris la

1. *Repartimiento* : système qui voyait la couronne « répartir » des groupes d'Indiens entre les colonisateurs pour servir de main-d'oeuvre dans les champs et dans les mines (n.d.t.).

2. *Encomienda* : village ou ensemble de villages dont les Indiens étaient « recommandés » à un Espagnol qui exigeait d'eux un tribut en travail ou en argent. En retour l'*encomendero* devait veiller à l'instruction et à la formation chrétienne de ses Indiens (n.d.t.).

3. A. GARCIA Y GARCIA « La ética de la conquista en el pensamiento anterior a 1234 », *Actas del I Simposio sobre la Ética en la conquista de América, 1492-1573* (Salamanca 1984) pp. 77-104; « El derecho

plus récente, situe le point de départ du débat sur l'éthique des conquêtes dans le sermon que le dominicain frère Antonio de Montesinos prononça dans l'île Espagnole (actuellement républiques de Saint-Domingue et Haïti) le premier dimanche de l'avent de l'an 1511, qu'il redit à nouveau le dimanche suivant, et dans lequel il apostropha en ces termes les Espagnols qui l'écoutaient : « *De quel droit avez-vous engagé une guerre aussi atroce contre ces gens qui vivaient pacifiquement dans ces terres*¹?... »

Ce passage de Las Casas, écrit plusieurs décennies après 1511, reflète ce qu'il pensait sur ce thème postérieurement à la conquête du Mexique et du Pérou. La première conquête autorisée par la couronne fut celle du Yucatan (mais elle n'aboutit pas) et du Pérou (1533). D'autre part il ne faut pas oublier qu'il y eut des conquêtes expressément interdites par la couronne, comme ce fut le cas pour le Mexique². Le récit de Las Casas traduit ce qu'il pensait en 1552 et non ce qu'avait dit le frère Antonio de Montesinos en 1511. Outre d'autres contradictions et paradoxes présentés par le texte de Las Casas que nous avons retranscrit, il ne s'était pas encore produit, dans les années 1511, de guerres de conquête proprement dites, et, dans son sermon, Montesinos ne fait pas référence à l'éthique des guerres de conquête mais aux mauvais traitements que les Espagnols faisaient subir aux Indiens dans l'île Espagnole³. Les protagonistes contemporains de cette

canónico medieval y los problemas del Nuevo Mundo », *Rivista internazionale di Diritto commune* 1(1990) pp. 121-154.

1. Bartolomé de LAS CASAS, *Historia de las Indias*, éd. par J. PÉREZ DE TUDELA et Lopez OTO (Biblioteca de Autores Españoles 96 ; Madrid 1961) livre III, ch. 4, p. 176.

2. Sur le sens des conquêtes, voir D. RAMOS, « El hecho de la conquista de América », *La Ética de la conquista de América*, Madrid, 1984, pp. 17-63.

3. Pour approfondir les contradictions relevées chez Bartolomé de Las Casas, et les manipulations effectuées par lui, voir P. BORGES MORAN, « Un drama lascasiano : franciscanos y dominicos en la actuación de Montesinos de 1511 à 1512 », *Actas del II Congreso Internacional sobre los franciscanos en el Nuevo Mundo (siglo XVI)*, La Rábida 21-26 sept. 1987 (Madrid 1988), pp. 755-780.

histoire le comprirent ainsi. En effet, l'assemblée de Burgos ne fait pas la moindre allusion à une quelconque guerre de conquête, ni à sa légitimité ou à son illégitimité, mais elle se limite à faire état des mauvais traitements que subissaient les Indiens de la part des *encomenderos* espagnols dans le cadre du système des *repartimientos* et *encomiendas*¹.

Les Lois dites de Burgos de 1511, complétées à Valladolid en 1513 et à l'élaboration desquelles assista le frère Antonio de Montesinos lui-même, ne s'occupèrent que de la bonne façon de traiter les Indiens dans ce même système. Les autorités espagnoles attribuaient un certain nombre d'Indiens à chaque Espagnol, le chargeant de leur éducation tant civique que religieuse, en échange de quoi il pouvait exiger d'eux quelques prestations en travail. Il ne fait pas de doute que les Espagnols interprétèrent ces prestations d'une façon fort large, voire démesurée, alors qu'ils ne montraient pas le même intérêt pour l'éducation et les autres droits qui étaient ceux des Indiens. Les Lois de Burgos de 1512-1513 affirment l'égalité théorique entre les Indiens et les Espagnols. Elles prévoient la mise en tutelle des premiers par les seconds au moyen de l'institution des *repartimientos* et des *encomiendas*, système dans lequel les Espagnols ont l'obligation d'éduquer et de faire évangéliser les Indiens, tout en faisant vivre en bonne intelligence les deux ethnies, l'amérindienne et l'espagnole. Il y est stipulé que rien ne devra leur être pris par la force. Il est ordonné que les religieux missionnaires constituent la garantie morale du fonctionnement correct du système. Y sont réglementés les horaires de travail et de repos, ainsi que le temps prévu pour l'éducation et l'évangélisation des Indiens. Cependant, les abus, l'irrespect des engagements de la part des conquérants d'abord, puis des *encomenderos*, conduisirent les missionnaires à aller jusque devant

1. Sur les Lois de Burgos, cf. R. de ALTAMIRA, «El texto de las Leyes de Burgos de 1512», *Revista de América*, 4 (1938), pp. 5-79 ; R.D. HUSSEY, «Text of the Laws of Burgos (1512-1513) concerning the treatment of the Indians», *The hispanic America historical Review*, 12 (Toronto 1932), pp. 301-326.

la couronne accuser le système d'être immoral et injuste. Outre Montesinos, on ne peut que rappeler ici le remarquable travail effectué en faveur du bon traitement des Indiens par le dominicain Pedro de Cordoba, prieur de la communauté à laquelle appartenait Montesinos, ainsi que celui du franciscain Alonso de Espinar qui joua un rôle important à l'assemblée de Valladolid en 1512.

Un mémoire bien connu, écrit en Castille, vraisemblablement en 1516, et dont l'auteur semble être le cardinal Jiménez de Cisneros, décrit en ces termes la prestation de Montesinos, sans la mettre le moins du monde en relation avec l'éthique des conquêtes, mais bien plutôt avec les *encomiendas* et leurs conséquences néfastes pour les Indiens : « *Un frère Antonio, dominicain, fit un sermon dans la ville de Saint-Domingue dans lequel il dit que l'on ne pouvait ni posséder ni asservir les Indiens, et que l'on devait leur restituer tout l'or qui avait été gagné par leur force de travail ; c'est alors qu'il vint à la cour de Burgos*¹. »

Nous en concluons donc que Montesinos ne traita en aucune façon le thème de l'éthique des guerres de conquête, mais bien plutôt celui de la mauvaise façon dont les Espagnols traitaient les Indiens, mauvais traitements en quelque sorte institutionnalisés dans les *encomiendas*, telles du moins que les *encomenderos* les interprétaient et les mettaient en pratique.

Les abus des *encomenderos* ne disparurent pas avec les Lois de Burgos, et il n'y fut pas remédié non plus avec les Lois dites nouvelles² de 1542, mais ils continuèrent dans une plus ou moins grande mesure jusqu'à ce que l'*encomienda* disparaisse des différents territoires que possédait aux Indes la couronne espagnole.

1. « Memorial informativo acerca del modo que se ha tenido en el repartimiento de Indios en la Isla Espanola y lo que conviene proveer para que la tierra se pueble », *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y colonización de las posesiones españolas de América y Oceanía* I (Madrid 1864) pp. 247-253.

2. « *Leyes y ordenanzas nuevamente hechas por Su Majestad, para la gobernación de las Indias y buen tratamiento y conservación de los Indios...* (Alcalá de Henares 1543). A. MUÑOZ OREJÓN, « Las Leyes Nuevas 1542-1543. Reproducción de los ejemplares existentes en la Sección de Patronato del Archivo general de Indias, con transcripción y notas », *Anuario de estudios americanos*, 2 (1945), pp. 561-519.

La donation pontificale et les fondements de la souveraineté espagnole dans le Nouveau Monde ¹

Du printemps à l'automne 1493, moins d'un an après la découverte de l'Amérique, le pape Alexandre VI adressait aux Rois catholiques, Ferdinand et Isabelle, six documents dans lesquels, à la différence des bulles qui se rapportaient aux découvertes et qui avaient été adressées antérieurement aux Portugais et aux Castellans, il concédait à ces derniers, à compter de cette date, les terres qu'ils pourraient découvrir à l'ouest du méridien situé à cent milles à l'occident des îles Açores, qui avaient déjà été occupées par les Portugais. En échange de cette concession, obligation est faite aux monarques castillans d'envoyer des missionnaires afin d'évangéliser les indigènes des terres à découvrir, les frais de voyage des missionnaires et ceux de leur ministère étant à la charge de la couronne ; une telle obligation n'avait pas été imposée aux Portugais, car il s'agissait de territoires peuplés par des mahométans, que l'on ne convertissait pas au christianisme. En vertu d'autres bulles postérieures, la couronne disposera également du droit de patronage, c'est-à-dire de présentation des candidats aux bénéfices ecclésiastiques dans les terres en question, du contrôle des dîmes ecclésiastiques, ainsi que de l'établissement et la modification des circonscriptions territoriales de l'Église. Nous nous trouvons par conséquent devant un privilège fort lourd concédé par le Saint-Siège aux rois castillans : d'une part il leur est octroyé une série de privilèges que nous venons d'énumérer, et d'autre part on leur impose la charge d'envoyer des missionnaires pour le compte de la couronne afin qu'ils évangélisent les indigènes du Nouveau Monde. Les privilèges que le Saint-

1. A. GARCIA GALLO, *Las Bulas de Alejandro VI y el ordenamiento jurídico de la expansión portuguesa y castellana en Africa e Indias* (Madrid 1979).

Pour un débat ultérieur sur ce thème, voir la bibliographie que je cite dans mon étude intitulée « La donación pontificia de Indias », actuellement sous presse, dans P. BORGES MORAN (éd.), *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas* (Madrid, BAC, sous presse).

Siège concède à la couronne se situent juridiquement dans les limites de ce qu'est un patronage royal, mais la couronne se chargera de transformer pratiquement ce privilège en un véritable vicariat royal, qui impliquait l'exercice, de la part de l'autorité laïque, d'un véritable pouvoir ecclésiastique. Le Saint-Siège ne concéda jamais cela expressément, mais ne s'y opposa pas non plus résolument dans la pratique.

La donation pontificale soulève un autre problème non moins important, à savoir celui du fondement, de la raison sur laquelle se fondait le pape pour faire donation des Indes, plus étendues encore que le Vieux Monde connu des Européens de l'époque. On se demande donc de quel droit le pape pouvait effectuer une telle donation de territoires beaucoup plus étendus que l'Empire romain d'Occident, lequel aurait été donné au pape Sylvestre par l'empereur Constantin d'après le *Constitutum Constantini* ou *Donatio Constantini*, qui date du IX^e siècle. Avant de tenter de répondre à cette question, il faut tenir compte du fait que ni Alexandre VI ni personne dans le Vieux Monde n'avait la moindre idée de l'ampleur du cadeau contenu dans les bulles dites alexandrines. De Christophe Colomb aux autres protagonistes de cette histoire, tous ignoraient ce qui pouvait réellement se trouver entre les côtes orientales de l'Asie et les îles Açores, espace que, de façon erronée, on supposait être beaucoup plus petit qu'il n'est en réalité ; en outre, on ne soupçonnait même pas l'existence d'un continent comme les Amériques dans l'aire considérée ; tout au plus y imaginait-on quelques îles ou archipels. D'où le nom des Indes par lequel furent désignées les terres nouvellement découvertes, étant donné qu'elles étaient considérées comme prolongement naturel et donc terre proche de l'Inde et des autres terres orientales de l'Asie, alors mal connues.

Voyons maintenant la réponse qui fut faite à cette question sur le droit qu'a ou n'a pas le pape de donner les terres comprises dans la donation alexandrine, en centrant notre exposé sur la période qui va de 1493 à Francisco de Vitoria (1539).

Pour mieux comprendre ce qui suit, il convient de se rappeler les éléments essentiels de la théorie politique médiévale¹. Les auteurs du Moyen Age étaient d'accord pour dire que tout pouvoir venait de Dieu. Mais ils divergeaient au moment de déterminer qui étaient les personnes auxquelles Dieu conférait directement le pouvoir : les uns soutenaient que tout pouvoir venait directement des mains du pape (monisme hiéocratique) lequel déléguait ses pouvoirs aux laïcs pour le gouvernement du monde, et aux ecclésiastiques pour le gouvernement de l'Église. Pour d'autres, tout le pouvoir arrivait directement au prince temporel (monisme laïque) lequel le redistribuait aux différents mandataires, tant laïcs qu'ecclésiastiques.

Pendant la majorité des canonistes, auteurs qui contribuèrent à "l'élaboration de la théorie politique médiévale, n'étaient pas monistes mais dualistes. Selon cette position, le pouvoir vient de Dieu vers les hommes par deux voies indépendantes l'une de l'autre, c'est-à-dire celle du prince temporel et celle du pape, le premier se voyant accorder les pouvoirs nécessaires pour gouverner le monde et le second l'autorité nécessaire au gouvernement spirituel.

Dans la position dualiste, les deux pouvoirs, le spirituel et le temporel, étaient indépendants l'un de l'autre, et chacun devait collaborer avec l'autre. Une certaine supériorité du pouvoir spirituel sur le temporel était généralement reconnue. Mais la mise en pratique de ce principe était le *punctum dolens* du dualisme. On disait que le pouvoir spirituel l'emportait dans les questions où existait la *ratio peccati*, c'est-à-dire pour les problèmes ayant une certaine coloration et dimension éthique. Cela annonçait, et il en fut ainsi dans la pratique, la difficile application d'un tel principe, connu comme autorité indirecte de l'Église dans les affaires temporelles. C'est pourquoi, à la fin du Moyen Age, étant donné la mise en pratique malaisée de la théorie

1. On peut lire un développement plus détaillé sur la théorie politique médiévale dans mon étude «Sacerdocio, Imperio y Reinos», *Cuadernos informativos de derecho histórico público, procesal y de la navegación*, 2 (Barcelona 1987), pp. 499-552.

dualiste de l'autorité indirecte de l'Église sur le temporel, les deux pouvoirs, le séculier et l'ecclésiastique, tendent à en arriver à des accords comme celui qui concerne l'exercice de l'autorité de l'Église dans le Nouveau Monde, qui nous occupe ici ; comme nous l'avons vu, cette autorité, selon les bulles alexandrines, est partiellement entre les mains de la couronne de Castille. Les rois castillans avaient déjà obtenu auparavant ce droit de patronage pour Grenade, les Canaries et Puerto de Santa Maria, privilège d'une portée beaucoup moins grande, mais qui constitue néanmoins un précédent par rapport à celui qui naît en 1493 avec les bulles alexandrines et finit par prendre en 1508 la forme d'un véritable patronage royal au sens plein du terme¹.

Après ce que nous venons d'expliquer, il nous faut nous demander si les bulles alexandrines sont conçues dans une perspective moniste, ou au contraire dualiste. Dans la première hypothèse, on disait que Dieu avait donné le pouvoir sur le monde au Christ, le Christ à saint Pierre, et celui-ci à ses successeurs les pontifes romains, dont l'un (Alexandre VI) fait don d'une partie de l'univers (le Nouveau Monde) aux rois de Castille. C'est l'explication qui est donnée à ce que l'on appelle le *Requerimiento*², qui apparaît au moment de l'assemblée de Valladolid de 1512. Selon ce document il fallait tout d'abord intimer aux Indiens l'ordre de se soumettre aux Espagnols qui étaient venus aux Indes au nom du roi de Castille, lequel à son tour

1. F. CANTELAR RODRIGUEZ, «Patronato y vicariato regio espar-loi en Indias», *Derecho canónico y pastoral en los descubrimientos luso-espanoles y perspectivas actuales*, XX Semana Luso-Espanola de Derecho Canónico celebrada en Braga del 15 al 20 de sept. de 1986 (Bibliotheca Salmanticensis 112 ; Salamanca 1989), pp. 57-102.

2. Étant donné son importance, le texte du *Requerimiento* a été ré-imprimé de nombreuses fois depuis le XVI^e siècle jusqu'à aujourd'hui. Voir les éditions citées par A. MURO OREJON, «Normas de justicia en las guerras contra los Indios», *Actas del primer Simposio... op. cit.*, p. 551. Quant au fait qu'il ait peut-être été inspiré par l'épisode biblique de Josué, voir J. ALONZO DIAZ, «Conquista de América-Conquista de Canaan», *ibid.*, pp. 539-543.

avait reçu ces terres du pape, ce dernier de saint Pierre, saint Pierre du Christ et le Christ de Dieu. On y ajoutait que s'ils ne se soumettaient pas, on leur déclarerait la guerre jusqu'à les soumettre par la force¹. Ce document apparaît formulé en des termes semblables à la mise en demeure ou ultimatum que prononça Josué avant de prendre Jéricho. Ce *Requerimiento* commença à perdre de son importance vers les années 1530.

Selon la théorie dualiste, le pape pouvait et devait faire tout ce qu'il croirait nécessaire afin d'accomplir son devoir, fondé en droit sur ce passage de l'Évangile : « Allez et enseignez toutes les nations, les baptisant²... » Par conséquent il peut concéder des terres où vivent des infidèles à un prince chrétien, afin de garantir ainsi leur évangélisation, à laquelle s'opposaient ou qu'entravaient les princes païens.

L'explication moniste du fondement de la donation alexandrine, et par conséquent de la souveraineté espagnole dans le Nouveau Monde, fut celle qui prévalut durant les vingt premières années à compter de 1493. Vers 1510 surgit timidement l'explication dualiste, laquelle va s'affirmer avec Vitoria jusqu'à éclipser la position moniste. Cependant Solorzano Pereira reviendra vers cette dernière dans la première moitié du XVII^e siècle. Ici, nous limitons notre commentaire à la période antérieure à Vitoria.

L'explication moniste des bulles alexandrines est complétée par d'autres titres et fondements de la légitimité de la souveraineté espagnole en Amérique. Ainsi, le frère Alonso de Loaysa, provincial des dominicains, s'adresse en ces termes aux religieux de son ordre dans l'île Espagnole : « ... ces îles, Son Altesse les a acquises iure belli (par le droit de la guerre), et Sa Sainteté en a fait donation au roi³... » La question est de savoir si le pape se limite ici à

approuver le chapitre du droit de guerre, ou bien s'il effectue une véritable donation comme titre et fondement indépendant du *ius belli*.

Le frère Macías de Paz, également dominicain, qui enseigna la théologie au collège San Gregorio de Valladolid, dans son traité *Du pouvoir des rois d'Espagne sur les Indiens*¹, rédigé à l'occasion de l'assemblée de Valladolid de 1512, établit comme légitime la pseudo-donation effectuée par Constantin au IX^e siècle, ce qui le situe clairement dans la position moniste hiéocratique. Le *Constitutum Constantini* fut compris de deux façons par les auteurs qui croyaient à son authenticité : les uns soutenaient que Constantin n'avait fait que rendre au pape ce qui lui appartenait en vertu de la donation du monde faite par le Christ à saint Pierre et à ses successeurs. D'autres, en revanche, n'établissaient pas de lien entre la pseudo-donation constantinienne et le fait que le pape soit, ou ne soit plus, le maître du monde par droit divin. En réalité, le caractère illégitime de la donation constantinienne avait été mis en évidence en 1440 par l'humaniste italien Lorenzo Valla, dont ces auteurs du XVI^e siècle semblent ignorer l'existence. Dans ce contexte, Macías de Paz entend la donation constantinienne comme quelque chose de différent : la donation du monde par le Christ à ses successeurs les papes. Il ajoute encore que les infidèles peuvent être privés de leur souveraineté ou autonomie politique par le simple fait qu'ils sont infidèles ou bien parce qu'ils ne veulent pas se convertir.

Juan Lopez de Palacios Rubios, juriste de l'université de Salamanque, conseiller des rois catholiques durant vingt ans, écrivit entre 1512 et 1516 son oeuvre *De insulis maris Oceani quas vulgus Indias appellat* (*Sur les îles de l'Océan appelées vulgairement Indes*)². Il est possible qu'il

1. Le *Requerimiento* était, d'après Lewis HANKE, une sorte de « manifeste que des interprètes devaient lire aux Indiens avant l'ouverture des hostilités » (n.d.t.).

2. Matthieu 28, 19.

3. V. D. CARRO, *La teología y los teólogos juristas españoles ante la conquista de América*, 2^e éd. (Biblioteca de teólogos españoles 18 ; Salamanca 1951), pp. 443-447.

I. V. BELTRÁN DE HEREDIA, « El P. Macías de Paz, O.P., y su tratado *De dominio regum Hispaniae super Indos* », *La ciencia tomista* 40 (1929), pp. 173-190.

2. S. ZAVALA-A. MILLARES CARLO (éd.), *De las Islas del mar Océano por Juan López de Palacios Rubios. Del dominio de los Reyes de España sobre los indios por Fr. Matías de Paz* (Mexico-Buenos Aires 1954).

soit également l'auteur de ce que l'on appelle le *Requerimiento*, auquel nous avons fait allusion plus haut, et selon lequel il fallait donner le choix aux Indiens entre se soumettre au roi d'Espagne de leur plein gré, ou lui être soumis par la force. Palacios Rubios soutient les mêmes idées monisto-hiéocratiques que Mafias de Paz, c'est-à-dire que la souveraineté directe sur le monde, et spécialement sur les terres de l'ancien Empire romain d'Occident, passe du Christ aux papes, et de ceux-ci au roi de Castille pour ce qui concerne les Indes, en vertu de la donation alexandrine et de la pseudo-donation constantinienne.

Bernardino de Mesa, dominicain, prédicateur royal et évêque de Badajoz de 1521 à 1524, affirmait, d'après ce que dit Bartolomé de Las Casas, que le fondement de la conquête et de la souveraineté de l'Espagne sur les Indes était la donation d'Alexandre VI.

Le licencié Gregorio affirmait que la donation pontificale d'Alexandre VI légitimait la couronne dans son action pour rendre effectif, par tous les moyens nécessaires, y compris la guerre, son empire sur les Indes, auquel elle avait droit en vertu de la donation alexandrine.

La même position apparaît chez Martin Fernández de Enciso, auteur ou coauteur des Lois de Valladolid de 1512, lequel écrivit en 1516 un mémoire dans lequel il donnait pour irréfutable la légitimité de la souveraineté espagnole sur les Indes en vertu de la donation pontificale.

La même doctrine se dégage des écrits d'autres personnages comme Miguel de Salamanque, Barrios, Reginaldo de Morales, Vicente de Santamaria, etc. Concrètement, le frère Miguel de Salamanque donne une explication de la donation pontificale dans un sens dualiste, anticipant en cela sur Vitoria. Il dit en effet que la domination espagnole est légitime en vertu de la donation pontificale qui ne fut faite que pour des motifs missionnaires (explication dualiste) et avec l'approbation des Indiens eux-mêmes, principe que Francisco de Vitoria exposera de même longuement.

Il y a également, à l'époque, d'autres auteurs qui soutiennent la théorie moniste laïque. Ces auteurs nient que le

pape ait tout pouvoir sur le monde, et refusent toute validité à la donation effectuée, car, selon eux, le seul maître du monde (*dominus mundi* ou *dominus orbis*) c'est l'empereur, lequel, dans cette explication moniste, détient les pouvoirs que lui attribuait le droit romain ; selon ce dernier, le *ius sacrum* est inclus dans le *ius publicum* et non le contraire, comme le dit la théorie moniste hiéocratique. Cette doctrine fut soutenue, bien que sans référence explicite au cas de l'Amérique ni aux bulles alexandrines, par le Navarrais Miguel de Ulcurrin et par le Valencien Fernando de Loaces, lesquels publient leurs oeuvres en 1525.

