

2010 : « Cultes publics et privés dans la religion des Indiens en Nouvelle-Espagne », in Bernard Grunberg (éd.) : *Villes et sociétés urbaines en Amérique coloniale*, Cahiers d'histoire de l'Amérique coloniale n° 4, Paris, L'Harmattan, p. 251-260.

Cultes publics et privés dans la religion des Indiens de Nouvelle-Espagne

Danièle DEHOUE¹

Le cas des Indiens mexicains est exemplaire pour qui veut réfléchir aux questions du contact entre les cultures. Le Mexique fut conquis il y a près de cinq siècles et sa partie centrale intégrée à l'empire espagnol sous le nom de Nouvelle-Espagne, jusqu'à ce que le pays conquière son indépendance au début du XIXe siècle. Malgré ce contact prolongé, les ethnologues sont unanimes à décrire les rituels et les croyances qui subsistent dans les régions de langue indienne. Leurs descriptions posent la question de la nature de la religion des Indiens contemporains : est-elle faite de survivances précolombiennes, d'emprunts à l'Espagne ou issue du syncrétisme entre les deux cultures ? Cette question a été amplement débattue. Parmi les problèmes soulevés figure la nature privée ou publique des cultes indiens dont traitera cet article. J'y discuterai la théorie de certains historiens de la période coloniale qui posent que les survivances de la religion précolombienne ne se sont maintenues que dans le domaine privé et familial, tandis que les cérémonies publiques s'alignaient sur le catholicisme et adoptaient le culte des saints. A l'inverse de ce point de vue, je développerai mon analyse de la persistance de la "royauté sacrée" dans les "gouvernements de républiques indiennes" de la période coloniale et, en conséquence, du maintien, sous la férule espagnole, de cultes publics marqués par des principes précolombiens. Enfin, je m'interrogerai sur les types de sources capables de renseigner les historiens sur ces survivances dans les sociétés indiennes de Nouvelle-Espagne.

1. Privé et public dans la typologie de Nancy Farriss et John K. Chance.

En 1984, l'historienne américaine Nancy Farriss publie un gros ouvrage sur l'évolution de la société indienne du Yucatan entre la Conquête espagnole et l'Indépendance du Mexique. Elle y propose une typologie des cultes indiens qui reste encore aujourd'hui l'une des rares tentatives de synthèse existantes². Sa typologie s'appuie sur le croisement de deux catégories, inspirées de Max Weber et d'un historien de l'Afrique, Robin Horton. La première catégorie concerne le type de divinités vénérées et la seconde le type de collectivité envisagée. Les divinités universelles sont vénérées dans un cadre étatique, les divinités locales au niveau d'un groupe ou d'un village, tandis que la magie est du ressort de la famille. D'après elle, plutôt que comme des degrés de développement, il faudrait concevoir ces trois groupes comme des "niveaux" ou des "sphères" qui évoluent de façon différente après la Conquête espagnole. En effet, l'universalisme religieux et les idéologies complexes subissent un rapide déclin avec la suppression des élites dirigeantes mayas ; au niveau local et

¹ Directeur de recherches au Centre National de la Recherche Scientifique (Paris X-Nanterre) et Directeur d'études à l'École Pratique des Hautes Études (Paris, Sorbonne)

² FARRISS, Nancy. *Maya Society under Colonial Rule. The Collective Enterprise of Survival*, Princeton, 1984, chap.10, p.286 sqq.

paroissial, la religion reste fondamentale, car “dans l'ordre des choses maya le maintien de la relation de l'homme avec le sacré au niveau corporatif était une entreprise publique et collective”, mais les divinités tutélaires y sont confondues avec les saints catholiques¹. Enfin, dans la sphère privée, la magie prospère au bénéfice de l'individu et de sa famille. Les survivances des cultes précolombiens sont donc à rechercher uniquement dans ce dernier niveau, éminemment particulariste.

La typologie de Farriss a été reprise par l'historien de la sierra zapotèque d'Oaxaca, John K. Chance². Dès 1570, dit-il, disparaissent les deux dieux universels – lumière et nuages – en même temps que le clergé précolombien. A partir de cette date, Chance n'utilisera plus le terme « prêtre » pour désigner les spécialistes religieux indiens, mais ceux de “chaman” et “devin”, termes par lesquels