Telle est, à grands traits, la pensée espagnole à propos des bulles alexandrines et du fondement de la souveraineté de la couronne espagnole sur les Indes, dans la période antérieure à Vitoria. Voyons maintenant l'écho que cette problématique rencontre dans le reste de l'Europe¹.

John Mair (Ioannes Maior), Écossais et nominaliste qui enseignait à Paris, écrivit à partir de 1510 ses commentaires sur les *Sentences* de Pierre Lombard, dans lesquels il fait expressément allusion au cas des Indes². Il nie que le pape soit *dominus mundi*, et qu'il puisse faire une quelconque donation du moindre territoire. En fait, Mair ne mentionne en aucune façon les bulles alexandrines, mais il considère comme heureuse la substitution des princes païens par le roi castillan aux Indes, dans le but d'évangéliser ces terres. Mair est un autre précurseur de Vitoria, non seulement parce qu'il légitime la souveraineté espagnole aux Indes à un autre titre que celui de la donation alexandrine, mais encore parce que c'est dans l'ambiance nominaliste de la Sorbonne que se formera Francisco de Vitoria quelques années plus tard. Dans cette atmosphère nominaliste parisienne, Jacques Almain défend également que le pape n'est pas *dominus mundi* et que par conséquent il ne peut

1. Dans les études citées *supra*, note 3, p. 58, sont indiquées les sources consultées à propos de tous les personnages auxquels nous venons de faire allusion.

2. Ioannes MAIOR, *In Secundum Sententiarum dist. 44, quaest. 3* (Paris 1519), fol. 187vb.

réaliser une donation des Indes dans le sens monistohiérocratique. Cependant il diffère des deux auteurs nominalistes indiqués en ce qu'il soutient que oui, Alexandre VI a pu réaliser cette donation dans le sens dualiste, sens qu'avaient déjà défendu plusieurs canonistes médiévaux, dont Vitoria reprend les thèses, les exposant avec une grande clarté et une concision certaine.

Un autre auteur important, le dominicain Thomas de Vio (il est connu comme le *Cayetano* ou *Gaetano*, car il fut évêque de Gaète) distingue les infidèles qui sont sujets des princes chrétiens *de iure*, mais non *de facto*, comme c'était le cas dans les anciens territoires chrétiens occupés encore au XVI^e siècle par des infidèles ; les sujets infidèles *de iure* et *de facto* ou les infidèles qui demeurent dans des pays chrétiens (par exemple en Espagne ou en Sicile) et les sujets infidèles qui n'appartiennent pas à un prince chrétien ni *de iure* ni *de facto*, comme c'était le cas avec les Indiens d'Amérique. Après cette distinction, Cayetano soutient que l'on peut faire la guerre aux premiers et aux seconds, mais pas aux troisièmes. C'est dans cette dernière situation que se trouvaient les Amérindiens, auxquels Tomasso de Vio ne fait pas expressément allusion, peut-être par prudence, étant donné que beaucoup de ses frères en religion évangelisaient alors aux Indes.

Pour compléter le tableau des auteurs de cette époque, il conviendra de rappeler ici que tout au long du XVI^e siècle resurgit de temps en temps la théorie moniste hiérocratique chez des auteurs comme Cipriano Bonet, Sylvestre Prierias et, avec beaucoup d'emphase, au XVII^e siècle chez Juan Solórzano Pereira. Mais il faut dire que ce dernier auteur eut fort peu d'écho en dehors des territoires de la couronne d'Espagne.

1. Thomae a Vio CAIETANO *Secunda Secundae Partis Summae Theologicae D. Thomae Aquinatis* q. 66, art. 8 (Augustae Taurinorum 1581), p. 310.

L'esclavage aux Indes ¹

Le problème de l'esclavage ne naît pas avec la découverte de l'Amérique, mais il plonge ses racines dans l'Antiquité européenne et dans celle d'autres peuples. Il existait également en Amérique bien avant l'arrivée des Espagnols. Il faut distinguer clairement l'esclavage des Indiens, antérieurement et postérieurement à la découverte, de l'esclavage des Noirs emmenés d'Afrique jusqu'au Nouveau Monde. Ici nous ne nous occuperons que de la première catégorie, puisque l'esclavage des Noirs ne joue pas de rôle particulier dans la tranche chronologique qui fait l'objet de cette étude.

L'esclavage préhispanique aux Indes était alimenté par les vaincus des guerres et des rébellions, ou considéré comme tribut à titre de réparation. A ces causes il faut ajouter le fait qu'un Indien pouvait s'offrir en esclavage à un autre Indien aussi bien pour solde d'un tribut, que pour sortir d'une situation de famine ou de misère, ou encore pour expier quelque délit. Dans le système préhispanique les esclaves dépendaient totalement du caprice du maître, lequel pouvait même les sacrifier dans des cérémonies religieuses, ou bien encore les manger suivant l'usage, alors fréquent, de l'anthropophagie, avec ou sans l'aide d'un rituel religieux.

La tradition espagnole était celle de n'importe quel autre pays de l'Europe d'alors. Une importante partie du butin dont s'emparèrent les armées chrétiennes, pendant la reconquête de la péninsule Ibérique contre les Maures, était constituée de Maures fait prisonniers et qui entrèrent dans la condition d'esclaves. Par analogie, étaient considérés comme esclaves les Indiens vaincus par les Espagnols lors de guerres tenues pour justes. Mais leur situation était meilleure qu'à l'époque préhispanique à partir du moment où, dans

1. J.M. OTS Y CADDEQUI, *Historia del derecho español en América y del derecho indiano* (Madrid 1969), pp. 205-214, avec la bibliographie indiquée par l'auteur.

le système espagnol, n'existaient ni les sacrifices d'esclaves ni l'anthropophagie. Les causes qui pouvaient conduire à l'esclavage des Indiens étaient la guerre, comme nous l'avons déjà indiqué, le rachat (acquisition d'esclaves déjà propriété d'un Indien), comme prix d'un tribut ou d'une condamnation pour quelque délit.

Une cédule royale du 20 juin 1500 condamne les activités esclavagistes pratiquées par Colomb dans les îles découvertes par lui ; elle ordonne que les Indiens soient considérés comme de libres vassaux de la couronne castillane. Une autre possibilité restait cependant ouverte : celle de réduire en esclavage les Indiens vaincus dans une guerre juste par référence au *Requerimiento* auquel nous avons fait allusion plus haut. Mais les abus furent si nombreux et si graves, que la couronne interdit, en 1530, même l'esclavage pour cause de guerre juste. La couronne adopta ensuite plusieurs mesures qu'il n'est pas utile de résumer ici, puisqu'elles tombent en dehors de la période à laquelle se limite cet article ¹.

Différentes mesures de caractère restrictif et même abolitionniste vis-à-vis de l'esclavage se multiplièrent lorsqu'il fut interdit d'appliquer aux Indiens le statut d'esclave qui avait été utilisé pour les Maures, étant donné que ceux-ci occupaient indûment la péninsule Ibérique, alors que les Indiens n'avaient jamais envahi les territoires de la couronne espagnole. De son côté, la doctrine des auteurs espagnols du XVI^e siècle, qui remet en cause la légitimité des guerres de conquête, renforce l'orientation abolitionniste de la législation espagnole en la matière.

Malgré toutes les mesures en faveur des Indiens, l'on vit pendant longtemps resurgir ici ou là l'esclavage, conséquence essentiellement des guerres répressives qui furent menées contre des Indiens rebelles, hostiles à la domination espagnole.

1. On peut trouver cette législation de la couronne réunie dans la *Recopilación de las leyes de los reinos de Indias*, liv. 6, tit. 2 (Madrid 1681-1973) fol. 194v-198rb.

Le décor étant planté, voyons maintenant les premiers pas effectués dans cette direction antérieurement à Vitoria.

Parmi les juristes et les théologiens de la période que nous étudions ici, méritent d'être mentionnés, à propos de l'esclavage, Mafias de Paz et Juan Lopez de Palacios Rubios, ou encore une référence de Las Casas à l'évêque Juan de Quevedo, référence dont l'authenticité pose problème.

Sur ce thème, Mafias de Paz formule les trois questions suivantes : Le roi peut-il administrer les Indiens comme s'ils étaient des esclaves ? Peut-il les gouverner comme des hommes libres ? Quant à ceux qui avaient entre-temps exigé des Indiens des travaux qui sont le propre des esclaves, ont-ils l'obligation d'effectuer une restitution ou la réparation des dommages et préjudices ¹ ?

A ces questions, Matías de Paz répond que le prince chrétien n'a pas le droit de faire la guerre aux infidèles quand ils n'occupent pas des territoires anciennement chrétiens, s'ils sont disposés à écouter la prédication du christianisme. S'ils ne le sont pas, on peut leur faire la guerre, mais en les admonestant auparavant. Les vaincus de cette guerre ne peuvent être réduits en esclavage, à moins qu'ils ne refusent d'obéir au prince chrétien. De toute façon, si, après leur capture ils reçoivent le baptême, ils retrouvent leur liberté. Ceux qui, entre-temps, auront traité ces Indiens comme des esclaves devront leur restituer ce qu'ils leur auront volé, et réparer les dommages produits. Juan Lopez de Palacios Rubios admet que, par droit naturel, tous les hommes sont libres mais que le droit des gens a réintroduit l'esclavage pour des raisons diverses, comme par exemple l'absence des qualités requises pour l'usage de cette liberté (esclavage naturel) ou une circonstance légale comme le cas des vaincus lors d'une guerre juste (esclavage légal). La guerre des insulaires contre les Espagnols était juste, au début, du côté des premiers, puisqu'ils se trouvaient dans leur droit le plus légitime en

1. Voir *supra* notes 1 et 2, p. 67.

défendant leur indépendance. Mais une fois informés par le *Requerimiento*, ou par tout autre moyen, de la venue des Espagnols, ils devaient se soumettre au pouvoir espagnol, et déposer les armes. Dans le cas contraire, comme il était dit dans le *Requerimiento* en question, les Espagnols leur déclaraient la guerre, et une fois qu'ils les auraient vaincus, les soumettraient à un esclavage conformément à la loi. Bien que leur raisonnement soit un peu différent, Matias de Paz et Juan Lopez de Palacios Rubios rejoignent, pour l'essentiel, ces mêmes conclusions. Ces auteurs insistent sur le fait que le prince chrétien ne peut envahir les territoires des Indiens sous le seul prétexte qu'ils sont infidèles, qu'il n'a pas non plus le droit d'occuper leurs terres, et que dans ce cas il serait obligé de restituer ce dont il se serait emparé et de réparer les dommages causés. Palacios Rubios ajoute qu'une fois baptisés, les Indiens qui ont pu être réduits en esclavage doivent recouvrer leur liberté. Mais toute indépendance politique leur est refusée, puisque, d'après Palacios Rubios, Alexandre VI les a donnés à la couronne espagnole. Ainsi, les Indiens ne perdent que leur indépendance politique s'ils se soumettent volontairement au roi d'Espagne, mais s'ils lui résistent ils perdent en outre leurs biens et leur liberté individuelle, et cela bien que l'Ostien ait soutenu que les princes infidèles peuvent continuer à exercer leur pouvoir sur des vassaux convertis au christianisme.

Bartolomé de Las Casas introduit, dans son *Historia de las Indias*¹, le résumé d'un traité, écrit en latin, de l'évêque franciscain Juan de Quevedo, dans lequel ce dernier soutient que les Indiens ne sont pas esclaves *a natura* et ne peuvent pas être légalement déclarés esclaves par la couronne. Mais ici, comme dans de nombreux autres cas, Las Casas se trouve être le seul témoin, témoin d'ailleurs soupçonné de quelque manipulation, comme nous l'avons vu dans le cas de l'épisode du sermon du frère Antonio de Montesinos.

1. Bartolomé de LAS CASAS, *Historia de las Indias*, op. cit., livre III, ch. 147-152, pp. 530-543.

Disons pour conclure que l'Espagne a été le premier, et, jusqu'à aujourd'hui, le seul pays colonisateur qui se soit posé d'une façon radicale la question de l'éthique de ses conquêtes, de son système de colonisation et de sa technique d'évangélisation. Cela est certainement dû au fait qu'il y avait alors un puissant mouvement de réforme chrétienne épaulé par une vigoureuse école de pensée théologico-juridique à Salamanque, et, à un moindre degré, dans d'autres universités du pays.

Titre original : *Los problemas del Nuevo Mundo en los precursores de Vitoria*
Traduit de l'espagnol par Michel Belly

Si vous tenez à Communio, si vous sentez que la revue répond à un besoin, si vous voulez l'aider, prenez un
ABONNEMENT DE SOUTIEN
(voir conditions page 154)

N.B. Toute somme versée en sus de votre abonnement peut faire l'objet d'une déduction fiscale. Les attestations seront expédiées sur demande.

Antonio Garcia y Garcia : franciscain, né en Espagne en 1928. Entre dans l'ordre en 1945, professeur d'histoire du droit à l'université pontificale de Salamanque.

Benoît-Dominique de la SOUJEOLE

Le droit des Indiens chez saint Thomas et son école

LA DÉCOUVERTE de l'Amérique a posé à la conscience occidentale du XVI^e siècle la question de la colonisation en des termes profondément renouvelés. Cette rencontre de la civilisation chrétienne avec des cultures ignorant totalement l'Évangile ne représenta cependant pas une nouveauté absolue. Le Moyen Age avait eu ses grands voyageurs et ses missionnaires audacieux ; ce qui constitue l'originalité de la situation du XVI^e siècle est l'établissement massif et durable d'Européens dans les régions nouvellement découvertes.

L'Espagne s'est engagée totalement dans cette entreprise, utilisant tous les moyens guerriers possibles et revendiquant d'immenses territoires avec leur population comme un fruit de légitime conquête. Les Espagnols invoquaient deux justifications fondamentales. D'une part, le fait qu'il s'agissait de populations païennes — parfois fort arriérées —, rendant celles-ci indignes de posséder leur sol avec toutes ses ressources ; d'autre part, une mission d'évangélisation qui résultait explicitement des documents pontificaux¹.

La tradition théologique de l'ordre des Dominicains a fait face à cette argumentation de façon originale, ne craignant pas de s'opposer, parfois frontalement, aux doctrines plus accommodantes pour la pratique des Espagnols. Nous nous proposons ici d'en exposer les grandes lignes en rappelant certains principes enseignés par saint

1. Notamment la bulle *Inter cetera* (1493) d'Alexandre VI.

Thomas d'Aquin et leur développement au XVI^e siècle par deux de ses célèbres disciples, Thomas de Vio, dit Cayetano ou Cajetan, et Francisco Vitoria.

L'enseignement de saint Thomas

Le respect des sociétés païennes

Saint Thomas a vécu à l'âge d'or de la chrétienté médiévale que fut le XIII^e siècle. De façon très générale, on peut définir la chrétienté comme un certain régime social qui reçoit du message évangélique, tel que prêché par l'Église, les principes de son organisation et de sa culture. Selon l'intensité de cette réception des principes chrétiens dans la société, on peut distinguer deux grandes formes de chrétienté, la chrétienté « profane » et la chrétienté « sacrale »¹. La première désigne la société qui se réfère explicitement aux valeurs chrétiennes pour éclairer et soutenir la vie sociale — notamment en inspirant les lois — mais qui ne fait aucune distinction en son sein entre ceux qui confessent la foi chrétienne et ceux qui ne la confessent pas ; tous sont également citoyens. Ainsi en était-il, par exemple, de l'Empire romain du temps de saint Augustin. La chrétienté sacrale, elle, représente l'aboutissement de la chrétienté profane. A partir du moment où la quasi-totalité du peuple, appartenant visiblement à l'Église, confesse la foi, l'Évangile devient la véritable charte de l'unité proprement politique du groupe social. Dans ce cas on ne conçoit comme vrai citoyen que le baptisé en paix avec l'Église.

La chrétienté sacrale qu'a connue saint Thomas est restée le modèle politique de l'Europe au moins jusqu'à la Réforme, et plus longtemps encore en Espagne. Elle ne représente pas une confusion du temporel et du spirituel,

1. J. MARITAIN, *Humanisme intégral*, éd. des Œuvres complètes, t. 6, Fribourg, 1984 (not. pp. 306 sq.) ; pour un commentaire théologique particulièrement éclairant on pourra se reporter à Ch. JOURNET, *L'Église du Verbe incarné*, t. 1, Paris, 1962³, pp. 269 sq.

car l'origine, la finalité, l'autorité et les instruments de chacun sont toujours soigneusement distingués, mais ce qui relève de la nature (la cité) est pénétré, fécondé et comme élevé par ce qui appartient au surnaturel. Dans ce contexte précis, l'infidèle (étymologiquement, celui qui ne confesse pas la foi) ne peut être membre de la société. C'est une notion proprement théologique — l'infidélité — qui est le critère de l'appartenance ou non au corps politique. Or, théologiquement, on distingue l'infidélité-péché et l'infidélité-malheur. Si le sujet a reçu la foi par le baptême et l'a ensuite rejetée, c'est un hérétique (infidélité-péché) ; son infidélité mine en son fondement l'édifice social car il s'en retire, ne pouvant en reconnaître toutes les lois. Au contraire, celui qui n'a jamais reçu la foi, le païen (infidélité-malheur), n'a jamais fait partie de l'Église, ni de la société où il peut résider comme hôte accueilli ou simplement toléré¹.

Ces précisions étant données, comment saint Thomas considère-t-il les relations de la société chrétienne avec les sociétés païennes ? Pour notre Docteur une société civile, qu'elle soit une chrétienté ou non, est toujours une réalité de l'ordre de la nature. Les stoïciens avaient affirmé la naturelle sociabilité de l'homme (l'homme comme « *animal social* »), et Aristote avait précisé que cette sociabilité naturelle trouvait sa forme achevée dans la cité (l'homme comme « *animal politique ou civil* »). Saint Thomas reprend cet acquis : il est naturel à l'homme de vivre en société ; il y est conduit par des nécessités non seulement matérielles (se nourrir, se vêtir...) mais aussi et surtout pour assurer son plein développement moral et naturel. Pour croître dans les diverses vertus, l'homme a besoin de ses semblables².

1. *Somme de théologie*, IIa-IIae, Q. 10, a.5 et 6. Saint Thomas réserve une place particulière aux juifs qui ont reçu avec l'Ancien Testament une foi inachevée, préfigurant la pleine révélation de l'Évangile. Ils ne peuvent être appelés païens et, au plan social, ils sont mieux tolérés que ces derniers.

2. Pour une introduction à la philosophie sociale de saint Thomas on pourra lire son traité *De regimine principum ad regem Cyprum*, Opuscula

Les conséquences de ces prémisses philosophiques sont extrêmement importantes pour notre propos. La première est qu'une société se constate ; elle ne naît pas de la reconnaissance par autrui, elle existe par elle-même comme un donné de nature, et donc, distinctement de son éventuelle note religieuse. La seconde conséquence est qu'au plan de la nature où nous sommes, toutes les sociétés sont égales. Certes, il y en a de plus évoluées que d'autres au plan moral, mais il s'agit là de différences qui tiennent au péché, lequel blesse certainement la nature, mais sans en supprimer la radicale dignité. Il s'ensuit qu'il faut reconnaître à toutes les sociétés les mêmes droits fondamentaux. Pour illustrer ce point, on peut comparer les sociétés à des êtres humains. Une société moralement évoluée est, relativement à une société plus en retard, dans un rapport comparable à celui qui existe entre un homme vertueux et un rustre ; les deux individus sont tout autant hommes au plan de leur dignité foncière, le rustre manquant seulement de vertu éduquée, d'un certain perfectionnement moral de son humanité. Enfin, comme troisième conséquence, il faut noter qu'il existe des différences entre sociétés qui ne relèvent pas d'un plus ou d'un moins au plan du développement moral (la civilisation), mais qui résultent de choix culturels différents, légitimes de soi et sans connotation morale. Ainsi, la forme du gouvernement n'est de soi qu'un choix institutionnel pratique et nul ne dira que, du point de vue moral, la monarchie est supérieure à la démocratie et réciproquement.

Il faut donc noter que la qualité de citoyen est un donné de nature, et qu'elle ne doit pas être confondue avec celle de fidèle qui représente un donné de grâce. Même si la chrétienté sacrale du XIII^e siècle ne reconnaît comme citoyen que le fidèle, elle ne confond pas ces deux qualités. Liées là où les fidèles constituent la quasi-totalité du corps social, elles devront être séparées là où ce n'est pas le cas,

philosophica, Marietti, Turin, 1954, pp. 253-350 ; un bon exposé d'ensemble est donné par L. LACHANCE, *L'Humanisme politique de saint Thomas*, 2 vol., Paris - Ottawa, 1939 ; cf. aussi E. GILSON, *Le Thomisme*, Paris, 1986 (6^e éd.).

et c'est justement la situation que saint Thomas envisage quand il s'interroge sur les chrétiens résidant en territoire païen. Notre auteur pose clairement la question : les infidèles peuvent-ils avoir une autorité, voire une souveraineté sur les fidèles ? La réponse est fort nette : « *La souveraineté ou l'autorité relèvent du droit humain (i.e. fondées en nature) ; la distinction entre fidèles et infidèles est au contraire de droit divin. Cependant le droit divin qui vient de la grâce n'ôte pas le droit humain qui vient de la raison naturelle. Et c'est pourquoi la distinction entre fidèles et infidèles, considérée en soi, ne supprime pas la souveraineté ni l'autorité des infidèles sur les fidèles*¹. » Saint Thomas revient un peu plus loin sur le sujet : « *L'infidélité, de soi, ne s'oppose pas à la souveraineté car celle-ci vient du droit des gens, qui est un droit humain, alors que la distinction entre fidèles et infidèles est fondée dans le droit divin, lequel n'abolit pas le droit humain*². »

Bien que saint Thomas n'envisage pas expressément le contact de deux sociétés, l'une païenne et l'autre chrétienne, ses affirmations suffisent à rejeter l'idée que les païens — du fait de leur infidélité — ne peuvent constituer une société légitime ; sa souveraineté, par conséquent, doit être respectée par les chrétiens qui résident chez eux.

L'oeuvre d'évangélisation

Nous n'entendons pas ici rechercher en saint Thomas les principes d'une missiologie. Il convient seulement de considérer l'argument que les conquérants du Nouveau Monde ont tiré de la mission d'évangélisation confiée par le pape pour justifier l'introduction par la force des chrétiens dans ces nouvelles terres. C'est ici qu'intervient la distinction entre la prédication de la foi et la conversion.

Depuis l'Antiquité la doctrine de l'Église est constante : on ne peut jamais contraindre quelqu'un à se convertir³.

1. *Somme de théologie*, IIa-IIae, Q. 10, a.10.

2. *Ibid.*, Q. 12, a.2.

3. Cf. par ex. le IV^e concile de Tolède (633) ; la lettre du pape Nicolas I^{er} au roi bulgare Boris en 866 (PL 119, 995).

Saint Thomas reprend ce donné de tradition : « *Parmi les infidèles il y en a, comme les juifs et les gentils, qui n'ont jamais reçu la foi, parce que croire est un acte de volonté*¹. » L'adhésion de foi ne peut être qu'une réponse personnelle au Dieu qui se donne à connaître.

Au temps de saint Thomas, les croisades ne furent pas conçues doctrinalement comme des entreprises de conversion forcée². Leur justification première et essentielle était la nécessité de libérer du joug musulman des terres jadis chrétiennes, en particulier la Terre sainte, où subsistaient difficilement des communautés de fidèles. C'est parce que la foi de ces chrétiens était en danger qu'une action militaire contre des oppresseurs a été légitimée. Saint Thomas note : « *Les fidèles doivent contraindre, quand cela se peut, les infidèles à ne pas empêcher la foi par des blasphèmes, de mauvaises persuasions ou encore des persécutions ouvertes. C'est pour cela que souvent les fidèles du Christ font la guerre aux infidèles. Ce n'est assurément pas pour les forcer à croire puisque, même si après les avoir vaincus, ils les retenaient comme captifs, ils leur laisseraient la liberté de croire s'ils le veulent, mais pour les contraindre à ne pas empêcher la foi au Christ [chez les fidèles]*³... »

Il est clair, par conséquent, dans la pensée de notre auteur que, lorsque les chrétiens se battent et meurent pour la foi, ce ne peut être pour la propager mais pour la protéger. S'il est une voie dans laquelle saint Thomas n'a pas voulu s'engager c'est bien celle de la guerre sainte par laquelle on veut diffuser une croyance religieuse par la contrainte militaire au service du politique. La guerre sainte présuppose une conception politique de type théocratique qui confond dans une même réalité le spirituel et le

1. *Somme de théologie*, IIa-IIae, Q. 10, a.8. En régime de chrétienté sacrale, le cas de l'infidèle par abandon de la foi (l'hérétique) se pose différemment. Non seulement la question théologique n'est pas identique à celle de l'infidèle qui n'a jamais reçu la foi, mais de plus l'abandon de la foi concerne également la vie sociale.

2. Ce point est ferme chez les théologiens médiévaux, ce qui ne veut pas dire que les auteurs politiques et autres tribuns de l'époque n'aient pas commis des excès de langage, voire de pensée.

3. *Somme de théologie*, IIa-IIae, Q. 10, a.8.

temporel. Or ce n'est pas le cas de la chrétienté, même sacrale, comme nous l'avons vu. Il est significatif, d'autre part, que saint Thomas expose la doctrine de la guerre dans le cadre de l'étude de la vertu théologale de charité¹, et non seulement à propos de la vertu cardinale de justice. La guerre est toujours un péché pour celui qui en est responsable ; elle brise ce fruit particulier de la charité qu'est la paix, ici non seulement entre personnes, mais aussi entre cités. La paix ne résulte pas seulement d'une justice exacte dans les rapports sociaux, mais elle repose sur une union des cœurs, sur des relations marquées par la gratuité et la surabondance de l'amour. Si la guerre peut contribuer à rétablir un ordre juste, elle ne peut fonder et moins encore promouvoir la paix véritable ; celle-ci est un au-delà de la stricte justice, elle la dépasse sans pour autant la nier car elle la présuppose. Ces précisions suffisent à montrer que la guerre ne saurait être, en aucune manière, un moyen de diffusion de la foi ; elle ne peut être justifiée que comme un moindre mal et à des conditions rigoureuses qui n'ont rien à voir avec la mission d'évangélisation². L'infidèle qui n'a jamais reçu la foi n'est pas un ennemi, et moins encore un pécheur qui mérite châtement.

L'école de saint Thomas

Deux auteurs vont montrer, à l'occasion de la découverte du Nouveau Monde, toute la fécondité de l'enseignement de saint Thomas. Cajetan et Vitoria rappellent on ne peut plus nettement aux Espagnols que les Indiens sont chez eux aussi légitimement que le roi d'Espagne chez lui. Le fait qu'ils sont des infidèles n'y change rien, parce que

1. *Ibid.*, Q. 40, a.1 à 4.

2. Saint Thomas a dégagé et ordonné les conditions de la guerre justifiée que saint Augustin avait, çà et là, formulées. Pour résumer ce point, on peut dire qu'une guerre pourra ne pas être un péché pour celui qui la livre si elle est l'ultime moyen de ne pas souffrir une injustice grave. C'est ce que l'on exprime traditionnellement par les trois conditions cumulatives suivantes : la légitimité du prince, la cause juste et l'intention droite (cf. *Ila-Ilae*, Q. 40 a.1).

cette légitimité est de droit naturel. Rien n'autorise, par conséquent, à les déposséder et à les asservir, ce ne serait que brigandage et vol. La propagation de la foi, d'autre part, ne requiert que des moyens évangéliques et ne peut justifier, au plan militaire, que des mesures de protection ou de défense.

Cajetan (1468-1534)

Il est significatif que le célèbre cardinal traite des questions qui nous occupent, ensemble, dans son commentaire de la *Somme de théologie*¹ à propos du vol commis avec violence appelé *rapine*.

Au sujet du respect que l'on doit aux infidèles on lit :

« *Il peut exister des infidèles qui ne sont, ni en droit ni en fait, sous l'autorité temporelle des princes chrétiens : c'est le cas des païens qui n'auraient jamais été sujets de l'Empire romain, et qui habiteraient des terres où le nom chrétien est demeuré inconnu. Leurs gouvernements, bien qu'infidèles, sont de légitimes gouvernements, qu'ils soient de forme monarchique ou autre. Le fait que ces gouvernements soient infidèles ne les prive pas de la souveraineté sur leurs sujets. Celle-ci, en effet, vient du droit positif, alors que l'infidélité ressort du droit divin, lequel ne détruit pas le droit positif comme l'explique saint Thomas (Ila-Ilae, Q. 10, a.10)*². Nul roi, nul empereur, pas même l'Église

1. *In Ila-Ilae*, Q. 66, a.8; Cajetan devait penser aux Indiens en écrivant le commentaire de la *Ila-Ilae* car il le rédigea entre 1511 et 1517 ; or dès 1509, comme maître général des Dominicains, il avait personnellement veillé aux missions de son ordre dans le Nouveau Monde.

2. Les notions de droit humain, de droit positif et de droit naturel doivent être comprises selon l'acception précise de l'école de saint Thomas. Le droit est cela même qui est dû à autrui (on dira que l'honneur, la vie sont des droits). C'est l'acception *réaliste* du droit qu'il ne faut pas confondre avec la notion moderne de *droit subjectif*; celle-ci exprime la *faculté* pour un sujet de revendiquer un bien. (On dira alors que l'homme a droit à l'honneur, à la vie...). Dans l'acception réaliste on distingue au sein du droit humain, appelé aussi positif, ce qui est dû *par nature* à un sujet (par exemple la vie) de ce qui est dû en raison d'une détermination purement conventionnelle (par exemple l'argent du prix de vente d'un objet). Il va de soi que lorsque saint Thomas et

romaine ¹, n'a le droit de faire la guerre à des païens pour s'emparer de leurs terres et pour en faire leurs sujets au temporel ².»

La doctrine est nette. Cajetan poursuit son commentaire en envisageant expressément le motif tiré de l'évangélisation : « *On ne découvrirait aucun prétexte à une guerre juste [dans l'invasion des pays païens] puisque "Jésus-Christ, Roi des rois [à qui] toute puissance a été donnée au ciel et sur la terre" (Ap 17, 14 et 19, 16 ; Mt 28, 17) a envoyé, pour conquérir le monde, non des soldats ni des milices armées, mais de saints prédicateurs "comme des brebis au milieu des loups" (Mt 10, 16 ; Lc 10, 3). Et c'est pourquoi, même dans l'Ancien Testament où la possession à main armée était d'usage, je ne lis pas que la guerre ait été déclarée [par Israël] à un peuple au motif qu'il ne confessait pas la foi, mais elle l'a été, soit contre ceux qui refusaient de permettre le passage (Nb 21, 21 sq.), ou contre ceux qui avaient agressé le peuple élu comme les Madianites, ou encore afin de récupérer un bien propre donné par Dieu (la Terre sainte, cf Nb 31; Jos 1, 1 sq.). C'est pourquoi nous pêcherions très gravement si nous entreprenions de répandre la foi chrétienne par la voie de la guerre. Non seulement nous ne serions pas les maîtres légitimes des peuples conquis, mais en outre nous aurions commis de grands brigandages et serions tenus à restitution comme le sont tous ceux qui conquièrent ou occupent injustement. Il conviendrait bien plutôt d'envoyer à ces peuples de bons prédicateurs qui, par la parole et l'exemple, les convertiraient, et non de leur envoyer des oppresseurs, des spoliateurs, des dominateurs, des gens qui scandali-*

Cajetan parle de droit humain ou positif, ils entendent d'une part l'acception réaliste du droit et d'autre part, dans le contexte qui est le nôtre, ce qui est dû en vertu d'une exigence de nature (droit naturel propre à l'homme).

1. C'est-à-dire le pape, en tant qu'il est souverain temporel (États pontificaux) ou tuteur des autres souverains chrétiens pour toutes affaires temporelles ayant une incidence sur les matières spirituelles (cf. *infra* les précisions de Vitoria).

2. *In lia-IIae, Q. 66, a.6, n° 1.*

sent et qui, à la manière des pharisiens, "les rendent deux fois plus fils de la géhenne" (Mt 23, 15)¹. »

Vitoria (1483-1546)

Vitoria est l'auteur des *Leçons sur les Indiens* ² professées à l'université de Salamanque en 1532. C'est l'oeuvre la plus complète de l'école thomiste à cette époque, qui s'attache point par point à réfuter, tant en théologie morale qu'en science juridique, les principaux arguments des conquérants espagnols.

Conformément à la tradition de saint Thomas, qu'il applique explicitement au cas du Nouveau Monde, Vitoria réaffirme que l'infidélité, de soi, ne prive ni de la souveraineté sur un territoire et sa population, ni du droit de possession privée. Au terme d'une argumentation qui sait allier le donné de l'Ancien Testament, celui du Nouveau Testament (not. Rm 13, 1 et 1 P 2, 13 sq. ; textes relatifs au respect à l'égard des autorités civiles), et l'enseignement de saint Thomas (cf. *supra*), Vitoria conclut : « *Il s'ensuit avec évidence qu'il n'est pas permis, de soi, d'enlever aux sarrazins, aux juifs ou aux autres infidèles les biens qu'ils possèdent sous prétexte qu'ils sont infidèles. Mais c'est un vol ou une rapine non moins que s'il s'agissait de chrétiens* ³. »

Si le motif tiré de l'infidélité ne peut être retenu, ne pourrait-on pas justifier la dépossession des Indiens en raison de leur arriération culturelle ? Après avoir relevé que les Indiens ont l'usage de la raison et vivent dans d'authentiques sociétés, Vitoria affirme : « *Si les Indiens paraissent si stupides et obtus [ce dont il doutera dans un autre développement] je pense que cela vient en très grande partie d'une éducation mauvaise et barbare ; car on voit également chez nous*

1. *Op. cit.*

2. *Leçons sur les Indiens et sur le droit de guerre (De Indis et de iure belli relationes)* ; nous citons d'après l'éd. française avec introduction et notes du P. M. BARBIER, op. coll. « Les classiques de la pensée politique », n° 3, Genève, 1966.

3. *Leçons sur les Indiens...* I, 7.

beaucoup de paysans qui diffèrent à peine des animaux¹. » Et le professeur de Salamanque d'affirmer à nouveau : « De tout ce qui précède il résulte donc que, sans aucun doute, les barbares avaient, tout comme les chrétiens, un pouvoir (dominium) véritable tant public que privé². » Quelques lignes plus loin il conclut : « Désormais, une conclusion certaine est donc acquise : avant l'arrivée des Espagnols, les Indiens avaient un pouvoir véritable tant public que privé³. »

Cet enseignement suffit à établir que les diverses bulles par lesquelles le pape Alexandre VI avait partagé les terres d'Amérique entre Espagnols et Portugais ne pouvaient être considérées comme des titres de domination temporelle sur les Indiens et leurs territoires. La véritable nature de ces documents est celle d'un mandat missionnaire destiné à éviter les rivalités et confusions entre les deux nations occidentales : « En effet, bien que le pape n'ait pas de pouvoir temporel (...) il a cependant un pouvoir temporel ordonné au spirituel. Or il appartient spécialement au pape de promouvoir l'évangélisation du monde entier. Si donc, dans ces pays [nouvellement découverts] les princes espagnols pouvaient s'occuper plus efficacement de la prédication de l'Évangile, le pape a pu leur confier cette tâche et l'interdire à tous les autres (...) car il peut ordonner les choses temporelles aux besoins du spirituel (...). Pour sauvegarder la paix entre les princes et pour favoriser l'expansion de la religion, le pape a pu partager entre les princes chrétiens les territoires des infidèles⁴. »

En ce qui concerne les moyens d'évangélisation on observe une belle continuité doctrinale avec saint Thomas et Cajetan. « Si les barbares permettent aux Espagnols de prêcher l'Évangile librement et sans entraves, qu'ils acceptent ou non la foi, il n'est pas permis pour cette raison [s'ils refusent de croire] de leur déclarer la guerre, ni même de

s'emparer de leur territoire¹. » Il n'y a pas dans le refus de se convertir un motif de guerre juste. Vitoria précise cependant un point, en ayant bien soin de souligner la distance qu'il peut y avoir entre l'affirmation au plan des principes et leur application prudentielle. Le cas est le suivant : la prédication de l'Évangile (et non la conversion de celui à qui on prêche) est une oeuvre de charité, dont nul baptisé n'est dispensé, et un droit-devoir des chrétiens qu'ils tiennent d'un mandat divin. La charité peut requérir la correction fraternelle de ceux qui sont dans l'erreur, et conduit ainsi à les enseigner et à les diriger vers les réalités saintes. Elle est un mode d'évangélisation. Par ailleurs le droit divin de prédication ne doit pas être empêché ; le missionnaire doit toujours pouvoir librement annoncer l'Évangile. Comment donc considérer le cas d'infidèles qui refuseraient d'entendre la voix des apôtres et qui feraient obstacle à leur mission ? Au plan des principes Vitoria enseigne : «Après avoir expliqué leur attitude [aux païens] afin d'éviter le scandale, les Espagnols peuvent prêcher malgré eux et travailler à la conversion de ce peuple, même s'il est nécessaire pour cela de supporter ou d'entreprendre une guerre, jusqu'à ce qu'ils donnent la possibilité de prêcher l'Évangile en sécurité. Il en est de même si, tout en permettant la prédication, les barbares empêchent les conversions en tuant, ou en punissant autrement, ceux qui se convertissent au Christ ou en effrayant les autres par d'autres menaces². »

De telles affirmations peuvent surprendre. Elles sont pourtant très cohérentes avec la doctrine d'ensemble. Il ne s'agit pas d'assurer la conversion des Indiens par la force, mais la liberté de la prédication et des conversions. Cette exigence de la charité et ce droit divin, s'ils ne sont pas respectés, peuvent, en dernier recours, constituer une juste cause d'affrontement armé. Cependant Vitoria préfère à la rigueur intellectuelle de ses propres conclusions d'autres voies plus évangéliques ; une guerre peut en certains cas être juste, mais il peut être plus avisé encore d'y renoncer :

1. *Op. cit.*, II, 276.

2. *Ibid.*, II, 277.

1. *Op. cit.*, I, 23.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*, I, 24.

4. *Ibid.*, II, 274-275.

« Mais il est nécessaire de bien considérer ce que dit saint Paul: "Tout m'est permis mais tout n'est pas profitable" (1 Co 6, 12). Tout ce qui vient d'être dit est exact en soi. Il peut arriver, cependant, que ces guerres, ces meurtres et ces vols empêchent plutôt la conversion des barbares au lieu de la susciter et de la répandre. Il faut donc les éviter à tout prix, afin de ne pas faire obstacle à l'Évangile. Car, si ce mode d'évangélisation s'opposait à l'Évangile, il faudrait l'abandonner et en chercher un autre. Mais nous avons seulement montré qu'en soi ces choses étaient permises (...). Il faut toujours avoir devant les yeux ce qui vient d'être dit, de peur que ce qui est légitime en soi ne devienne mauvais par accident ¹. »

Selon la doctrine de saint Thomas et de son école, il est bien établi que les Indiens, s'ils étaient hors de la chrétienté, n'étaient pas hors de la légalité. Le droit naturel impliquait le respect de leur personne et de leurs institutions par les chrétiens. Il est cependant manifeste que la colonisation espagnole a donné lieu à d'injustes et cruelles guerres, ainsi qu'à des spoliations particulièrement graves. Est-ce à dire que l'enseignement des docteurs dominicains, pour juste et courageux qu'il fût, ait été cantonné dans les sphères universitaires et ne fut d'aucune influence sur le terrain ? En conclusion nous souhaitons rappeler quelques témoignages de missionnaires, dont l'attitude en Amérique atteste que la réflexion théorique de leurs frères enseignants n'était pas dépourvue d'applications pratiques courageuses.

C'est ainsi que le frère Antonio de Montesinos, qui avait fait partie des premières missions dirigées par Cajetan en 1509, élevait peu de temps après son arrivée à Saint-Domingue une très ferme et évangélique protestation en chaire contre les abus des nouveaux colons : « *Le père de Montesinos commença à peindre tous les abus, les injustices, les indignités, dont tant de fois il avait été le témoin oculaire. Il déclara que les Indiens avaient autant de droit à leur liberté que les autres hommes, et que les "répartitions"* »

1. *Op. cit.*, II, 281 et 283.

qu'on faisait d'eux au nom de la loi entre les colons espagnols, sous prétexte qu'ils étaient incapables de se gouverner eux-mêmes, n'étaient qu'une infâme tyrannie. Ensuite il montra que ce mot de "tutelle" dont on se servait pour colorer cette tyrannie était au fond une véritable servitude à laquelle, contre toutes les lois divines et humaines, on assujettissait des innocents ; enfin, il termina en disant qu'une politique si odieuse, dont le résultat avait déjà fait périr des millions d'hommes, était tout à fait contraire à l'esprit du christianisme et aux intérêts de la nation et du roi ¹. »

Quelques années plus tard le frère Bartolomé de Las Casas (1474-1566) commençait son ministère resté célèbre, ministère à la fois intellectuel par ses publications et pastoral par ses sermons et interventions diverses. Il sut puiser, dans la tradition théologique de son ordre et auprès des maîtres qui en assuraient la transmission vivante, les éléments d'une prédication dont la modernité surprend encore et qui, finalement, n'appartient à aucune époque particulière parce qu'elle est profondément vraie ².

Le père Benoît-Dominique de la Soujeole, dominicain, né en 1955, est actuellement chargé des chroniques d'ecclésiologie et de droit civil et canonique de la *Revue thomiste* (Toulouse).

1. M.-A. ROZÉ, *Les Dominicains en Amérique*, Paris, 1878, pp. 14-15.

2. On pourra consulter à ce propos : M. MAHN-LOT, *Bartolomé de Las Casas et le droit des Indiens*, Paris, 1982 ; Ph. ANDRÉ-VINCENT OP, *Bartolomé de Las Casas, prophète du Nouveau Monde*, Paris, 1980 ; M. BATAILLON et A. SAINT-LU, *Las Casas et la défense des Indiens*, Paris, 1971.

Ezequiel Pedro GWEMBE

Rencontre de cultures

PLUS qu'un témoignage, je tiens à ce que ceci soit une méditation. Le témoignage engage.

Quand la rencontre de cultures est communion

La rencontre des cultures n'est pas une nouveauté en Afrique. Je suis le fils d'un *Ngoni* et ma mère était *Cewa* : elle appartenait à une tradition matriarcale, lui à une tradition patriarcale. Fruit des deux, je parle sa langue à elle, la conquise, mais je suis ses coutumes socio-politiques à lui, le conquérant. Le *Ngoni* a imposé sa façon d'organiser la société mais il a perdu sa langue, la *Cewa* a appris sa langue au fils du *Ngoni*. Les deux se reconnaissent en moi, avec fierté. Je suis le fruit accompli de la rencontre des cultures. En moi ils célèbrent la communion.

Quand la rencontre n'est pas communion

Comment célébrer les découvertes ? Comment célébrer la longue chaîne d'esclaves, traversant les mers pour aller servir de main-d'œuvre à bon marché, dans le Nouveau Monde, afin d'enrichir l'homme blanc ? Comment célébrer le traité de Berlin, qui a institutionnalisé la fragmentation des peuples d'Afrique, en traçant des frontières arbitraires ? Comment célébrer le colonialisme, avec son cortège d'exploitations et ses allures de supériorité culturelle ? Comment célébrer la campagne de mort délibérée contre les cultures des peuples conquis ? Comment célébrer le silence délibéré sur les victoires de mes ancêtres dans leur lutte de résistance contre l'homme blanc ?

En Afrique, célébrer veut dire danser ; personne ne danse la mort, on danse la vie. La vie que je pourrais danser, l'homme blanc ne l'a jamais écrite. Non, je ne peux pas célébrer !... Tout au plus, je célébrerai le massacre des cultures ; mais on ne célèbre pas le massacre.

Mais il faut célébrer la rencontre des cultures

Ce n'est pas moi qui ai pris l'initiative de célébrer la rencontre des cultures. Et mes ancêtres m'ont dit que c'est un manque d'hospitalité que de laisser l'autre danser tout seul. «Quand le tambour résonnera, tu bougeras la jambe et l'autre sera heureux. »

Oui, il faut célébrer ce jour où le missionnaire, indépendamment de son zèle et de ses convictions, a prononcé pour la première fois, quelque part en Afrique, le nom de Jésus. Je sais que, ce jour-là, une lumière nouvelle a brillé sur le continent africain. Cette lumière a parcouru l'espace et le temps et elle est un jour arrivée jusqu'à moi et le nom de Jésus a retenti très fort dans mon cœur.

Et le missionnaire m'a appris que, tout comme les Grecs avaient leur Olympe, les Romains leur panthéon et les Israélites leur Yaveh, mes ancêtres avaient leur Cauta...

Et il m'a dit que le Dieu de Jésus-Christ était le frère de tous, Grecs et Romains, Blancs et Noirs, et que ce Jésus, fils unique de son père, était le frère de chaque homme parce qu'il était né d'une femme, lui dont la condition est divine et qui vit en chaque homme intègre, à travers son Esprit-Saint.

On m'a dit que ce Jésus est venu me libérer moi aussi, Africain, de la condition de l'esclavage et du colonialisme, de la peur et du complexe d'infériorité que j'ai acquis dans la (non-) rencontre des cultures.

Oui, il faut célébrer l'union dans la désunion, célébrer l'ouverture de mon horizon culturel et spirituel sur les horizons de l'homme-dans-l'univers, en deçà et au-delà des mers.

Aujourd'hui, ma foi d'Africain demande une non-culture, un retour à mes racines. Personne ne va vers Jésus-Christ sans son passé authentique, un passé durement construit par ses ancêtres. Mais, dans ma situation, comment danserais-je aujourd'hui le nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ, avec mes frères, sans les découvertes ? C'est pour cette raison qu'il faut célébrer.

Traduit du portugais par Ana de Carvalho.

Souscrivez un abonnement de parrainage au profit d'un tiers : séminariste, missionnaire, prêtre âgé. Voir page 154.

Ezequiel Pedro Gwembe, né en 1941, au Mozambique. Entré dans la compagnie de Jésus (province portugaise, Braga, 1964). Etudes en philosophie (faculté de philosophie, Braga, Portugal) et en théologie (Université grégorienne). Professeur au grand séminaire et université de Maputo (capitale du Mozambique), il est prêtre de la paroisse de Matola (arrondissement de Maputo).

João Evangelista MARTINS TERRA

Le patronage portugais

Le patronage

L'ÉGLISE a marqué sa présence, à l'époque des grandes découvertes, à travers les patronages portugais et espagnol. Il est impossible de comprendre ce que représentait le patronage sans avoir une connaissance préalable des ordres militaires qui lui avaient donné consistance. Le patronage est une très ancienne coutume canonique, puisant ses origines dans l'institution du « patron », seigneur ou propriétaire de certaines églises à l'époque féodale. Cette coutume, qui devait essentiellement desservir la vie pastorale et la liberté de l'Église, s'est répandue essentiellement au X^e siècle. Les seigneurs féodaux se considéraient comme les « patrons » de toutes les églises de leurs domaines, soit parce qu'ils les avaient bâties, soit parce qu'elles se situaient à l'intérieur de leurs terres. Ils mettaient en poste dans ces églises des vicaires et des curés — le plus souvent sujets dociles aux caprices du feudataire — qu'ils choisissaient eux-mêmes.

C'est exactement dans cette logique, à la suite des « services » rendus par les rois d'Espagne et du Portugal dans la propagation de la foi parmi les peuples qui s'ouvraient à la civilisation par les nouvelles découvertes, que les papes ont accordé de larges privilèges à ces souverains.

Les ordres militaires

Depuis l'époque des croisades, quelques ordres à vocation religieuse composés de militaires, généralement laïques mais soumis aux trois vœux religieux et obéissant à quelques-unes des règles édictées par le Saint-Siège, s'étaient créés dans différentes régions de la Chrétienté.

L'ordre des Templiers, celui des chevaliers Teutoniques et des chevaliers de Malte sont devenus célèbres au Moyen Age. Au début du XIV^e siècle, le roi Diniz du Portugal, décidé à profiter des biens de l'ordre des Templiers, ordre militaire du royaume dissout en 1312 par le pape Clément V sous la pression du roi de France Philippe le Bel, créa l'ordre de chevalerie de Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui fut approuvé par la bulle *Ad ea* du pape Jean XXII, le 14 mars 1319. Dans la péninsule Ibérique apparurent aussi les ordres militaires de Saint-Jacques et d'Aviz. Ce dernier suivait la règle cistercienne, mais les chevaliers de Saint-Jacques, qui avaient adopté ce qu'on appelle la règle de saint Augustin, n'étaient pas, contrairement à d'autres ordres, liés par le voeu de chasteté. Cependant peu à peu, dans le climat -de relâchement moral de l'époque d'Alexandre VI, les chevaliers de l'ordre du Christ et de celui d'Aviz se sont aussi dispensés de ce voeu. Seuls les ecclésiastiques étaient contraints aux vœux et à la vie monastique. Ces ordres, qui avaient accumulé d'immenses richesses et dont les membres jouissaient de maints privilèges, ne tardèrent pas à devenir objets de convoitise pour la noblesse et la famille royale. Mais saint Pie V, pape connu pour son énergie, constatant le décalage entre leurs institutions et leur pratique, ordonna leur dissolution en 1570.

Ces ordres avaient eu pour vocation première le combat contre les infidèles : mais on les vit le plus souvent, au fil du temps, se contenter d'accorder quelques contributions, à l'occasion de guerres ou de catastrophes naturelles. Aussi se sont-ils finalement limités à de simples titres honorifiques et à des décorations, sans but spécifique.

Le patronage royal

En récompense pour la prise de certaines régions d'Afrique du Nord aux infidèles (mahométans) et pour la découverte d'autres parties de la côte occidentale africaine et des îles, les papes du XV^e siècle, à partir d'Eugène IV, et particulièrement Nicolas V, Calixte III, Sixte IV et Alexandre VI

ont accordé plusieurs privilèges aux rois du Portugal, en leur imposant, néanmoins, le devoir de répandre la foi, au cours des découvertes (les bulles concernant le patronage royal ont été trouvées dans le *Bullarium Patronatus Portugalliae*, vol. I, Lisbonne, 1868).

Calixte III, par la bulle *Inter Caetera* du 13 mars 1456, accordait à l'ordre du Christ la juridiction spirituelle sur les conquêtes portugaises, celle-ci devant être exercée par le vicaire du couvent de Tomar, qui était considéré comme *nullius diocesis*. Le couvent de Santa Maria de Tomar, de l'ordre du Christ, obéissant à la règle cistercienne, détenait donc par octroi pontifical le pouvoir canonique sur toutes les terres découvertes et à découvrir jusqu'à l'établissement des évêchés. Le Brésil a ainsi été placé, avant 1514, sous la juridiction apostolique déléguée du vicaire de Tomar.

Cette juridiction consistait à pouvoir confirmer les élus dans tous les privilèges ecclésiastiques des nouvelles contrées ; menacer de peines canoniques, comme les sentences d'excommunication, l'interdit et la déposition ; visiter ou faire visiter les Églises en question ; leur envoyer, le cas échéant, des évêques pour des ordinations, des confirmations et des consécration d'autels et d'églises. Elle avait, en un mot, les mêmes pouvoirs que les évêques ont en leurs diocèses. Les rois cherchèrent bientôt à détenir eux-mêmes la grand maîtrise de l'ordre du Christ, certains y ayant réussi, tels Jean II, Manuel ^{1er} et Jean III. A la demande du roi Manuel, le pape Léon X, par la bulle *Dum fidei*, du 7 juin 1514, mentionne expressément le patronage royal et, par une autre bulle datant du 31 mars 1516, intitulée *Dudum pro parte*, il étendit le droit universel du patronage à toutes les terres soumises à l'autorité de la couronne portugaise.

Le pouvoir sur toutes les églises bâties au cours des deux années précédentes sur les terres conquises, ainsi que toutes celles à bâtir, revenait ainsi à l'ordre du Christ, comme celui de toucher la dîme, la couronne gardant pour elle le patronage. Il convient, néanmoins, d'observer que cette large juridiction spirituelle avait été accordée au grand prieur de Tomar et non pas au grand maître de l'ordre du Christ, même si celui-ci gardait, en tant que patron, le pouvoir temporel sur ces mêmes églises.

Le rattachement de la maîtrise à la couronne

Même si les rois du Portugal se voyaient octroyer personnellement la maîtrise de l'ordre du Christ, ils ressentirent quand même le manque d'unité de ces trois ordres militaires, détenteurs d'importantes richesses dont ils souhaitaient disposer à leur gré. Ces ordres ayant été déjà pris d'assaut par des éléments de la Maison royale et de la noblesse, il ne devait pas être difficile de parvenir à leur union désirée et de remettre leur pouvoir à la couronne. C'est ce que le roi Jean III a accompli avec succès. Le 30 décembre 1551, par la bulle *Praeclara*, le pape Jules III unissait à jamais la couronne du Portugal aux ordres du Christ, de Saint-Jacques et d'Aviz.

Interprétations du patronage

La théorie du patronage a été interprétée de façon très différente au cours des siècles. Ce que l'on appelle le *fus patronatus* a donné lieu, par le manque de clarté de certains textes des bulles, aussi bien que par l'ambition de la couronne, à beaucoup de malentendus et d'interprétations arbitraires. Selon la coutume canonique, il était clair que le vicaire du pape, dans le sens du pouvoir spirituel, était le prieur de Tomar et non pas le grand maître de l'ordre du Christ.

Avec la création de l'évêché de Funchal (Madère), le 12 juin 1514, le pape Léon X supprima le vicariat de Tomar, plaçant les anciens pouvoirs de ce vicaire sous la juridiction de la nouvelle circonscription. Dès lors, l'évêque de Funchal exerça tout le pouvoir dont jouissaient les évêques du royaume. Lorsqu'en 1534 Funchal fut élevé au rang de métropole et que les évêchés de Sao Tomé, Angra, Cap-Vert et Goa furent créés, chaque évêque continua d'exercer les pleins pouvoirs sur son territoire, le roi gardant le patronage des églises. Le roi Jean III, rechignant à accepter le régime en vigueur dans d'autres parties de la chrétienté, demanda au pape Paul III de rétablir, en partie, l'ancienne discipline. Accédant à sa requête, celui-ci, par la bulle *Gregis Dominici* du 25 août 1536, séparait à nou-

veau de la juridiction de l'archevêque de Funchal et de certains autres quelques églises et terres du royaume d'Afrique du Nord, qui, avant la création de cet évêché, appartenaient à la juridiction du vicaire de Tomar, et il les rattachait à perpétuité à la maîtrise de l'ordre du Christ, autorisant le roi à nommer vicaire de Tomar, avec toute la juridiction, droits et rentes sur ces terres, comme par le passé, n'importe quel ecclésiastique, séculier ou régulier. Il faut, cependant, faire la part des droits du patronage et des droits ecclésiastiques de Funchal en ce qui concerne le Brésil, dont l'archevêque garda la juridiction spirituelle sur tout le territoire de son archevêché.

Droit du patronage

L'octroi du *droit de patronage* par les souverains pontifes aux rois du Portugal ne s'est pas fait en une seule fois. Le père Theodorus Grentrup étudie, dans son traité *Jus missionarium* (vol. 1, 1925), les bulles qui concernent ces octrois successifs.

1. Bulle *Dum diversas* de Nicolas V (18 juin 1452). Elle accorde aux rois du Portugal la faculté d'acquérir les domaines des musulmans et des infidèles, ainsi que celle de détenir leurs biens publics et privés. Le pontife demande au roi d'avoir pour objectifs le développement de la chrétienté et l'exaltation de la foi ; mais, dans cette bulle, on se préoccupe davantage du triomphe extérieur des chrétiens que de l'accroissement intérieur du royaume du Christ à travers la conversion des infidèles.

2. Bulle *Romanus pontifex* de Nicolas V (8 janvier 1455). Elle fait don, de nouveau, des territoires africains au roi du Portugal et interdit que quiconque y entre sans sa permission. Le droit de bâtir, ou de faire bâtir, des églises, oratoires et autres lieux pieux revient au roi ; il peut, avec l'accord des supérieurs ecclésiastiques, envoyer des prêtres, séculiers ou réguliers, y résider et administrer les sacrements ; il détient le monopole commercial sur ces territoires, et celui qui y exercera un commerce sans sa permission est passible d'excommunication.

3. Bulle *Inter caetera* de Calixte III (13 mars 1456). Le pape accorde au grand prieur de l'ordre du Christ la juridiction spirituelle des terres portugaises d'outre-mer, ainsi que le pouvoir de bâtir et de nommer aux bénéfices ecclésiastiques. Cette bulle concerne le patronage, puisque ses privilèges sont revenus au roi, surtout à partir du moment où la maîtrise du Christ est revenue à la couronne (1551).

4. Bulle *Dum fidei constantiam* de Léon X (7 juin 1514). C'est dans ce document que l'on se réfère expressément, pour la première fois, au patronage royal dans les territoires d'outre-mer. Le pontife accorde au roi le droit de présomption sur tous les bénéfices, dans les territoires conquis pendant les deux années précédentes et dans ceux qui seraient acquis- à l'avenir ; l'ordre du Christ conservait ce droit sur les territoires restants. La concession n'est pas basée sur la dotation d'églises mais sur les importants services rendus par le roi en assujettissant des territoires musulmans à la domination chrétienne.

5. Bulle *Pro excellenti praeminentia* de Léon X (12 juin 1514). Elle établit le diocèse de Funchal et octroie au roi le droit de présentation de l'évêque.

6. Brève *Dudum pro parte* de Léon X (31 mars 1516). Elle accorde aux rois du Portugal le droit universel de patronage dans toutes les églises des territoires soumis à son pouvoir.

7. Bulle *Aequum reputamus* de Paul III (novembre 1534). Elle établit le diocèse de Goa, dont le territoire s'étend du cap de Bonne-Espérance à la Chine, en passant par l'Inde et comprenant tous les lieux découverts, ou à découvrir, par les Portugais. Cette bulle réunit toutes les dispositions des documents précédents et décrit, dans le détail, les droits et devoirs inhérents au patronage.

8. Les bulles d'établissement d'autres diocèses reproduisent les dispositions de la bulle *Aequum reputamus*, considérée, à juste titre, comme le fondement principal du patronage portugais.

Droits et devoirs

Le patronage portugais comprenait les droits et devoirs suivants : nomination aux bénéfices ecclésiastiques, y compris les bénéfices épiscopaux ; maintien, et réparation des églises, monastères et lieux pieux des diocèses ; dotation pour tous les temples et monastères des objets nécessaires au culte ; charge physique des ecclésiastiques et séculiers astreints au service religieux ; construction des bâtiments nécessaires ; détermination du nombre de clercs suffisant au culte et à la charge des âmes.

Les documents pontificaux ne faisaient pas clairement allusion aux missionnaires ni à la diffusion de la foi parmi les infidèles. Les documents sur le patronage portugais se distinguent en cela de ceux qui concernent le patronage espagnol. On attribue cette différence à la disparité des systèmes de colonisation suivis par l'Espagne et par le Portugal. Les Espagnols envahissaient l'intérieur, assujettissaient les peuples païens et les évangélisaient de force. Les Portugais élevaient des forteresses aux endroits où ils accostaient et établissaient des rapports commerciaux avec les indigènes, sans chercher à les dominer. Ils cherchaient, en outre, à parachever la diffusion de la foi à travers la forme ordinaire de la hiérarchie et estimaient la conversion des infidèles implicitement confiée aux bénéficiaires des églises et aux recteurs des monastères et des collèges.

Le développement territorial

L'extension du patronage portugais en Afrique et en Amérique n'a jamais été contestée. De graves discordances ont, cependant, surgi entre le Portugal et le Saint-Siège, concernant l'Extrême-Orient : le droit de patronage y couvrirait-il seulement les territoires effectivement occupés par les Portugais, ou comprendrait-il toute l'Asie orientale, la Chine et le Japon inclus, que l'occupation portugaise y fût ou non réelle ?

Les auteurs étrangers qui ont le mieux étudié ce sujet concluent que le Saint-Siège a, dès le départ, conféré aux rois du

Portugal le droit de patronage dans son extension territoriale la plus large. Au siècle des découvertes, les souverains pontifes se voyaient obligés de confier la totalité de l'œuvre de diffusion de la foi au Portugal et à l'Espagne, car ces pays détenaient le monopole de la navigation vers les terres nouvelles et personne d'autre ne pouvait y accéder sans leur consentement et leur aide.

Il est opportun de dire que le pape Alexandre VI, par la bulle *Inter caetera* du 4 mai 1493, partagea le monde des découvertes en deux hémisphères : l'oriental revenait aux Portugais et l'occidental aux Espagnols. Par le traité de Tordesillas (7 juin 1494), il fut convenu entre les deux pays que la ligne de partage serait un méridien tracé à 370 lieues à l'ouest des îles du Cap-Vert — l'actuel méridien 47° Ouest de Greenwich. Personne ne pouvait, sous peine d'excommunication *latae sententiae*, pénétrer sur les territoires réservés aux deux pays sans l'accord formel de leurs rois respectifs.

La Table de conscience et d'ordres

Le pouvoir modérateur des questions relatives au patronage était la célèbre Table de conscience et d'ordres (1532), où l'on a traité, depuis le XVI^e siècle, toutes les affaires concernant les Églises d'outre-mer et même celles de quelques églises du royaume sous le patronage des ordres militaires. C'est pour cette raison qu'elle s'est aussi appelée Table des ordres militaires. Elle avait pour but d'examiner les candidats aux bénéfices ecclésiastiques dans les églises du patronage, d'expédier les provisions et lettres d'accréditation correspondantes, de donner son avis sur les consultations envoyées par le roi se référant à des affaires ecclésiastiques, d'étudier les propositions de nouvelles circonscriptions ecclésiastiques, etc. Elle aurait pu être très utile si elle n'avait pas été aussi imprégnée de théories erronées et ambiguës au sujet du patronage. Les députés de la Table ont souvent dépassé la mesure, se fondant sur des interprétations suspectes des bulles du patronage et s'appuyant essentiellement sur la Définition de l'ordre du Christ,

publiée en 1619, où l'on requérait la juridiction spirituelle *pleno iure* pour l'ordre du Christ. Mais, face aux justes protestations des évêques et autres ecclésiastiques, le roi Jean IV fit examiner la Définition et, par un décret de 1646, en réponse à une question présentée par le chapitre d'Angra, déclara qu'avec la création des évêchés d'outre-mer, la juridiction spirituelle de l'ordre outre-mer s'était éteinte, laissant au grand maître de cet ordre seulement le patronage royal de nomination des évêques et des autres bénéfices ecclésiastiques, comportant ou non charge d'âmes. Malgré cela, du fait de l'opiniâtreté avec laquelle les cours de Madrid et de Lisbonne soutinrent leurs revendications, un grand nombre de litiges virent le jour entre le roi et le souverain pontife, entre les évêques et la Table de conscience et d'ordres. C'est que les abus, introduits par des habitudes invétérées d'interprétation inexacte des bulles pontificales, n'étaient pas faciles à extirper.

Les bienfaits du patronage

Malgré les inconvénients signalés, on ne peut pas nier les fruits du patronage royal, lorsqu'il était exercé avec modération et dans les limites de la concession pontificale. Ce n'était pas seulement un privilège, mais un engagement. D'où le fait que certains auteurs parlent, avec raison, d'une sorte de contrat onéreux. Ceci est vrai, dans un certain sens. Même si le roi recevait le fruit des dîmes ecclésiastiques, il arrivait le plus souvent que, surtout dans les premiers temps, les rentes réduites qu'elles lui procuraient ne couvraient pas les importantes dépenses de la couronne, consacrées à la construction d'églises, aux salaires des ecclésiastiques et des missionnaires, à des dotations de diocèses, paroisses et collèges...

Dans ce cas, le trésor royal supportait le déficit provoqué par l'insuffisance des dîmes. Un autre bienfait du patronage a été le développement des missions et l'encouragement de l'unité de l'Église sur les territoires d'outremer, en apaisant par ses interventions diverses tensions entre des évêques et des religieux, en évitant ou limi-

tant la venue de missionnaires étrangers, ce qui a certainement favorisé l'unité de la colonie elle-même et une plus grande harmonie entre les pasteurs de l'Église. La Table de conscience et d'ordres a aussi veillé à la sélection du personnel qui partait au Brésil, empêchant le départ d'éléments peu sûrs, même si elle ne put toujours éviter les abus.

On peut, en conclusion, honnêtement avancer que l'exercice du patronage par certains souverains pieux et éclairés a été bénéfique à l'Église du Brésil et qu'il a grandement favorisé son développement. Tout cela a changé à partir du moment où il est devenu un instrument au service d'intérêts moins nobles de la couronne, étrangers au but de sa création.

Les devoirs du patronage

On critique fréquemment, en raison des abus régaliens qui ont fini par causer des torts considérables à l'Église, l'énormité des pouvoirs et privilèges accordés au patronage. Mais, en réalité, celui-ci imposait aux monarques de très sérieux devoirs, comme le transport et la répartition des missionnaires ainsi que le soutien économique de toutes les oeuvres ecclésiastiques et de tous les missionnaires d'outre-mer. Dans tous les documents où de telles concessions sont faites aux monarques portugais et espagnols, on fait peser sur leur conscience l'obligation contractée par eux de chercher, par le soutien des missionnaires et des missions, à convertir les infidèles.

Nous ne devons donc pas être surpris si les pontifes romains ont accordé de si extraordinaires pouvoirs aux monarques du Portugal et de l'Espagne. C'était la Renaissance, et ils étaient pris par d'autres affaires. En outre, ils ne disposaient pas d'assez d'éléments pour pourvoir à une si grande entreprise. Plus encore, les territoires des missions s'étaient considérablement agrandis, au début du XVI^e siècle, à un moment où les papes étaient accaparés par les débuts et le développement de la Réforme catholique. Ils ont donc dû décharger leur conscience sur les

seules personnes qui disposaient des moyens nécessaires à une telle entreprise, et qui apparaissaient, à l'époque, comme les instruments de la Providence, à savoir les rois du Portugal et de l'Espagne.

Par ailleurs, ce patronage de l'Espagne et du Portugal, ainsi que les pouvoirs que ces pays en ont retirés, ne doivent pas être pris pour une sorte de transmission de la juridiction canonique sur les missions. Il s'agissait simplement d'une commission ou responsabilité, transmise par le pape à des rois catholiques. Cette commission dépassait, sans doute, de beaucoup les facultés d'un simple patronage, puisqu'elle impliquait des devoirs, ceux de chercher des missionnaires de valeur et de se préoccuper sérieusement de l'évangélisation de tant de territoires. C'est pour cette raison que certains historiens modernes appellent ce patronage « vicariat régalien », puisqu'il comporte une délégation pontificale aux rois. L'historien belge Van der Essen, en faisant le point sur la question, écrit : « *On peut affirmer que, d'une façon générale, les Espagnols et les Portugais ont accompli, en grande partie, le devoir qui leur a été imposé par le pontife romain. Dans les lois, décrets et ordres relatifs au Nouveau Monde ils mettent en premier lieu les intérêts de la conversion...* »

Ainsi, conclut le même auteur « *Il est juste de constater que les Espagnols et les Portugais, grâce à leurs lois de patronage, ont infatigablement encouragé la conversion et l'instruction des Indiens, établi une hiérarchie ecclésiastique, créé des paroisses et protégé les missionnaires.* »

Traduit du portugais par Ana de Carvalho.

João Evangelista Martins Terra, né en 1925 à Sao Paulo, Brésil. Entré dans la compagnie de Jésus en 1942. Doctorats en théologie (Université grégorienne, Rome, 1959). Écriture sainte (Institut biblique de Rome, 1965) ; et philosophie (Université grégorienne, Rome, 1972). Spécialisation en « orientalisme » (université de Münster, Allemagne, 1963) et « islamologie » (université de Beyrouth, Liban, 1964).

Damien VORREUX

Les franciscains et l'évangélisation du Nouveau Monde

DÈS les débuts de la *Conquista*, les franciscains sont à l'oeuvre : ce sont eux qui accueillent Colomb dans leur couvent de La Rabida ; ils l'accompagnent dans son entreprise ; et ce sont eux encore qui, à Valladolid, reçoivent son dernier soupir. Lors des premières découvertes on les rencontre à l'*Isla Espanola* (Haïti), sur les côtes de Darien (Panama) avec Pedrarias, au Mexique avec Cortés, au Pérou avec Benalcazar, au Rio de la Plata et en Californie... Les noms de Pierre de Gand, Jean de Zumarraga, Martin de Valence, Motolinia, Olmos et Sahagun méritent d'être retenus comme ceux de géants de l'oeuvre d'évangélisation.

La première messe sur le sol américain fut célébrée par le frère Juan Perez, gardien du couvent de La Rabida, ami et conseiller de Christophe Colomb. Les premiers évêques, après le Catalan Bernard Boyl (minime ou mineur) furent les frères Jean Padilla, évêque d'Haïti en 1504, Jean de Aquevedo à Santa Maria la Antigua (Colombie) en 1514, et Zumarraga à Mexico en 1530. Le premier sur la liste des martyrs est aussi un franciscain : Bernard Cousin, percé de flèches à la Guadeloupe.

Pour porter sur leur oeuvre un jugement équitable, il est indispensable de la replacer dans les circonstances et la mentalité de l'époque. On n'insistera jamais assez, par exemple, sur la dommageable confusion des pouvoirs, civil et religieux. Ce n'est pas Rome qui envoie et mandate

les missionnaires, qui nomme les évêques dans les terres nouvellement découvertes : c'est le roi d'Espagne. Rome ne finance pas non plus la mission. Ce sont Ferdinand et Isabelle qui donnent les ordres, légifèrent et subventionnent, conscients d'exercer un véritable mandat religieux en même temps que militaire et politique.

À cela s'ajoutent d'autres obstacles : la difficulté des langues, la fragilité physique des autochtones, leur incapacité à mener des travaux prolongés, leurs catégories intellectuelles déroutantes et leurs mœurs assez libres ; il y a aussi le fréquent mépris des conquérants espagnols pour les Indiens considérés parfois comme de race inférieure, ou la rapacité des marchands exploitant le « bétail humain » réduit en esclavage. Ainsi furent anéantis des royaumes prospères (pour le pays et pour l'époque) et de brillantes civilisations. Comment, dans ces conditions, prêcher l'amour de Dieu et la fraternité universelle ?

Les premiers qui débarquent en 1523 au Mexique sont trois franciscains flamands. Parmi eux, Pierre de Gand, qui mit au service de l'évangélisation ses dons artistiques et ses qualités d'éducateur : il traduisit en nahuatl et mit en musique des psaumes et prières, il fonda des ateliers où la jeunesse aztèque exerçait ses talents sur des thèmes chrétiens selon les techniques ancestrales. Une forme d'art originale, entre autres : des mosaïques de plumes d'aras et de colibris ; il reste encore dans le monde une trentaine de ces productions de la plumasserie aztèque, dont l'une, au musée d'Auch, porte le nom de Pierre de Gand. Son rayonnement était tel que le dominicain Montufar dira un jour : « L'archevêque de Mexico, ce n'est pas moi, mais frère Pierre de Gand ! »

En 1524 arrive un nouveau contingent de franciscains ; ils étaient douze, comme les apôtres. Un témoin oculaire, Bernard Diaz, a consigné le souvenir de leur arrivée à Mexico : « Lorsque Cortés sut qu'ils arrivaient, il descendit de cheval, s'avança à pied à leur rencontre, et fut le premier à s'agenouiller devant frère Martin de Valence et à tenter de lui baiser la main. Frère Martin s'y refusant, Cortés baisa sa robe et celle de tous les autres frères, ce que nous

fîmes nous aussi et tous les capitaines et soldats présents. Quand les caciques virent Cortés s'agenouiller, ils furent stupéfaits ; et lorsqu'ils virent les frères, pieds nus, maigres, le froc déchiré, et non pas à cheval mais à pied, et, s'agenouillant devant eux, Cortés qu'ils tenaient pour une idole ou quelque chose comme leurs dieux, ils suivirent son exemple, et toujours, depuis ce moment-là, ils reçurent les frères avec de pareilles marques de respect. »

L'Église hiérarchique est implantée en 1530 lorsque l'archevêque est nommé : c'est le franciscain Jean de Zumarraga, surnommé le Protecteur des Indiens. Il procède par vagues de conversions massives, accompagnées malheureusement de la destruction systématique de tout ce qui touche ou semble toucher à l'ancienne religion : temples, statues, manuscrits pictographiques, pour éliminer toute trace et toute tentation de paganisme. Il emploie des moyens puissants, fait venir d'Espagne des équipes nombreuses de missionnaires, et même des clarisses, s'assure les services de grammairiens, historiens et ethnologues comme les frères André de Olmos et Bernardin de Sahagun ; il fonde des centaines d'écoles de village : on compta jusqu'à soixante-dix mille enfants qui les fréquentaient habituellement. Il composa une sorte de catéchisme dans la langue des Indiens, traduisit le Nouveau Testament en aztèque, et fonda à Mexico la première imprimerie du continent. C'était au point que certains ont pu accuser les franciscains d'avoir pratiqué l'évangélisation uniquement à travers l'aztéquisition de la foi...

En 1536 il crée le célèbre collège Santa Cruz de Tlatelolco, où enseignent Arnaud de Bazas, théologien et linguiste, Jean Foucher, docteur de Paris, Mendieta et Sahagun. C'est là qu'étudia, entre autres, le prince Chimalpahin, qui se fit franciscain et rédigea l'histoire de son peuple. Les décrets canoniques ne permettaient pas d'accepter au sacerdoce les fils de la première génération de convertis, en raison d'une trop courte préparation ou tradition familiale chrétienne. Le collège de Tlatelolco ne forma pas beaucoup de prêtres ; transformé plus tard en université, il poursuivit cahin-caha sa carrière jusqu'à la révolution mexicaine de 1911. D'autres écoles furent fondées par les

franciscains : Tetzco en 1523 ; San José de Mexico, dirigée par Pierre de Gand lui-même pendant cinquante ans, et qui accueillit parfois jusqu'à cinq cents enfants à la fois ; en 1529 l'école San Juan de Latran, ouverte aux métis d'Espagnols et d'Indiennes. Par deux fois on demanda aux jésuites, en 1553 et en 1580, d'y assurer l'enseignement, mais par deux fois ils s'y refusèrent. Motolinia, dans son *Historia de los Indios de la Nueva Espaha*, évaluée à cinq millions, en 1541, le nombre des baptisés depuis la première évangélisation.

Les méthodes catéchétiques étaient très élaborées. Les missionnaires parcouraient le pays, provoquant de grands rassemblements ; ils exposaient la religion de manière très simple, utilisant des tableaux peints, des poésies et des chants en langue nahuatl ; ils insistaient sur Dieu, la Vierge et les saints (qui prennent la place des divinités locales), sur le péché, le ciel et l'enfer. L'on passait plus rapidement sur la Trinité, de peur d'assimilation avec le polythéisme des Indiens. Ceux-ci, en revanche, étaient attirés par une liturgie fastueuse, inspirée des anciennes cérémonies et danses religieuses ; plus tard furent organisés des pèlerinages à Notre-Dame de Guadalupe. « *Qu'importe, écrit Ricard, que, pour honorer la Vierge, l'Indien d'aujourd'hui fasse le geste que faisaient ses ancêtres pour honorer leur dieu Tonantzin, si lui a réellement l'intention d'honorer la Vierge et non Tonantzin !* » En l'absence de prêtres, des séances de prière et d'instruction des néophytes avaient lieu dans chaque village, animées par des *mandones* ou catéchistes indiens formés dans ce but, qui servaient de répétiteurs et qui exerçaient parfois un pouvoir judiciaire, surveillant et arbitrant la vie morale et religieuse des habitants.

En effet, le type de chrétienté envisagé semble bien avoir été constitué d'un réseau de petites chrétientés autonomes. Il est souvent question de « *réductions* » dans l'histoire de l'Amérique latine. Il faut bien noter qu'avant d'être un système politique ou économique, ce fut un procédé d'évangélisation. Les missionnaires ne cherchaient pas à hispaniser les Indiens, ni à les parquer en camps de concentration ! Ils regroupaient des familles souvent éparpil-

lées dans les forêts, leur offrant la sécurité contre leur ennemis, la stabilité au lieu du nomadisme, le travail et la nourriture assurés au lieu des aléas de la cueillette. Ils les protégeaient contre eux-mêmes et contre leurs souleries collectives ; ils les protégeaient même contre la politique esclavagiste de leurs conquérants, quittes à utiliser parfois, dans une apologétique simpliste, l'argument suivant : la victoire des Espagnols prouve la puissance du Dieu des chrétiens sur le monde, y compris sur les dieux et les démons indiens. Devançant les jésuites du Brésil et du Paraguay, les franciscains organisaient des villages d'où les Espagnols étaient exclus, et où les nouveaux convertis vivaient presque en vase clos. Ces villages étaient dirigés par les missionnaires avec l'aide de chefs indigènes et comprenaient tous les organes habituels d'une communauté chrétienne et civile : église, résidence des religieux, école, ateliers, hôpital ou infirmerie. Quoi qu'ait écrit Las Casas sur de prétendues déportations et abominations, certaines de ces *encomiendas* furent de vraies réussites humaines et religieuses.

Longtemps on se contenta de maisons en bois ou en torchis ; aucune construction en dur, sans doute par manque de moyens financiers plutôt que de main-d'œuvre qualifiée. Ce fait explique pourquoi l'on ne possède plus aucun vestige matériel, ni même de document figuré, des chrétientés de l'époque primitive.

Pour mieux connaître leurs ouailles, bon nombre de frères se firent linguistes et enquêteurs. Parmi ces savants explorateurs de la civilisation précortésienne, il faut détacher Bernardin de Sahagun que l'on peut considérer, écrit Ricard, comme « *un précurseur de l'ethnologie moderne. Sahagun, en effet, n'a pas été seulement un spécialiste éminent de la langue nahuatl: son Histoire générale des choses de la Nouvelle-France est une véritable encyclopédie de la civilisation aztèque. Il l'élabora avec une équipe de lettrés indigènes et, comme il a pu connaître par ses collaborateurs des traditions ignorées aujourd'hui, sa description du Mexique n'a rien perdu de son prix et représente une source fondamentale pour les américanistes de notre temps* ».

Dès 1532, en effet, Bernardin enseignait au collège franciscain de Tlatelolco ; ses jeunes étudiants lui furent précieux pour l'apprentissage de la langue et de la culture du pays. Il établissait des questionnaires et y faisait répondre en écriture picturale traditionnelle ; il faisait ensuite traduire en nahuatl, puis soumettait ces réponses à la critique des anciens. Aussi réussit-il à présenter une idée exacte de la manière de vivre des Aztèques, de leur religion, rites funéraires, calendrier, et même sacrifices humains et anthropophagiques. Il y ajouta une histoire de la conquête, une grammaire et un dictionnaire, et aussi une traduction du psautier destinée à être chantée et dansée. Ses cahiers furent plusieurs fois confisqués soit par son provincial soit par le gouvernement royal, après l'ordonnance de Philippe II décidant d'hispaniser les Indiens. Mais il récupère un de ses manuscrits, mis en réserve par un de ses supérieurs, et il reconstitue son ouvrage. Il meurt en 1590. Pas plus que ses frères franciscains, il ne verra se réaliser son idéal d'un peuple indien s'épanouissant dans sa propre culture.

Ce n'était pourtant pas faute d'avoir investi en hommes et en générosité : lorsque, en 1570, mourut le dernier de la fameuse équipe des douze arrivés en 1524, on dénombrait au Mexique plus de trois cents franciscains répartis en quatre-vingts couvents ! Sur le nombre, on compta malheureusement un noyau de « spirituels », des idéologues teintés de millénarisme, qui croyaient à l'avènement du règne de l'Esprit dans le Nouveau Monde grâce à leur propre charisme. Ils glissèrent peu à peu vers la tyrannie à l'égard des Indiens, à la désobéissance à l'égard des évêques, et même à la convoitise de l'or. Une fois de plus, la mystique avait tourné en politique : ils furent cause de scandales et de l'échec de plusieurs missions.

Les missionnaires n'étaient pas tous des Espagnols (Jean Dumont fournit une liste de franciscains lorrains, normands, picards, aquitains et bourguignons) mais tous pratiquaient les mêmes méthodes d'évangélisation : protection des Indiens, étude des langues et utilisation des arts indigènes pour le catéchisme et la liturgie.

Ce fut le cas du frère Marc, né à Nice en 1495, arrivé au Mexique en 1531, puis envoyé au Pérou. Horrifié par la cruauté des soldats espagnols, découragé par l'inutilité des remontrances qu'il adressa à Pizarro ou à Benalcazar, il expédia au roi un rapport ; il y décrit les notables torturés, les familles massacrées, les injustices et les vols. Ce rapport provoqua le rappel et le procès de Benalcazar. Marc fonda des écoles et des chorales pour les jeunes Indiens ; un groupe de ces chanteurs ambulants parcourait le pays et préparait les villages à l'arrivée des missionnaires par des stages de cantiques en leur langue. Il écrivit plusieurs ouvrages sur la succession des dynasties des Incas, sur leurs rites et cérémonies religieuses. Il traversa ensuite l'actuelle Californie et revint à Mexico où il mourut en 1542.

Au Pérou encore se déploie l'activité de saint François Solano, évangelisateur du Tucuman (actuellement au Nord de l'Argentine) en collaboration avec les dominicains. François y arrive en 1590 avec tout son zèle et son violon pour faire chanter et danser. Doué de grâces extraordinaires, deux fois il fit jaillir de l'eau dans le désert. Au miracle se joignait la prophétie, puisqu'à Truxillo où il reprocha aux Espagnols leurs vices, orgueil et cupidité, il leur annonça le châtement d'un tremblement de terre qui, de fait, arriva. À Lima enfin, une de ses prédications déclencha une véritable panique et des queues interminables devant les confessionnaux. Il parcourut, des années durant, tout le Chaco avec son autel portatif et son violon. Lorsqu'il mourut, épuisé, en 1610, on vit le vice-roi et l'archevêque de Lima porter eux-mêmes le cercueil de cet humble frère.

En baie de Guanabara, actuelle baie de Rio de Janeiro, le 10 novembre 1555, débarquait l'amiral de Villegagnon. Il était accompagné du minime Nicolas Barré, missionnaire et botaniste, et du franciscain André Thevet, qui célébra aussitôt une première messe en rite latin devant les Indiens qui allumaient des feux de joie. Thevet, historiographe et cosmographe du roi, publiera plus tard le récit de l'expédition dans ses *Singularités de la France antarctique*. La mission eut une existence éphémère : dès 1566 une flotte portugaise chassa tous les étrangers ; le Brésil était définitivement perdu pour la France.

En 1550, quarante ans après l'arrivée des franciscains, la Colombie comptait deux cent mille Indiens baptisés. Au Venezuela on estime à trente le nombre de nos missionnaires qui, au cours du même siècle, reçurent le martyre. Au Paraguay, le franciscain Luis Bolanos fonde les « réductions » pour stabiliser les Guaranis convertis. Au Pérou, à la fin du siècle, Quito (qui appartenait alors à cette vice-royauté) possédait un collège supérieur indien tenu par les franciscains, menant jusqu'à la philosophie, et en outre un collège technique où le franciscain flamand Josse Ricke enseignait peinture, maçonnerie, charpente, et même cordonnerie, coupe et couture.... Lima possédait un grand couvent de deux cents religieux, deux collèges, et une maison de récollection.

Les méthodes d'évangélisation difféèrent donc selon les pays et selon les ordres religieux : le style des missions franciscaines ne ressemblait pas à celui des dominicains. Partout cependant, malgré certains conflits, la collaboration fut efficace avec les autres ordres, ou avec les évêques comme au Michoacan avec Vasco de Quiroga. Partout, comme l'écrit le professeur Duviols, tous les efforts furent déployés « pour obtenir des indigènes une adhésion spirituelle libre, basée sur une ample tolérance des bases matérielles et rituelles de la religion autochtone ». Sauf l'idolâtrie, bien sûr, on chercha à maintenir, en les adaptant, les principales expressions de l'héritage culturel indigène. Les franciscains menèrent leur oeuvre missionnaire selon leur spiritualité propre et conformément à l'idéal proposé dans la règle : *Implanter l'Église en mettant l'univers en état de louange et de fraternité*.

En Amérique du Nord, il faudra attendre un siècle pour voir le Texas converti par le frère Antoine Margil et la Californie par le frère Junipère Serra. Mais il est piquant de constater que, dans ce pays de l'or, la capitale San Francisco, inaugurée le 17 septembre 1776, le jour de la fête des Stigmates, rappelle par son nom le souvenir de saint François, le petit pauvre ; que Los Angeles fut ainsi nommée en vertu d'une sorte de jumelage spirituel avec Notre-Dame des Anges ou de la Portioncule, autrefois réparée par

François ; et que Santa Fe s'appelait alors tout au long : Cité royale de la Sainte Foi du bienheureux François.

Bibliographie

BAUDOT (Georges) : *Utopie et histoire au Mexique : les premiers chroniqueurs de la civilisation mexicaine (1520-1569)*, Toulouse, Privat, 1977.

DU RAND-FOREST (Jacqueline de) : *L'Histoire de la vallée de Mexico selon Chimalpahin* (chroniqueur indigène), tome I, Paris, L'Harmattan 1987. (Bibliographie très riche.)

Diffusione del Francescanesimo nelle Americhe (collectif), Actes du 10^e congrès (octobre 1982) de la Società internazionale di studi francescani, Assise, 1984.

DUMONT (Jean) : *L'Heure de Dieu sur le Nouveau Monde*, Paris, Fleurus, 1981. (Parfois excessif, mais contrebalance utilement les erreurs de certains panégyristes ou idéologues comme Francis ORHANT, *Bartolomé de Las Casas*, Paris, éd. Ouvrières, 1991).

LESTRINGANT (Frank) : *André Thevet, cosmographe des derniers Valois*, Genève, Droz, 1991.

GRUZINSKI (Serge) : *Les Hommes-dieux du Mexique*, Paris, 1985.

– *La Colonisation de l'imaginaire*, Paris, 1988.

– *La Guerre des images*, Paris, 1990. (Érudits, mais outranciers.)

Damien Vorreux est né en 1922 à Roubaix. Franciscain, ordonné prêtre en 1947. Études au scolasticat de Champfleury et en Sorbonne. Ouvrages : «Sources chrétiennes», 2 vol. *Sermon de Julien de Vézelay* (1972). *Saint François d'Assise : Documents*, Éd. Franciscaines (1968). *Sainte Claire d'Assise : Documents*, Éd. Franciscaines (1983). *François d'Assise dans les lettres françaises*, DDB (1988). En préparation : *Histoire du couvent des Cordeliers de Pontoise*.

Collection COMMUNIO-FA YARD

déjà parus

1. Hans-Urs von BALTHASAR: CATHOLIQUE

2. Jean DANIÉLOU : CONTEMPORAIN, CROISSANCE DE L'ÉGLISE

3. Joseph RA TZINGER : LE DIEU DE JÉSUS-CHRIST

4. Dirigé par Claude BRUAIRE : LA CONFESSION DE LA FOI

5. Pierre VAN BREEMEN, s.j. : COMME LE PAIN ROMPU

6. Paule-Elisabeth LABA T, o.s.b. : PRÉSENCES DE DIEU

7. Karol WOJTYLA : LE SIGNE DE CONTRADICTION

8. André MANARANCHE, s.j. : LES RAISONS DE L'ESPÉRANCE

9. Joseph RA TZINGER : LA MORT ET L'AU-DELA

10. Claude BRUAIRE : POUR LA MÉTAPHYSIQUE

11. Faits et documents : LE DOSSIER KONG

12. Henri de LUBAC, s.j. : PETITE CATÉCHÈSE SUR NATURE ET GRACE

13. Hans-Urs von BALTHASAR : NOUVEAUX POINTS DE REPÈRE

14. Collaborateurs de COMMUNIO : L'EUCHARISTIE

15. Dirigé par Claude BRUAIRE : LA MORALE, SAGESSE ET SALUT

16. Marguerite LÉNA : L'ESPRIT DE L'ÉDUCATION

17. Claude DA GENS : LE MAÎTRE DE L'IMPOSSIBLE

18. Jean-Luc MARION : DIEU SANS L'ÊTRE

19. André MANARANCHE, s.j. : POUR NOUS LES HOMMES LA RÉDEMPTION

20. Rocco BUTTIGLIONE : LA PENSÉE DE KAROL WOJTYLA

21. Pierre VAN BREEMEN, s.j. : JE T'AI APPELÉ PAR TON NOM

22. Hans-Urs von BALTHASAR : L'HEURE DE L'ÉGLISE

23. André LÉONARD : LES RAISONS DE CROIRE

24. Jean-Louis BRUGUÈS, o.p. : LA FÉCONDATION ARTIFICIELLE AU CRIBLE DE L'ÉTHIQUE CHRÉTIENNE

Chez votre libraire

Ana Ofelia FERNANDEZ

Saint Toribio de Mogrovejo, patron de l'épiscopat d'Amérique latine

« *Omnium Americae latinae antistitum et synodalium exemplar et ornamentum splendidissimum... totius episcopatus americani luminare maius.* »

AU COURS du XVI^e siècle, l'organisation de l'activité politique et religieuse en Amérique latine se développe, donnant la priorité à l'évangélisation. Les missionnaires prêchent, prient, surveillent, dénoncent les erreurs. Infatigables, ils sont aussi les pionniers de l'inculturation. Si l'autorité de la vice-royauté du Pérou s'affermi sur les restes fragmentés de l'empire inca, il faut encore de longues années pour que ces pays trouvent la paix.

Le diocèse de Los Reyes (Lima) fut fondé en 1541. Il fut bientôt érigé en archevêché, capitale métropolitaine des nouvelles provinces ecclésiastiques. Les évêques lui étaient rattachés, de Leon au Nicaragua jusqu'à La Imperial au Chili : une partie de l'Amérique centrale et presque toute l'Amérique du Sud. Après la mort de Loaysa, le premier archevêque, Philippe II, exerçant son droit de patronage, présenta comme candidat un clerc tonsuré qui n'avait pas encore reçu les autres ordres : Toribio Alfonso de Mogrovejo.

Né en Espagne, à Majorque, en 1538, celui-ci étudia à Valladolid, Salamanque, Compostelle et vécut quelque temps dans l'ambiance universitaire de Coïmbra. Licencié en l'un et

l'autre droit, civil et canon, il n'avait sans doute qu'une faible inclination pour un ministère ecclésiastique. Et il fut nommé, de façon inattendue, inquisiteur à Grenade, poste alors très important et qu'il remplit à la satisfaction générale. C'est de cette époque que date son amitié avec Philippe II.

En 1578, on lui propose, à sa grande surprise, l'archevêché de Lima. Il l'accepte, et quand le pape Grégoire XIII lui adresse sa nomination, il se prépare à son nouveau ministère et reçoit à la file tous les ordres, du plus humble à l'épiscopat.

En 1580, il se rend au Pérou. Dans les salles de cours de Salamanque, il s'était familiarisé avec la manière de poser les problèmes de l'Amérique, avec les préoccupations de la question indienne, et avec les idées éclairantes de Francisco de Vitoria et de ses élèves. Mais la géographie et la culture des pays de la Nouvelle-Espagne lui restaient inconnues. Il avait étudié la jurisprudence, mais ni la théologie, ni l'apostolat.

Plus tard, il se révéla pourtant théologien complet et pasteur énergique. Toribio était une figure d'une haute tenue spirituelle et morale, d'une riche maturité humaine et de robuste constitution, ce qui lui permettait de vite choisir, avec perspicacité et responsabilité, ce qu'il devait privilégier dans son ministère.

Son prédécesseur avait établi les fondations. À Toribio, il revenait d'ériger son immense archidiocèse et de donner à l'Église du sous-continent méridional sa structure définitive, en union avec les évêques suffragants. Loaysa avait publié les décrets du concile de Trente, et Mogrovejo avait maintenant à les faire appliquer dans chaque partie de l'Amérique. Les premières décisions, déjà, révèlent en lui un grand organisateur et un réalisateur énergique.

Trois mois seulement après son arrivée en août 1581, il convoque un concile provincial pour l'année suivante. Un tel concile devra se tenir tous les cinq ans.

Dans un souci pastoral, il ne voulait pas mener ce concile de l'Église sud-américaine sans en connaître la situation, autant que le permettait un si bref délai. À cette fin,

il commença par visiter le Sud du Pérou. Il devait par la suite passer sa vie à parcourir vallées et montagnes du Nouveau Monde.

Il voyait bien la portée du concile. C'est pourquoi il rassembla d'autres informations et tint en février et mars 1582 un synode diocésain. Alors que se présentaient nombre d'engagements simultanés, il sut donner à chacun d'eux son entière attention. Son jugement assuré et sa responsabilité pastorale lui permirent d'obtenir l'équilibre indispensable à l'accomplissement de ses tâches. Énergique et précis, il repousse les empiétements de l'État et prend position pour la liberté de l'Église. Il voit bien les défauts du système du patronage, mais il le respecte et peut ainsi s'en servir, en toute liberté, et convaincu de la primauté de Rome. Des vallées de Trujillo, il n'hésite pas à se plaindre au roi de l'ingérence des fonctionnaires de l'État dans la juridiction du patronage envers les évêques.

Toribio unissait en sa personne le juriste et l'apôtre. En lien avec les autorités politiques, il s'en tenait au droit et à la loi mais, une fois le principe fixé, il restait prêt aux concessions, afin d'éviter d'inutiles conflits.

Cette fermeté dans la défense de l'indépendance de l'Église, ne l'empêchait pas d'entretenir une amitié confiante avec Philippe II. Sans cesse, il écrivit au roi pour le tenir au courant de la situation de l'Église au Pérou, et aussi pour l'informer de ses difficultés. « *Les affaires présentes étaient si importantes que la seule patience humaine n'aurait pas suffi. Aussi priai-je Dieu Notre-Seigneur bien souvent de me donner la patience qui m'aiderait à tenir bon* » (lettre du 25 avril 1583). Cette correspondance personnelle avec le roi fut entretenue sans interruption.

La particularité qui fait de saint Toribio un modèle d'évêque tridentin pour l'Amérique, c'est sa relation directe au pape. La pratique du patronage avait presque supprimé les échanges directs avec le pape. Il fallait toujours passer par le conseil des Indes. Rome savait que les demandes présentées par Toribio n'auraient pas de conséquences fâcheuses. Quand il le jugeait nécessaire, l'archevêque s'adressait directement à Rome, sans passer par

l'Espagne, ce qui était alors tout à fait extraordinaire : ainsi, lorsqu'il reçut l'autorisation de retarder le quatrième concile. Il s'adressait aussi au pape quand il jugeait bon le l'entretenir des problèmes de sa si lointaine Église. « *Très Saint Père, voici que lorsque nous étions dans l'espérance de récolter les très riches fruits de si nombreux travaux, nous avons finalement perdu presque tout espoir* » (lettre du 1^{er} janvier 1586). Il envoya directement au pape l'ensemble des décisions du troisième concile provincial, afin qu'il pût en prendre connaissance directement, et non pas après la transmission officielle à la couronne.

Pour Toribio, ce que nous appelons maintenant l'« option préférentielle » était sans aucun doute constitué par les Indiens. Leurs communautés vivaient dans des vallées et des régions montagneuses, beaucoup n'avaient pas de prêtre, sans même parler d'un évêque pour les confirmer. Les vingt-cinq années de son activité épiscopale furent, pour ainsi dire, une tournée pastorale permanente. Il vécut avec les Incas dans leur *ayllus*, leur parla en quechua, et s'exposa à des difficultés et à des dangers incroyables pour aller les voir dans les endroits les plus reculés. « *Depuis que ces brebis me sont confiées, j'ai fait ceci : oubliant mon propre bien-être je n'ai pensé qu'à cela...* » « *Je m'emploie du matin au soir à la confirmation des indigènes. Ils en ont tant besoin.* » « *Des chaînes, des fers aux pieds ne m'empêcheraient pas de continuer un voyage aussi saint. Je brise tous les obstacles possibles et ne considère rien d'autre.* »

Une de ces tournées pastorales dura plus de cinq ans. Pendant ce long voyage, Toribio chercha l'occasion de tenir des synodes diocésains en plusieurs lieux (il en tint treize en tout). Dans tous ces synodes, il eut le souci d'orienter le plus possible la législation pour le bien des Indiens, mais il pensait aussi à son clergé. Des prêtres, il exigeait, et parfois durement, une vie fidèle à leurs devoirs, tout en les traitant comme un vrai père. Pour former les pasteurs d'âmes nécessaires, il fonda le premier séminaire tridentin d'Amérique et il en garda la direction et l'organisation hors de l'autorité de l'État.

Son oeuvre la plus importante pour l'Église d'Amérique fut le troisième concile de Lima (1582-1583). Il eut lieu au

moment où l'Église se disposait à promouvoir la réforme tridentine qui commençait favorablement en Amérique. Les circonstances s'y prêtaient. De nombreux évêchés donnaient sa charpente à l'Église de Nouvelle-Espagne. L'organisation des paroisses et l'instruction des Indiens se renforçaient. Les ordres religieux pouvaient apporter leur grande expérience de l'évangélisation. Parmi les théologiens, les canonistes, les missionnaires et ceux qui connaissaient les langues locales, il y avait des Espagnols, mais aussi des Créoles et des métis. Le concile disposait d'une solide équipe de conseillers qui contribua à établir une législation réaliste, adapté aux particularités complexes de l'Amérique hispano-indienne.

On peut considérer comme un fruit du concile l'admirable travail catéchétique de la *Doctrina christiana* ainsi que ses deux catéchismes, le *Confesionario para curas de Indias* (pastorale de la confession) et le *Sermonario* (guide de prédication), qui furent tous deux traduits en langues quechua et aymara. Ces livres, qui touchèrent profondément l'esprit des indigènes, témoignent d'un souci attentif de l'inculturation qui allait son chemin malgré les difficultés. On a pu dire à bon droit que «les évêchés de l'Amérique du Sud et de l'Amérique centrale, pendant plus de deux siècles (1653-1900), ont vécu de l'organisation interne, canonique et pastorale, que leur avait donné saint Toribio avec le concile de Lima. »

Après qu'il eut tant persévéré dans son activité et son souci de pasteur, si bien que «Notre-Seigneur semble l'avoir protégé, puisque les forces humaines n'auraient pas suffi pour tant d'oeuvres » (lettre du chapitre du 28 avril 1584), la mort le frappa pendant un de ses voyages, à Sana, une localité indigène. Pauvre parmi les pauvres, le grand évêque et missionnaire finit son pèlerinage terrestre le jeudi saint 1606. Il fut canonisé en 1726. Le pape Jean-Paul II l'a nommé patron de l'épiscopat d'Amérique latine. Sa fête est le 23 mars.

Traduit par François Mathieu.

Ana Ofelia Fernandez, née en 1937, est professeur d'histoire à Buenos Aires (Argentine). Elle a été membre de la commission du Catéchisme de la conférence épiscopale d'Argentine, et travaille actuellement à Rome sur les débuts de la catéchèse en Amérique latine.

Marie-Cécile BÉNASSY-BERLING

Sur la spiritualité en Amérique ibérique à l'époque coloniale

SPIRITUALITÉ en Amérique ibérique : voilà un titre bien imprudent ! D'abord il s'agit d'une matière malaisée à connaître et à évaluer, difficile à évoquer en quelques pages, et que l'on craint de profaner en la commentant dans un style universitaire. Ensuite certains se demanderont si elle peut constituer un objet spécifique. La religion des Blancs — les Créoles — tend à être considérée comme le reflet amoindri de celle de la mère patrie espagnole ou portugaise, tandis que celle des composantes essentielles des classes populaires — les Indiens, les esclaves noirs — est vue comme un phénomène irréductible et d'une authenticité chrétienne plus que douteuse. En outre, d'un royaume d'outre-mer à l'autre, les différences peuvent être considérables, et elles ne correspondent pas uniquement à la répartition des groupes raciaux. Annonçons d'entrée de jeu que nous allons borner nos ambitions, et nous contenter de partir à la recherche de quelques réalités qui nous semblent indiscutables, mais qu'il nous sera peut-être difficile d'ordonner de façon cartésienne.

Les lecteurs de *Communio* sont sans doute déjà familiarisés avec le problème majeur que posent à la conscience chrétienne les conquêtes spirituelles ibériques : la violence et la méconnaissance de l'autre qui les ont accompagnées, l'action menée à l'inverse de l'esprit de l'évangile. L'axe de la pensée de Bartolomé de Las Casas est la constatation de ce scandale : les loups ce sont les chrétiens, les agneaux ce sont les païens... c'est le monde à l'envers. On connaît le rôle

essentiel des microbes dans la dépopulation ; on sait que les autres nations européennes n'ont pas de leçons à donner à une Espagne qui ne les a pas attendues pour se remettre en question. Il n'empêche. Des Indiens se sont suicidés pour ne pas devenir chrétiens ; d'autres ont refusé de se faire baptiser avant d'être pendus, de crainte de se retrouver dans l'autre monde au paradis en compagnie de leurs bourreaux ! Nous avons là une réalité incontournable¹.

Néanmoins au milieu des populations indiennes quichés du Guatemala, opprimées et méprisées depuis la Conquête, on trouve aujourd'hui des catéchistes désireux de collaborer à la traduction de l'Évangile dans leur langue². Après des siècles de tragédie, l'Évangile, la figure du Crucifié, leur disent encore quelque chose. Un peu plus au sud, chez un peuple beaucoup plus métissé, l'archevêque de Managua vient de jouer un rôle important dans la pacification de son pays ; les pieux Nicaraguayens écoutent volontiers la voix de leur pasteur. Le moindre touriste peut voir les foules de Notre-Dame de Guadalupe à Mexico. Et l'on sait quel a été le rôle de l'Église au Chili après la fin de l'Unité populaire... Ces sortes de faits, nous n'avons pas ici à les expliquer, nous pouvons les constater.

Ce qui frappe là-bas un observateur européen, français en particulier, c'est, dans tous ces pays, l'importance du culte marial, c'est en outre la primauté du sentiment, c'est enfin la mise en évidence très forte de certaines vérités évangéliques fondamentales. La plupart des Indiens qu'ont rencontrés les Européens aux XV^e et XVI^e siècles ignoraient l'accumulation des biens. Ils étaient étrangers à la mentalité capitaliste, même à un stade élémentaire. La quête des métaux précieux par les Espagnols leur apparut tout d'abord comme un enfantillage bizarre et risible. En sens inverse, les franciscains ont perçu les Indiens — en particulier

1. Il faut citer le *Chilam Balam*, texte maya de l'époque coloniale : « Avant l'arrivée des hommes religieux, il n'y avait pas d'exploitation, pas de cupidité... » « Les étrangers sont venus châtrer le soleil. »

2. Témoignage du père Bernard Gosse qui a déjà publié saint Luc et saint Marc.

ceux du Mexique — comme des hommes qui partageaient leur idéal sans le savoir... Voilà une réalité vraiment fondatrice, présente dans les consciences, et pas seulement dans les consciences indiennes. Parfois le discours suit comme il le peut, mais il ne faut pas trop se dépêcher, lorsqu'on est Européen, d'en critiquer la cohérence théologique.

Nous prétendons affirmer ici que, malgré tout, il existe une coloration brésilienne et surtout hispano-américaine de la spiritualité. Malgré tout, cela veut dire malgré l'oppression venue d'en haut (et du milieu), malgré les contre-témoignages du clergé, malgré une certaine mollesse « créole », malgré l'ignorance d'un grand nombre, malgré des superstitions grossières, malgré un goût prononcé pour le sensationnel religieux : apparitions, macérations, etc.

La présence dominante des spiritualités ibériques est indéniable et se traduit entre autres par une différence du niveau de piété entre les domaines espagnol et portugais. Le Brésil, surtout dans les débuts, est plutôt un lieu de trafic côtier et de chasse aux esclaves, sans administration directe de la couronne qui sous-traite la colonisation à des « donataires ». Les jésuites qui débarquent à partir de 1549 sont, dans certaines zones, jusqu'à leur expulsion en 1759, à la fois les défenseurs et les évangélisateurs des Indiens. En 1595, José de Anchieta, aujourd'hui canonisé, publie à Coïmbre un *Arte de Grammatica da Lingoa mais usada na costa do Brasil*. Le XVII^e siècle voit, avec le grand prédicateur jésuite Antonio Vieira, en réaction contre l'incursion des protestants hollandais, une fièvre millénariste comparable jusqu'à un certain point à celle des puritains de Nouvelle-Angleterre à la même époque. Son *Histoire du futur* voit dans un paysage du Maranhao la clé d'un passage d'Isaïe. On rêve d'une nouvelle chrétienté moins souillée que celle de l'Europe, conviction qui avait animé au Mexique un siècle plus tôt de nombreux franciscains disciples de Joachim de Flore.

C'est que l'Espagne impériale a réalisé un investissement spirituel — et linguistique — gigantesque, en particulier

dans le premier ¹ royaume conquis, le Mexique, baptisé Nouvelle-Espagne, auquel elle envoya les meilleurs de ses religieux, lesquels manifestèrent un zèle dévorant ². On dit que le premier ouvrage imprimé à Mexico et en castillan fut *l'Échelle mystique* de saint Jean Climacque. Au XVI^e siècle y furent publiés une centaine d'ouvrages en langues indiennes, ou sur les langues indiennes ; parmi eux des grammaires destinées aux religieux évangélistes, mais aussi des extraits de l'Écriture sainte et des ouvrages de dévotion pour les fidèles ³. Hors du Mexique, au Paraguay on a l'exemple du franciscain Luis de Bolanos qui, avant même l'arrivée des célèbres jésuites, compose une grammaire guarani.

Le catéchisme du jésuite Ripalda est diffusé en plusieurs langues. L'effort de construction d'églises et d'ornementation du culte est considérable. Vingt-cinq ans après la Conquête, à l'annonce de la mort de Charles Quint, on peut jouer à Mexico devant quatre cents prêtres et deux cents caciques indiens un motet de Cristobal de Morales ! A la fin de l'époque coloniale, le Venezuela comme le Brésil donnent le jour à d'excellents musiciens mulâtres dont le talent s'exerce à l'église, et pas du tout dans le style africain ⁴. Les jésuites dominent avec fruit l'enseignement des élites depuis 1571 jusqu'à l'expulsion en 1776, et ils introduisent quelque chose de la nouvelle pensée européenne. Les noviciats des autres ordres imposent le moule de la mère patrie avec, comme ailleurs, une sérieuse décadence au XVIII^e siècle. Jusqu'à la fin de l'époque coloniale, l'importation de religieux péninsulaires est si développée qu'il faut instituer une alternance avec les priorats afin de dimi-

1. Rappelons que les Indiens des Antilles ont été rapidement exterminés par les microbes venus d'Europe et par le travail forcé. Ils n'ont pas eu le temps d'être christianisés.

2. Cf. par exemple Christian DUVERGER, *La Conversion des Indiens de Nouvelle-Espagne*, Paris, Seuil, 1987, et les travaux de Georges BAUDOT, Jacqueline de DURAND-FOREST, Serge GRUZINSKI, etc.

3. Cf. Ascension de LEON PORTILLA, *Tepurtlahcuilolli, impresos en nahuatl*, Mexico, Unam, 1988.

4. Cf. Robert STEVENSON, «Musique in Colonial Spanish America» in Leslie BETHELL (éd.), *The Cambridge History of Latin America*, t. 4.

nuer la tension entre Créoles et Espagnols du Vieux Monde.

Contrairement à ce qui se passe au Brésil — ou à Saint-Domingue — plusieurs universités sont fondées dès le milieu du XVI^e siècle. Comme il était prévisible, elles restent prisonnières de la scolastique et du latin... Elles comportent des chaires de langues indiennes, mais pas de grec ni d'hébreu. On trouve des imprimeries dans quelques capitales. Les livres de religion représentent environ la moitié du fonds des librairies. Certains ouvrages de spiritualité sont produits sur place. Citons par exemple, au XVII^e siècle, un certain nombre d'oeuvres du grand poète sor Juana Inés de la Cruz, y compris deux opuscules sans prétention littéraire ¹, ou la *Practica de la Theologia mystica* (1682) de l'Irlandais Michaël Wadding, appelé *Godinez* par les Espagnols. Et les couvents de nonnes se multiplient : une vingtaine à Mexico à la veille de l'Indépendance.

Ces derniers sont bien significatifs du niveau religieux des élites locales. Leur prestige social nuit à la qualité de leur recrutement et à l'austérité de leur style de vie. Les mœurs créoles s'y infiltrent ; qu'une seule religieuse ait plusieurs domestiques fait sourire les arrivants espagnols. À Mexico ou à Puebla, on garde une certaine tenue morale, et, d'ailleurs, un petit nombre de monastères sont vraiment observants. À Lima, lieu de tous les excès depuis les

1. *Ejercicios de la Encarnacion ; Ofrecimientos para el Rosario*. Ces brochures furent publiées sans nom d'auteur. La première est un guide de neuvaine pour fidèles de diverses conditions ; la deuxième est une méditation sur les mystères du Rosaire. Paradoxalement, son *Auto sacramental* «Le Divin Narcisse», dont certains vers sont des pièces d'anthologie, n'a pas été représenté en Amérique. Sor Juana ne peut pas être considérée comme un poète mystique, mais assurément comme une bonne théologienne (« ne regarde pas, mange », dit-elle à un saint à qui Jésus apparaissait dans l'hostie quand il célébrait la messe !) et une excellente catéchiste (voir plus loin). Cet aspect demeure étranger à son compatriote Octavio PAZ dont le brillant ouvrage *S.J.I. de la Cruz ou les pièges de la foi* (trad. française, Paris, Gallimard, 1988) est explicitement subjectif et parfois tendancieux et erroné. Nous renvoyons à notre propre thèse, *Humanisme et religion chez sor Juana Inés de la Cruz. La femme et la culture au xvii^e siècle*, Paris, éd. Hispaniques/publ. de la Sorbonne, 1982.

débuts de la Conquête, le tableau est peu édifiant. Côté masculin, il n'est pas plus brillant. Si l'on met à part les jésuites, on constate une tendance au concubinage chez les séculiers et même les réguliers. Une des tâches principales de l'Inquisition est de poursuivre les « sollicitateurs », aussi bien que les laïcs bigames.

Mais, à côté de cela, la ville minière de Potosi, lieu de toutes les folies, a son saint ermite. Un Guatémaltèque, Jean de Betancourt ¹, fonde une congrégation hospitalière. Certaines confréries mexicaines entretiennent une piété exigeante. Surtout, dès le XVII^e siècle, il existe un style américain de sainteté. L'amour des animaux, le goût de la nature se retrouvent chez des figures aussi différentes que la Créole tertiaire dominicaine Rose de Lima, le mulâtre péruvien Martin de Porres et, au Brésil, saint Joseph de Anchieta, déjà nommé, qui, né aux Canaries, s'est largement américanisé et compose des poèmes en latin comme en portugais, en castillan ou en guarani...

Les deux saints liméniens et dominicains méritent un paragraphe car, dans ce lieu un peu équivoque, ils ont coexisté avec deux autres saints canonisés, nés eux-là en Espagne, le courageux archevêque saint Toribio de Mogrovejo et le frère lai dominicain saint Jean Macias. Aucun père dominicain n'était canonisable, mais il suffit de descendre un peu l'échelle hiérarchique pour trouver des serviteurs de Dieu. Né hors mariage dans un quartier pauvre, l'oblat Martin de Porres a soigné avec dévouement et compétence les Blancs, les Noirs, les Indiens et les chiens pendant toute une vie. La légende veut qu'il ait réconcilié les chiens, les chats et les souris. Son cercueil a été porté par des dignitaires, et, au moins depuis sa mort, il est vénéré dans le Nouveau Monde comme un ami secourable faiseur de miracles.

Ajoutons qu'il existe une coloration chrétienne du politique qui se manifeste avec éclat au moment de la crise d'Indépendance. Si l'on tient compte de la soumission étroite à la couronne qu'impliquait l'octroi par le pape du patronage dès

1. Patronyme normand passé en Amérique *via* les Canaries.

le début de l'époque coloniale, il est surprenant de voir qu'une partie importante du clergé, y compris quelques évêques, a pris fait et cause pour l'indépendance. En principe, la rébellion plaçait les membres du clergé dans une situation canonique intenable. Miguel Hidalgo, au Mexique, fut l'objet d'une excommunication. Or les principaux chefs de la guerre d'Indépendance du Mexique ont été de pieux curés et plus de la moitié des signataires de l'acte d'Indépendance de l'Argentine (1816) étaient des ecclésiastiques ; ailleurs ils peuvent être moins nombreux, mais il y en a toujours, ce qui s'explique en partie par le fait que les clercs étaient majoritaires dans la classe intellectuelle.

Le plus remarquable, et ce qui ressortit au thème de cet article, c'est que certains n'ont pas supporté de mener une action politique en contradiction avec leurs convictions religieuses et qu'ils ont voulu justifier les événements en termes chrétiens. Un laïc du Venezuela, Juan German Roscio, relisant la Bible, a constaté que le peuple hébreu n'avait pas toujours eu de roi et que l'institution royale était même assez malmenée dans certains chapitres du Livre saint. Il a refait à l'envers la *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte* de Bossuet sous le titre de *Triomphe de la liberté sur le despotisme* ¹. A ses yeux, c'est la couronne qui est coupable d'un crime de lèse-liberté, et il se présente lui-même comme un nouveau converti repentant de sa conduite passée ! Au Chili, le principal propagandiste des idées nouvelles est le religieux Camilo Henriquez, éditeur du périodique *La Aurora de Chile*. En outre, un publiciste qui s'appelle lui-même José Amor de la Patria a composé en 1811 un *Catéchisme politique chrétien* qui parle le même langage que Roscio. La contre-offensive des Espagnols et leur propre confinement à l'île Juan Fernández en 1814-1817 est aussi, pour plusieurs des acteurs de l'indépendance l'occasion de raviver leur foi

1. Publié en 1817 aux États-Unis, à Philadelphie, où ce patriote s'était réfugié. Roscio présida ensuite, en 1819, au Venezuela, le congrès indépendantiste d'Angostura, mais il mourut en 1821. Écrit dans un style assez terne, le livre eut relativement peu de lecteurs.

religieuse et de réexaminer, à la lumière de la Bible, leur option politique¹.

L'option préférentielle pour les pauvres, chère à la théologie de la libération, existe donc bel et bien, non seulement chez les missionnaires du premier siècle, mais chez certains patriotes de l'indépendance. La spiritualité du peuple chrétien durant ces siècles de domination est, bien entendu, ce qui nous importe le plus. L'institution la plus représentative de la piété populaire, ce sont les confréries. Celles-ci semblent avoir été répandues dans tous les milieux et dans toutes les régions, à la campagne comme à la ville, y compris dans certaines populations d'esclaves noirs et dans les villages indiens. Celles des Noirs de Lima ont providentiellement été décrites par le meilleur journal de l'époque, le *Mercurio peruano*. Elles avaient pignon sur rue, conservaient un certain nombre de coutumes africaines et, par leur cérémonial, permettaient à des hommes transplantés et humiliés de conserver l'estime d'eux-mêmes. En fait, elles semblent bien refléter une progressive intégration culturelle à la société d'accueil. Au Pérou, aujourd'hui, les dieux africains sont morts².

Situation analogue chez les Indiens. Les confréries étaient le lieu privilégié de la reconstitution d'une identité locale après le cataclysme de la Conquête. Autour du saint patron, avec certains moyens économiques, se constituait une structure de fêtes et d'entraide sous la direction des majordomes, le rôle du clergé étant tout à fait marginal. Les Indiens se sentaient chez eux³.

1. Par exemple le penseur politique Manuel de Salas et le futur évêque José Ignacio Cienfuegos ; voir « Iglesia y política en el nacimiento de la República », in *Raíces de la teología latinoamericana*, Pablo Richard éd., San José de Costa Rica, DEI, 1985, pp. 126-127.

2. Les articles sont datés des 16 et 19 juin 1791. L'auteur trouve ridicule que des esclaves se « prennent au sérieux », et soupçonne des restes d'idolâtrie, mais il est assez ouvert pour se poser des questions. Cf. notre article « Sur les confréries de Noirs à Lima au XVIII^e siècle » in *Mélanges américanistes en hommage à Paul Verdevoye*, Paris, éd. Hispaniques, 1985, pp. 35-43.

3. Les gouvernants du siècle des Lumières trouvèrent que ces pauvres gens gaspillaient beaucoup en pétards ou en beuveries. Leurs mesures coercitives furent socialement inutiles et politiquement déplorables.

Que les images de la Vierge et des saints aient ôté la première place à Dieu lui-même, c'est l'évidence dans un très grand nombre de cas¹. Tout a déjà été dit — ou semble avoir été dit — sur le syncrétisme. En nous appuyant essentiellement sur l'exemple mexicain, nous noterons ici que la recomposition d'une identité locale de la part des Indiens s'est faite à partir d'une genèse réalisée avec des éléments apportés par le conquérant. L'inefficacité militaire des dieux païens, l'extrême complication des anciens rites et calendriers joints à l'énorme chute démographique avaient causé la naufrage d'une part essentielle de la culture antérieure. La nouvelle religion comblait un vide. Il est saisissant de voir que des mouvements de révolte se déclenchent à partir d'un fait initial religieux et chrétien² : apparition de la Vierge, message prophétique, etc.

Vers 1761, le mouvement millénariste et subversif du guérisseur Antonio Perez représente une sorte de confiscation du contenu du catholicisme retourné contre les Espagnols. Antonio se déclare prêtre, puis archevêque, puis Dieu lui-même ; ses partisans étaient des anges et des saints, et ils présentaient les Espagnols, clergé compris, comme des suppôts de Satan³.

D'autres institutions eurent beaucoup de succès dans le petit peuple des villes, les processions ou les grandes cérémonies à la cathédrale. L'une d'elles mérite une mention à part car elle existait déjà en Espagne, mais elle rencontra dans le Nouveau Monde un succès singulier qui lui permit d'unir dans une commune dévotion les diverses composantes raciales : il s'agit des matines que l'on chantait le soir, la veille des grandes fêtes, agrémentées après chaque

1. Il faut mettre à part les familles de caciques, beaucoup plus acculturées ; leurs membres furent utilisés comme catéchistes, chantres, sacristains, etc. Ils furent les meilleurs auxiliaires des religieux.

2. Cf. Serge GRUZINSKI, *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol XVI^e-XVII^e siècle*, Paris, Gallimard, 1988 ; et Enrique FLORESCANO, *Memoria mexicana*, México, Joaquín Mortiz, 1987.

3. Cf. Serge GRUZINSKI, *op. cit.*, pp. 334 sqq.

nocturne de *villancicos* (villanelles), chants en espagnol qui avaient été composés pour la circonstance. Comme tout le monde était fatigué, et, les jours de jeûne, affamé, les derniers *villancicos* pouvaient être profanes, et même comiques, faire chanter des Noirs ou des Indiens tout comme des Basques ou des Portugais, et évoquer aussi l'actualité ou les particularités locales. Ils avaient parfois tant de succès qu'ils étaient édités. Sor Juana Inés de la Cruz, la « dixième Muse » de Mexico, ne dédaigna pas d'utiliser ce moyen pour faire le catéchisme, et aussi pour donner libre cours à son humeur plaisante et à son intérêt pour les races dominées. Quelques cocoricos bien sonores pour célébrer saint Pierre, pourquoi pas ? qu'un esclave se plaigne de sa condition, c'est très bien.

L'institution-clé demeure le pèlerinage, et parmi les pèlerinages, celui de Notre-Dame de Guadalupe par sa dimension culturelle interracial exceptionnelle. L'apparition est située en 1531, dix ans seulement après la Conquête, sur la colline du Tepeyac, près de Mexico où la déesse Tonantzin avait été honorée ; le bénéficiaire en est un Indien catéchumène, Juan Diego ; or, environ un siècle plus tard, cette dévotion des Indiens devient aussi celle des Créoles. C'est un théologien né à Mexico, Miguel Sanchez qui, en 1648, revendique dans un livre l'assimilation de la Vierge du Tepeyac à la femme du chapitre XII de l'Apocalypse. L'aigle du livre sacré est assimilé également à l'aigle aztèque. Il s'agit d'une vraie mariophonie, d'une translation symbolique de l'ancien monde au nouveau.

Cette vocation de nouveau peuple élu devient pour tous un sujet d'orgueil. On répète ce propos d'un pape : « *Non fecit talis omni nationi.* » La bannière de la Guadalupe devient ensuite le drapeau de l'indépendance. Or le maître des études de nahuatl, Miguel Leon Portilla, a montré que le premier récit écrit de l'apparition, qui est rédigé en nahuatl et dû à l'Indien Valeriano, appartenait légitimement à la tradition littéraire orale de cette langue, par le rôle des fleurs et du chant. Les Créoles avaient leur propre protectrice, la Vierge des Remèdes, vénérée depuis la Conquête. Rien ni personne ne les obligea à vénérer une *Indita*, une Vierge indienne. L'acculturation se fit d'elle-même,

sans entamer d'ailleurs le fossé économique et social. La plupart des historiens sont aujourd'hui d'accord pour voir dans cette dévotion la clé de la nationalité mexicaine¹.

Pensez à votre réabonnement ! Merci.

Marie-Cécile Bénassy est agrégée d'espagnol. Docteur d'État en 1979 : *Humanisme et religion chez sor Juana Inés de la Cruz. La femme et la culture au XVII^e siècle*. Professeur depuis 1981 à Paris III. Responsable du Centre de recherche interuniversitaire sur l'Amérique espagnole coloniale. Nombreux articles et communications, en particulier sur les femmes, les Noirs, le monde ecclésiastique.

1. L'apparition du Tepeyac n'a jamais été reconnue officiellement par Rome, mais le lieu est considéré comme miraculeux depuis les premiers temps de la Conquête. Les circonstances qui, vers 1600, ont donné l'autonomie à Notre-Dame de Guadalupe du Mexique par rapport à celle d'Estrémadure en Espagne sont mal connues. Beaucoup de travaux traitent de la Vierge de Guadalupe : J. LAFAYE, *Quetzalcoatl y Guadalupe*, Paris, Gallimard, 1974 ; D.A. BRADING, *The First America*, Cambridge University Press, 1991 (livre qui prolonge des travaux antérieurs), etc. Si nous avons privilégié ici la Nouvelle-Espagne, ce n'est pas seulement parce qu'elle est spécialement bien étudiée, c'est aussi parce que la place de la religion y était fondamentale. On trouve un article « Mexique » dans le *Dictionnaire de spiritualité* ; pas d'article « Pérou » ! Mais il vaut la peine de mentionner parmi les Vierges nationales (Vierge del Cobre à Cuba, Vierge de Luján en Argentine, etc.) celle de Copacabana, en Bolivie près de la frontière péruvienne, qui, sans avoir l'aura « continentale » de la Guadalupe, n'est pas sans analogie avec elle.

Pierre MARTIN-VALAT

Le Maître est là : **relire Malègue**

QUI connaît aujourd'hui Joseph Malègue ? Sauf erreur, les derniers articles consacrés à ce grand écrivain qui — selon la formule d'un commentateur — eut le « génie de l'insuccès » ont été publiés dans le bulletin de juin 1980 diffusé par l'abbaye de Fleury à Saint-Benoît-sur-Loire. Deux lecteurs autorisés et fervents de Malègue, Benoît Neiss et Maurice Tochon, insistent, le premier sur la richesse proprement littéraire de l'oeuvre, où l'on voit se rejoindre, sans que rien ne soit ôté à la puissante originalité de l'auteur, Mauriac et Proust, Bernanos et Dostoïevski, le second sur le message théologique de *Augustin ou Le Maître est là*, message que résume assez bien le titre de l'article : « La Patience de Dieu dans *Augustin*. » Plus modestement, nous avons, en juin 1982, tenté d'éveiller l'attention des lecteurs de la *France catholique* au nom et à l'oeuvre de Joseph Malègue¹. A travers ces quelques lignes, on s'efforçait de montrer que Malègue avait créé un style, non point au sens ordinaire, mais à celui où l'entend Hans-Urs von Balthasar lorsqu'il évoque une forme terrestre, où l'inaltérable beauté use de constructions mentales, visuelles ou sonores pour réfléchir les architectures invisibles ; c'est-à-dire, au bout du compte, quand on adhère à la formule de Flaubert qui affirme « *le style est une manière absolue de voir les choses* », où à celle de Proust, selon lequel « *le style est une qualité de la vision, la révélation d'un univers particulier que chacun de nous voit et que ne voient pas les autres* ».

1. « Joseph Malègue, un grand oublié », F.C. n° 1354 du 25 juin 1982.

Mais, justement, cette parfaite adéquation du style à la pensée, de l'image et des combinaisons sonores à l'intention, par quoi se distingue le grand écrivain, signale, au-delà de la perfection esthétique, une parfaite honnêteté intellectuelle. C'est bien le mot honnêteté, dans sa plus haute signification, qui définit le mieux Joseph Malègue. Voyons, dans le double champ de la pensée chrétienne et de la réflexion exégétique, comment s'est exprimée cette honnêteté.

Le contexte historique dans lequel a été écrit *Augustin ou Le Maître est là* peut nous induire à proclamer l'inactualité du débat. Pourtant nous sommes affrontés aujourd'hui à une problématique semblable, même si les modes et les termes en ont quelque peu changé. Malègue s'en est d'ailleurs clairement expliqué dans les notes et extraits de correspondance rassemblés sous forme d'appendice posthume à *Augustin...* : « *Ce que j'ai tâché d'écrire et d'étudier*, dit-il, *c'est la manière dont la crise de la foi a les plus grandes chances de se présenter aux intelligences contemporaines, nourries de positivisme et d'historicisme, qui sont au demeurant, en leur domaine légitime, les saines conditions du travail de l'esprit*¹ ».

Le positivisme, l'historicisme n'ont plus cours sous leurs formes anciennes, mais la critique historique, dans la mesure où elle emprunte ses schémas à l'analyse structurale, tend à glisser vers les mêmes erreurs. Or l'Augustin de Malègue ne perd la foi que parce qu'il refuse les solutions sentimentales et fidéistes. C'est à bon droit qu'il refuse d'appuyer sa croyance sur les fausses preuves que sont le pressentiment de l'au-delà, le désir de justice absolue, l'appétit d'éternité. L'espèce de vertige qui fait vaciller son esprit après la découverte des méthodes scientifiques le conduit à reléguer les récits évangéliques au magasin des mythes. Mais la douleur va — comme l'écrit Malègue — démanteler chez Augustin l'« *inertie des habitudes intellectuelles* » ; elle va introduire des données nouvelles sur le terrain expérimental. Les échecs successifs, dans tous les

1. Appendice posthume à *Augustin...*

domaines, du protagoniste, s'ils épaississent le mystère, n'en contribuent pas moins à introduire dans son analyse des intuitions, au sens bergsonien du terme. Ainsi les raisons du cœur, comme les entendait Pascal, vont réintégrer les données immédiates de la conscience dans la démarche intellectuelle, et par là échapper à tout risque de fidéisme.

Voici comment Malègue, dans l'une de ses réponses, propose une justification de l'inévitable binôme existence de Dieu - souffrance de l'homme :

« D'abord la douleur est un phénomène trop profond pour qu'il n'ait pas droit à l'obscurité. Il est trop lié à la nature intime de la vie, qui est obscure. Aucune oeuvre de Dieu n'est claire, ni l'origine et l'essence de la matière, ni celle de la vie ni de l'esprit, ni aucun des problèmes qui s'énoncent en termes de causes premières. Toutes les clartés de l'homme sont à la taille de l'homme dans la sphère d'action de l'homme, c'est-à-dire dans la lumière expérimentale des causes secondes. »

Les causes secondes, considérées comme un lieu où Dieu à la fois se cache et se dévoile, apparaissent comme un thème permanent, presque un leitmotiv, dans *Pierres noires*, roman inachevé. Il y est question de l'enchevêtrement des déterminismes expérimentaux et du donné divin. On trouve dans le roman *Augustin ou Le Maître est là* la même ardente énonciation. A l'heure ultime, Augustin peut enfin assouvir son appétit de clarté intellectuelle dans le domaine de la foi. Sa vie prend un sens au moment même où s'effondrent tous ses espoirs terrestres. Les joies de la famille, le confort de la santé, les griseries de la célébrité lui furent obstinément refusés. C'est alors que Dieu se manifeste, non point de manière triomphale, mais discrètement dans la pénombre — on songe à la brise légère du prophète Élie.

Pénombre, ce mot qu'a tant aimé Malègue, jusqu'à en faire le titre d'un ouvrage, suffirait à traduire le paysage intérieur ou, si l'on veut, la saison mentale de Malègue : pénombre de la foi, de l'amour, pénombre des crépuscules maussades dans les ruelles muettes des sous-préfectures basaltiques. La meilleure réponse donnée aux quêtes orgueilleu-

ses de l'intelligence, c'est ce que le père Varillon appelait l'«*humilité de Dieu* ». Écoutons Malègue : « *Jésus eût dû assumer les critères terrestres : appareil royal, témoignages établis par l'École des chartes. Il est venu, ils n'ont pas cru que ce fût lui.* » Il retrouve ici la réflexion de Pascal sur l'obscurité de Jésus-Christ : « *La charité le leur eût fait apercevoir.* »

C'est là que la réflexion de Malègue aide l'exégète à se débarrasser des inévitables blocages que les *a priori* scientifiques (les anciens et les nouveaux) cimentent dans l'esprit des chercheurs. C'est le doute qui doit animer l'intelligence. « *Toutes les obscurités de l'Écriture et toutes ses clartés tomberont ensemble, s'entraîneront l'une l'autre, sur un versant ou sur un autre, selon le côté où sera ton cœur.* » Voilà la réponse aux esprits dominés par les méthodes historiques et critiques, au point de réduire le surnaturel à son substrat conçu en termes d'expérience commune. Le témoignage des apôtres présente de toute évidence un caractère non technique, dont l'historien peut être gêné. Mais, répond Malègue, « *ce n'est pas seulement en histoire évangélique qu'il se présente. Il est la loi de toute l'histoire, et il a pour effet bien souvent de rendre très humbles et très modestes, même dans l'histoire de l'expérience commune, nos prétentions à la certitude. (...) D'où un droit absolu à l'hypothèse chez l'historien positif tant dans l'histoire de l'expérience commune, que dans la version réductrice qu'il donne de l'histoire évangélique. Nous ne lui contestons pas ce droit. Tout au plus pourrions-nous remarquer, avec un sourire, si la chose n'était si grave, le branlant, la légèreté, l'audace, et parfois même un léger cynisme, des hypothèses dites positives qui servent de base aux réductions.*

« *Mais voici le singulier : tandis que les historiens positifs se permettent à eux-mêmes des procédés qu'ils appellent du noble nom d'hypothèses, ils les flétrissent chez nous du nom plus bas d'explications tendancieuses ; les deux procédés sont cependant, du point de vue logique, exactement homologues, différents seulement en ceci que toute la prudence textuelle est de notre côté, tandis que toute l'audace est du leur.* »

Les dernières pages de l'appendice posthume rassemblent et résument la réflexion de Malègue dans des formes

fulgurantes : « *La part de l'affectif dans l'apologétique est légitime et considérable. Elle représente des "données" dont il est absurde et incorrect que le raisonnement se prive. Il suffit qu'il les intègre à l'intelligence. (...) Dans nos rapports avec Dieu, accepter, quand nous ne pouvons l'éclairer, l'obscurité qu'ils comportent sur terre est non seulement une bonne et humble discipline morale, mais une exacte méthode intellectuelle.* »

Le grand roman de Malègue déroule une procession de visages modestes, d'existences offertes, inconnues des hagiographes, et pourtant saintes, parce que, comme l'écrit Charles Moeller, « *elles n'ont jamais perdu le sentiment de la paternité divine* ». Le plus grand mérite de ce roman, par ailleurs si symphonique, si somptueux dans le déploiement des tableaux campagnards ou urbains, si aigu dans l'analyse psychologique, est de nous introduire dans les vies humbles et grandes de ceux qui, appartenant aux « *classes moyennes du salut* », se hissent d'un élan simple et naturel jusqu'aux « *classes moyennes de la sainteté* ».

Offrez à une personne âgée, à un séminariste, à un missionnaire un abonnement de parrainage à Communio
(en plus de votre propre abonnement: tarif réduit voir page 154).

Pierre Martin-Valat, né en 1929. Marié, quatre enfants. Publications : *Les Fantassins dans l'Église*, Cerf, Paris, 1971 ; *Qu'exultent les steppes*, Centurion, Paris, 1975 ; *Cadre catholique, deviens ce que tu es*, Cerf, 1985 ; *Lettre de Sénèque à saint Paul*, Centurion, 1990.

Stanley L. JAKI

L'absolu au-delà du relatif Réflexions sur Einstein

LES travaux d'Einstein sur la relativité n'étaient même pas terminés qu'on commençait à les prendre pour la preuve scientifique de l'opinion que tout est relatif. C'est désormais une idée reçue. Le *Time magazine*, dans son numéro du 24 septembre 1979, contenait un placard publicitaire où la photographie d'Einstein illustrait le message suivant, en gros caractères : *Tout est relatif*. Et nous savons que la règle la plus élémentaire, en matière de publicité, est de s'appuyer sur des croyances communes, sur des envies, espoirs ou craintes généralement partagées, bref sur un climat de pensée dominant.

Dire qu'une réalité absolue pointe son nez par-delà la théorie de la relativité peut donc surprendre, même si ce n'est vraiment pas une opinion originale. Dès 1924, dans une conférence intitulée « Du relatif à l'absolu » qui attira rapidement l'attention du monde entier, Max Planck avait suggéré que la théorie einsteinienne de la relativité contient des éléments de caractère « *absolutiste* ». Einstein lui-même, auparavant, avait dit une chose ou deux sur le caractère indispensable de la métaphysique, ce qui avait contrarié positivistes et empiristes, tous tenants de la thèse selon laquelle, de quelque manière qu'on l'entende, rien n'est absolu, et tout est donc relatif. Philipp Franck ne fut donc pas surpris le jour de 1929 où, alors qu'il parlait de la relativité à un congrès de physiciens allemands à Prague, un participant le mit en garde contre le caractère absolutiste des idées d'Einstein. Franck refusa d'en prendre note jusqu'à la fin de sa vie — à preuve son livre *La Relativité*,

une vérité plus riche, remarquablement insensible à la perspective selon laquelle Einstein considérait la relativité et, en général, la philosophie de la physique.

La mise en garde adressée à Frank était essentiellement qu'Einstein était bien d'accord avec Planck sur le fait que les lois physiques décrivent une réalité indépendante du sujet qui la perçoit. On ne put plus en douter lorsque apparut, en 1931, la contribution d'Einstein au volume commémoratif en l'honneur de Maxwell, contribution qui commence par la célèbre déclaration : « *La croyance en l'existence d'un monde extérieur indépendant du sujet qui le perçoit est la base de toute science naturelle.* » Vingt ans après, lorsque le Cercle de Vienne se regroupa aux États-Unis, ses porte-parole, tel Reichenbach, renouvelèrent leurs efforts pour gommer un mot ou deux d'Einstein en faveur de leur propre interprétation *relativiste* de la relativité einsteinienne. Einstein ne les encouragea pas, bien qu'il fût parfaitement conscient qu'ils allaient l'accuser du « *péché originel de métaphysique* ». Dans son dernier essai sur la relativité, écrit en 1950, Einstein ne dit pas moins que ceci : « *Tout véritable théoricien est un métaphysicien apprivoisé, même s'il croit être un pur positiviste.* »

En tous ces textes, Einstein dénonçait le positivisme, endossait une métaphysique réaliste, et confessait sa foi en l'objectivité des réalités physiques. Ces prises de position, et d'autres qu'on ne peut citer ici, sont autant d'indications publiques et insistantes de sa conviction qu'une réalité absolue existe par-delà le relatif. Et pourtant, on en cherche vainement la trace dans les livres et articles sur la relativité de Franck, Carnap, Reichenbach ou Feigl, tous membres du Cercle de Vienne qui, dans les années 50 et 60, au moins aux États-Unis, confisquèrent le rôle d'interprètes autorisés d'Einstein, et en général de la scientificité. Leur silence systématique sur plus d'une affirmation et plus d'un fait important était une pièce de la stratégie qu'ils poursuivaient. Plutôt que de stratégie, il faudrait même parler de croisade. Reichenbach lui-même affirma que le positivisme logique devait être considéré comme une croisade et non comme une entreprise philosophique

abstraite. Les croisades intellectuelles ont leur logique propre, le positivisme logique n'en était pas exempt. Herbert Feigl l'a admis il y a plus d'une décennie : « *Se confesser, dit-on, fait du bien à l'âme. Il n'est pas douteux que nous (positivistes logiques) avons maquillé un ou deux faits d'histoire des sciences pour les faire coller avec nos théories.* »

Une telle confession, plutôt accablante pour les positivistes logiques ou autres, qui font profession de ne respecter que les faits, n'est pas spontanée. Elle survient plutôt lorsqu'une illusion amoureuse caressée et entretenue se trouve brutalement démasquée. De fait, la baudruche amoureusement choyée du « *positivisme d'Einstein* » reçut un coup particulièrement percutant lors de la publication, en 1968 et 1969, de deux études détaillées de G. Holton, *Mach, Einstein et la quête du réel* et *Einstein, Michelson et l'expérience cruciale*. Ces essais massivement documentés ne sont pas sans faiblesse. Quoique Einstein, dans sa formulation de la relativité restreinte, n'utilise pas l'expérience de Michelson ni d'autres expériences visant à la détection de l'éther, elles lui étaient familières, et jouèrent un certain rôle dans son raisonnement. Et quant au congé donné par Einstein au concept de réalité utilisé par Mach, Holton ne cita pas deux lettres d'Einstein particulièrement significatives, et dont nous parlons plus loin.

Il serait naïf de croire que de telles études et les propres paroles d'Einstein puissent suffire à dissiper un climat de pensée dans lequel un prétendu respect pour les faits, et les faits seuls, prétend fonder l'opinion selon laquelle tout, et surtout les valeurs, est relatif. La dévotion risible rendue aux « faits seuls », et l'invitation à un égoïsme sûr de lui qui s'ensuit sitôt qu'on l'assortit d'une relativisation des valeurs, et qu'on en tire pleinement les conséquences, ont déjà été immortalisées par Dickens dans *Hard Times*. Le climat de pensée en question, à l'évidence, a existé bien avant qu'on en vienne à se réclamer d'Einstein à son profit. Et sur la longue histoire au cours de laquelle vérité et valeur, en Occident, ont été soumises à relativisation, contentons-nous de noter que le pragmatisme et le behaviorisme en ont été les vecteurs les plus importants bien avant qu'il ne

soit à la mode de leur trouver une justification copieuse dans une théorie physique connue sous le nom de relativité. Une récente étude des manuels d'histoire américaine fournit une illustration frappante du fait. Son auteur, Frances Fitzgerald, n'a pas la main heureuse en discréditant systématiquement les opinions traditionnellement reçues et partagées sur la fondation des États-Unis, et sur ses buts. Mais elle fournit une justification éclairante à ce procédé désagréable : « *Nous tous, enfants du vingtième siècle, savons ou devrions savoir qu'il n'y a pas d'absolus dans les affaires humaines.* » Ce qu'elle précise en parlant du « *pluralisme, ou relativisation des valeurs* ».

Ce texte mérite tout de même un bon point : il n'invoque pas Einstein à l'appui de sa thèse — ce qui le distingue de la technique habituelle. Que la technique soit habituelle, on s'en rend compte en lisant, dans la publicité du *Time* déjà mentionnée, que « *dans le langage impassible et beau des mathématiques, Einstein a démontré que nous vivons en un monde de valeurs relatives* ». C'est aussi faux que toute affirmation à but publicitaire, mais cela reflète un mode de pensée, ou une manière de croire que l'on pense — sinon, une agence de publicité menée par des professionnels compétents ne s'en serait pas emparée...

Si l'on veut répondre à la question posée par ce genre d'affirmation, quelques heures passées à lire Einstein suffisent. Einstein n'a assurément jamais tenté une telle démonstration, et certainement pas dans le « *bel et impassible langage des mathématiques* ». Je ne suggère pas pour autant qu'Einstein n'a jamais laissé transparaître ce qu'il pensait des valeurs, ni qu'il ait été original ou cohérent en ce domaine. Il ne fait par exemple que reprendre un vieux cliché lorsque, dans la préface qu'il accepta de donner au livre de Franck, *La Relativité, une vérité plus riche*, il identifie notre refus instinctif de la douleur comme la source des jugements de valeur, et de la morale elle-même. L'on sait aussi que, malgré son refus de la religion et de la foi en un Dieu personnel, Einstein insiste sur la supériorité impossible à remettre en question du point de vue judéo-chrétien, pour la valeur inconditionnelle qui y est attribuée à tout être humain. Cette insistance était cependant incompatible avec

l'évolutionnisme mécaniste qu'il acceptait, alors même, un darwinien aussi sûr que T.H. Huxley l'a bien mis en évidence, que cet évolutionnisme ne ménage aucune place pour un jugement de valeur. Il faut porter au crédit d'Einstein son refus de fonder des opinions en matière d'éthique sur sa théorie de la relativité et sur les mathématiques. Et cela donne une idée de la grandeur instinctive de son génie, car l'histoire nous fait connaître bien des hommes de science (Maupertuis et Condorcet, par exemple) qui tombèrent dans le piège et tentèrent de bâtir des théories éthiques à partir de données quantitatives et manipulables. Et quant à ses théories, qui étaient plus que de la mathématique pure et simple, il insistait, quatre ans avant sa mort : « *Je n'ai jamais obtenu une valeur morale en partant de mon travail scientifique.* » Certes, il prit parti en quelques occasions mémorables sur la liberté et l'oppression, mais sa tendance générale était d'éviter toute implication dans les affaires humaines. Il refusa la présidence de l'État d'Israël en prétextant son manque de familiarité avec la société et les personnes. Son autobiographie s'ouvre, significativement, par un aveu : il ne regretta jamais d'avoir laissé derrière lui le monde de tous les jours pour se mouvoir dans le monde dépersonnalisé de la science.

De toute évidence, ce n'est pas dans le domaine des valeurs que « l'absolu au-delà du relatif » doit être envisagé, par rapport aux théories d'Einstein. Des trois principales théories — relativité restreinte, relativité générale, théorie unitaire des champs —, la première, au moins à première vue, ne donne pas d'indice là-dessus. L'article dans lequel Einstein formula la relativité restreinte en 1905 est devenu la victime d'une lecture stéréotypée. Selon la version pitoyablement superficielle de cette lecture, la relativité restreinte est un effort pour expliquer l'expérience de Michelson-Morley. Selon sa version modérément superficielle, la relativité restreinte « *est enracinée dans les questions : Où sommes-nous ? Comment nous mouvons-nous ?* » Exemple de cette version, l'article « Relativité » de B. Hoffmann dans le *Dictionnaire d'histoire des idées*, article qui s'ouvre sur ces questions. L'une et l'autre interprétation peuvent se réclamer d'une (et d'une seule) phrase où Einstein,

après une référence à l'induction électromagnétique et aux efforts infructueux faits pour découvrir un mouvement de la terre qui soit relatif à l'éther, suggère que « *les phénomènes électrodynamiques, aussi bien que ceux de la mécanique, ne possèdent aucune propriété qui corresponde à l'idée d'un repos absolu* ». Toutefois, l'explication des échecs en question avait déjà été donnée par les modifications apportées à l'expérience par Lorentz, et par le postulat d'une contraction, énoncé par Fitzgerald. Et quant à l'absence absolue de mouvement, sa critique avait déjà été faite deux siècles auparavant par Berkeley, pour des raisons purement cinématiques. Il devait donc y avoir quelque chose de nouveau dans la façon dont Einstein traitait ces deux points. On en trouve l'indication dans la phrase qui suit immédiatement la citation faite plus haut. Là, Einstein dépasse la question du repos absolu et remarque que l'absence de résultat des expériences en question suggère plutôt que « *les mêmes lois de l'électrodynamique et de l'optique seront valides pour tout cadre de référence dans lequel les équations de la mécanique s'appliquent* ».

Cette phrase est plutôt ambiguë : c'est un exemple classique du génie incapable de dire explicitement ce qu'il a en tête. Si Einstein avait mis *mêmes* en italiques, il aurait indiqué nettement que son souci principal n'était d'expliquer ni l'expérience de Michelson-Morley ni le caractère problématique du repos absolu. Or, il s'agit de ces *mêmes* lois électrodynamiques sur lesquelles Einstein insiste dans sa première phrase, sur l'électrodynamique de Maxwell. Cette électrodynamique occupe une place spéciale dans la pensée d'Einstein. Dans son autobiographie, il en parle comme du « *sujet le plus fascinant* » qu'il lui ait été donné d'examiner pendant ses années d'étudiant. Il le considérait bel et bien comme la question la plus fondamentale de la physique. A preuve, sa contribution en 1931 au volume commémorant le centenaire de la naissance de Maxwell. En passant en revue dans ce texte les derniers développements de la théorie physique, y compris la physique quantitative, il affirme que la physique finira par remplir « *le programme que l'on peut appeler celui de Maxwell — à savoir*

la description de la réalité physique en termes de champs satisfaisant à des équations aux dérivées partielles sans singularité».

Les singularités en question étaient les points matériels (particules) qui, dans la physique newtonienne, représentaient le dernier substrat du réel. La théorie de Maxwell les remplaça par les champs, certes sans prétendre éliminer ces singularités comme les constantes et les conditions aux limites. Mais la notion de champ ne pouvait servir de fondement à une physique post-newtonienne si elle était fonction d'un cadre de référence *particulier*. Son indépendance par rapport à tout cadre de référence ne pouvait être sauvagée que si l'équation de Maxwell conservait une même forme indépendamment des cadres de référence pris en compte. Or, cela forçait à postuler la constance de la vitesse de la lumière quel que soit le mouvement de sa source. Telle est la justification ultime de ce postulat dont Einstein crut nécessaire d'écrire, dans son article de 1905, qu'il n'était qu'« *apparemment inconciliable* » avec le principe précédent, qu'il eut la malchance de nommer *principe de relativité*. Cet intitulé, peut-être le plus maladroit de toute l'histoire de la physique, le conduisit à un oubli : il ne se rendit pas compte qu'il n'avait pas réconcilié entièrement deux points apparemment contradictoires. Le premier est le principe lui-même, puisque à première vue il pose la relativité de toute situation et de tout mouvement. Le second est la vitesse de la lumière, à laquelle il attribue un caractère absolu, comme n'étant pas relative au mouvement de sa source. Et lorsque Einstein affirme que ces deux points ne sont pas fondamentalement inconciliables, cela n'est concevable que si l'expression « *les mêmes lois de l'électrodynamique* » signifie une identité prise en un sens différent et certainement bien plus profond. Il aurait dû dire que si ces lois conservaient leur forme originale quel que soit leur cadre de référence, c'était seulement parce qu'elles réfléchissaient un ordre et une réalité cosmique objectifs, invariants, absolus.

Tel était l'important résultat de l'interprétation des équations de Lorentz par Einstein. Celles-ci avaient déjà expliqué le résultat nul de l'expérience de Michelson-Morley.

Mais il restait le point particulièrement important — négligé par Lorentz — selon lequel les équations de Maxwell conservent la même forme même rapportées à un cadre de référence se mouvant à vitesse constante par rapport à un autre. Qu'en 1905 Einstein lui-même n'ait pas perçu tout l'enjeu de son raisonnement demeure une question secondaire. L'important est le fait que cet enjeu s'imposait à lui : il était attiré par une vision spécifique de la nature et une interprétation scientifique infiniment fructueuse de celle-ci. Cette vision était celle d'un cosmos entièrement cohérent, unifié et simple, existant indépendamment de son observateur, non relatif à lui, et dévoilant ses secrets dans la mesure où les formules mathématiques servant à son interprétation possédaient simplicité et pouvoir d'unification. Dans le cas de la relativité restreinte un résultat tout à fait inattendu avait été obtenu : le contenu d'énergie absolu d'une masse au repos, tel que l'exprime l'équation désormais historique, $E = mc^2$. À l'époque où Einstein la formula, toute preuve expérimentale en sa faveur était ambiguë ; mais Einstein maintint sa validité en s'appuyant sur les fondements théoriques plus larges qui l'autorisaient. Ces fondements étaient en vérité bien plus larges encore qu'on ne le croyait. La preuve s'en trouve dans le premier essai d'Einstein sur la relativité générale, plus de cinquante pages qui étaient déjà entre les mains de l'éditeur de 1907. Si la relativité restreinte n'avait rien été de plus qu'une explication du résultat négatif de l'expérience de Michelson-Morley, et une réponse aux questions : « Où sommes-nous ? » et : « Comment nous mouvons-nous ? » Einstein n'aurait pas été obligé de s'attaquer aux problèmes de la relativité générale alors que sa relativité restreinte venait juste de paraître... Mais sa vraie préoccupation était d'élaborer une vision physique du monde dans laquelle la réalité physique serait une totalité d'objets en interaction cohérente, un absolu, au sens où son existence ne dépendait pas d'un observateur, un absolu aussi au sens où, si l'observateur en question avait une connaissance proprement scientifique du réel, les lois physiques devraient demeurer aussi invariantes que l'univers lui-même. D'ailleurs, Einstein lui-même suggéra que la relativité restreinte aurait dû s'appeler *théorie de l'invariance*.

Par rapport à elle, la relativité générale est une tentative ultérieure de relativisation. L'impossibilité de déterminer quelque cadre de référence que ce soit qui jouisse d'un privilège par rapport à quelque autre que ce soit qui se meuve avec une vitesse constante s'étend dans la relativité générale à tous les cadres de référence qui subissent une accélération les uns par rapport aux autres. Les trois observations classiques qui corroborent la relativité générale (le décalage gravitationnel vers le rouge, la déviation de la lumière par le champ de gravitation, et l'avance du périhélie des planètes, observable dans le cas de Mercure) impliquaient non seulement une relativisation, mais aussi une équivalence ou une unification, à savoir l'équivalence des masses gravitationnelles et des masses d'inertie. Et il apparut bien que la relativité générale avait pour ambition une unification lorsque parut en 1917 l'article « Considérations cosmologiques sur la théorie générale de la relativité ». Au lieu de considérations, au pluriel, Einstein aurait peut-être dû utiliser un singulier. Les considérations qu'il prend en compte (valeur de la masse totale de la matière en interaction gravitationnelle, valeur du rayon de cette totalité — l'univers — courbure de l'espace-temps) sont bien connues. Mais ce que l'on rappelle peu est le fait que toutes ces considérations reposent sur une hypothèse majeure : le pouvoir de la relativité générale de traiter, d'une façon scientifiquement cohérente, la totalité des particules dotées de gravitation. Ce pouvoir rendit une cosmologie scientifique possible pour la première fois.

Il y eut évidemment des cosmologies avant Einstein... Leur insignifiance scientifique n'est pas d'abord une conséquence de la relative pauvreté des observations faites sur le cosmos avant le vingtième siècle. Ce qui rend les cosmologies pré-einsteiniennes insignifiantes (à l'exception de celle de Lambert) est une tare théorique fondamentale, dont on avait déjà l'intuition, d'ailleurs, du temps de Newton. Le défaut réside dans le paradoxe de l'idée d'infini, tel qu'il affectait la notion d'un univers infini, qu'il soit homogène ou hiérarchique. L'idée d'un univers infini et homogène est communément associée au nom de Newton. La raison de cette association est que l'idée commença à être

répandue par certains scientifiques après Newton. Mais si Newton, ainsi que ses lettres à Bently le montrent, n'a pas considéré comme impossible l'hypothèse d'un univers homogène et infini, il n'abandonna jamais sa première idée : l'univers est fini, alors que l'espace est lui-même infini. Et ni Newton ni qui que ce soit d'autre ne protesta quand, en 1714, Addison attribua à Newton l'idée d'un univers fini coexistant avec un espace infini, et la salua comme idée la plus digne de la raison, et la plus digne de Dieu. Addison écrivit ceci dans le *Spectator*, et fut lu de l'Europe entière.

Contrairement aux clichés qui encombrèrent la plupart des histoires des sciences, l'idée d'un univers fini prévalut jusqu'au début du dix-neuvième siècle. Mais comme Lambert l'avait fait remarquer en 1761, un tel univers devrait s'effondrer sous l'effet de la gravitation, à moins que toutes ses parties ne gravitent autour d'un centre commun, probablement un énorme objet de masse considérable. L'univers en rotation proposé par Lambert était organisé selon un modèle hiérarchique, organisation déjà proposée quelques années auparavant par Kant — mais Kant soutenait la notion d'un univers infini organisé hiérarchiquement sans percevoir qu'il aurait dû posséder comme centre un objet de masse infinie... Plus tôt encore, Halley tenta de préserver l'idée d'un univers infini en suggérant que la distribution des étoiles n'était pas homogène. Mais il prenait en considération le problème optique, et non celui de la gravitation. En 1823, Olbers échoua remarquablement à résoudre le paradoxe de la gravitation en tentant de résoudre le paradoxe optique par un recours à une absorption de la lumière des étoiles dans l'espace interstellaire — raisonnement déjà proposé par Hartsoecker en 1731, et par Chéseaux en 1743.

Il n'y eut pas d'écho lorsqu'en 1872 Miner démontra d'une part que l'idée d'un univers infini homogène était contradictoire, et d'autre part que la seule manière cohérente de traiter la totalité de la matière en interaction gravitationnelle était de la supposer finie, et dans un espace non-euclidien à quatre dimensions. Aucune discussion importante n'eut lieu lorsqu'en 1895 Seeliger suggéra de modifier la loi

gravitationnelle du carré inverse pour éviter la contradiction qui surgit, en termes de gravitation, d'un univers homogène infini. Et il est inutile de dire que la plus petite modification apportée à cette loi interdisait d'expliquer le mouvement des planètes. En 1901, Kelvin résuma le paradoxe d'un univers infini de façon concise, mais contourna le problème posé par la gravitation, et résolut le problème optique en supposant que la lumière provenant d'au-delà de la Voie lactée était quantité absolument négligeable. Enfin, nulle discussion n'eut lieu lorsque Charlier tenta en 1911 de sauver l'infini de l'univers en lui assignant une structure hiérarchique.

Ce rapide parcours des cosmologies préEinsteinienues devrait nous suggérer que les arguments avancés en faveur du caractère infini de l'univers, ou de l'espace, ou des deux, furent constamment défectueux. Derrière leur infirmité scientifique se cachait certainement une motivation non scientifique : il était tentant de considérer l'homogénéité infinie comme une forme d'existence nécessaire de l'univers, comme quelque chose qui s'explique par soi et qui soit sa raison d'être. Le choc fut donc considérable, lorsque à la Sorbonne, en 1922, Einstein prit emphatiquement parti pour la finitude de la masse totale de l'univers. Des estimations plus poussées de la densité moyenne de la matière ne manquèrent pas de corroborer l'argument d'Einstein et de suggérer la finitude de la masse totale. Einstein, bien sûr, était totalement conscient du fait que l'on pouvait élaborer des modèles quadridimensionnels capables de rendre compte d'une quantité infinie de matière, et même d'une distribution homogène de cette matière. Il les balaya cependant d'un revers de main — lui-même avait d'ailleurs élaboré un semblable modèle, selon lequel la structure du monde était hélicoïdo-cylindrique.

Un univers incarnant une homogénéité euclidienne tridimensionnelle paraît si naturel à la perception qu'on peut le prendre pour la forme nécessaire sur laquelle la matière existe. Un univers ressemblant à un cylindre ou à une surface hyperbolique, quelque ouvert qu'ils puissent être, frappe au contraire comme particulier. Lorsqu'on rencontre une

si curieuse forme d'existence, on ne peut que se demander : Qu'est-ce qui rend l'univers si particulier ? L'univers n'a évidemment pas besoin d'être cylindrique pour susciter une telle question ! Il suffit de penser à la courbure de l'espace-temps, laquelle est une propriété intrinsèque de cet univers. Cette courbure a une valeur bien particulière, différente de 0 ; c'est la courbure d'un univers qui ne saurait donc être l'univers euclidien homogène. Ce 0 indique symboliquement qu'un tel univers, à l'image du 0 arithmétique, est le produit d'une imagination, et avoisine l'inexistence. Une valeur positive de la courbure, 0,8 ou 1,6, frappe de façon très différente. En considérant cette courbure, l'on devrait faire ce que l'on fait en remarquant l'étiquette qui porte la taille et le prix d'un vêtement. Cette étiquette évoque pour nous l'existence du tailleur.

Einstein lui-même était poussé à de telles conclusions. Sa relativité générale, première interprétation scientifique cohérente de l'univers comme totalité des entités reliées entre elles par la gravitation, le confirmait dans sa conviction instinctive originelle : l'univers est réel et totalement rationnel. C'est l'une des raisons pour lesquelles il rejetait la philosophie de Kant, pour laquelle la notion d'univers est un produit bâtard des goûts métaphysiques de l'intellect. Dès que la notion d'univers cessait d'être sûre, Kant pouvait poser l'incertitude de toute inférence de l'univers à son créateur. Mais dès lors que la notion d'univers était fondée, par la relativité générale, l'argument kantien et toute la critique de la théorie naturelle qu'il permet perdaient toute crédibilité. Einstein était pleinement conscient de cette implication. Dans une lettre écrite quatre ans avant sa mort à son ami de toujours, M. Solovine, il insiste sur le fait qu'il n'est pas licite d'aller au-delà de l'univers et jusqu'à son créateur. La lettre veut montrer à Solovine qu'Einstein, le cosmologue, n'est pas devenu le partisan d'un Dieu personnel et créateur. Mais il prévoit que sa cosmologie sera utilisée par prêtres et théologiens. « *Nous n'y pouvons rien* », écrit-il. « *J'ajoute ceci*, continue Einstein, *pour que vous ne croyiez pas qu'affai-*

bli par l'âge je suis tombé entre les mains des prêtres. »

Sitôt l'univers reconnu comme totalité de choses en interaction cohérente les unes avec les autres, tout effort fait pour relativiser quoi que ce soit révèle instantanément sa futilité. Il est très remarquable que la preuve la plus convaincante qu'une telle totalité existe, le rayonnement cosmologique à 3° Kelvin, a rappelé à plus d'un expert que l'expansion de l'univers est un cadre de référence non relativiste. En tout état de cause, à défaut de prêtres, certains aspects élémentaires de la théologie étaient présents de façon inconsciente à l'esprit d'Einstein dans son effort pour élaborer une théorie unitaire des champs. Deux fois, à la fin des années 20 et à la fin des années 40, Einstein crut qu'il avait touché au but. On sait qu'il se trompait, dans les deux cas. Mais, même s'il avait réussi, il n'aurait unifié que la gravitation de l'électromagnétisme, et ce au seul plan macroscopique. Einstein ne pensait pas que la relativité et la physique quantique pouvaient être unifiées — sinon en remplaçant la physique quantique par quelque chose d'autre... Il ne s'occupa jamais des interactions fortes de la physique nucléaire, et mourut avant que ne soient largement reconnues ce que l'on nomme interactions faibles. Mais sa théorie unitaire des champs est l'effort le plus notable fait pour atteindre un but qui, récemment, s'est mis à fasciner les cosmologistes. Il s'agit de démontrer de façon purement théorique (mathématiquement et philosophiquement) que l'univers, des atomes aux galaxies, ne peut être que ce qu'il est, et rien d'autre. Einstein lui-même rêvait d'une théorie unifiée si simple que le Bon Dieu n'aurait pas pu faire un monde autrement.

Il faudrait rendre justice à Einstein : il n'a jamais pris congé de l'humble certitude selon laquelle le dernier mot appartient toujours, scientifiquement, aux faits — c'est-à-dire à la vérification des faits par l'observation. Et il disait bien, dans les années 20, que si l'une des trois preuves, classiques de la relativité générale venait à être infirmée, toute la théorie deviendrait « *poussière et cendre* ». D'autres chercheurs fascinés par l'idée d'une théorie définitive, par

exemple Eddington, furent moins soucieux de la primauté des faits. On n'en manifeste pas un souci extrême lorsqu'on déclare, devant trois mille personnes, que d'ici quelques années on produira soi-même, ou quelqu'un d'autre produira une théorie montrant pourquoi la famille des particules élémentaires, et donc tout l'univers, ne peut être que ce qu'il est et rien d'autre. Mais la science ne peut jamais être sûre qu'elle connaît tous les faits, et cela dissipe un tel rêve. L'illusion d'une théorie définitive apparaît également du point de vue mathématique — et il est clair qu'une telle théorie doit avoir un caractère hautement mathématique. Or, le théorème d'incomplétude de Gödel montre que la cohérence de tout système non trivial d'axiomes mathématiques ne peut être découverte qu'en dehors de ce système — et donc qu'aucun système mathématique ne peut être complet. En d'autres termes, si la relativité générale nous force à admettre que la cosmologie scientifique repose sur une notion réaliste d'objets en interaction cohérente les uns avec les autres, l'application à la cosmologie du théorème de Gödel montre qu'il est impossible de prouver que l'univers n'est pas contingent. Il est donc pensable qu'un accès existe à un absolu extérieur au cosmos.

J'ai proposé cette interprétation à plusieurs reprises depuis 1966, mais le lien entre le théorème de Gödel et la cosmologie est encore loin d'être universellement reconnu. Il n'est pas surprenant que la contingence de l'univers ne soit pas une bonne nouvelle pour un humanisme scientifique dans lequel l'homme n'est qu'un accident. Cette sorte d'humanisme est plus puissante aujourd'hui qu'elle ne l'a jamais été. Et c'est pourquoi *Time* trouve naturel de proclamer sous un portrait d'Einstein que tout est relatif. Or, la seule manière de respecter l'oeuvre d'Einstein aurait été de dire que l'absolu pointe partout l'oreille derrière le relatif... Mais *Time* est un produit de ce temps. A ce temps, une interprétation sérieuse des travaux d'Einstein peut apporter des correctifs dont il a le plus grand besoin. Sinon, notre culture ne cessera de se détruire dans la confusion joyeuse qui règne lorsque ceux qui

font métier de relativiser l'absolu ne font, en fait, qu'absolutiser le relatif.

Traduit de l'anglais par Jean-Yves Lacoste.
Titre original : « The Absolute Beneath the Relative : Reflexions on Einstein's Theories », paru dans *The Intercollegiate Review*, spring-summer 1985, pp. 29-38.
Copyright, *The Intercollegiate Review*.

**Envoyez-nous des adresses de personnes
qui pourraient s'intéresser à *Communio*.
Nous leur adresserons un spécimen gratuit.**

Stanley L. Jaki, d'origine hongroise, prêtre bénédictin. Distinguished University Professor à Seton Hall University (New Jersey). Auteur de nombreux livres en français et en anglais, en théologie et en histoire et philosophie des sciences. A donné les *Gifford Lectures* (Edimbourg), en 1975 et 1976 (publiées en 1978 sous le titre : *The Road of Science and the Ways to God*), et les *Freemantle Lectures* (Oxford) en 1977. Dernier ouvrage publié en français : *Pierre Duhem : homme de science et de foi*, Paris, Beauchesne, 1991. Bibliographie complète dans P. Haffner, *Creation and scientific creativity : a study in the thought of S.L. Jaki*, Christendom Press, 1991, pp. 173-200.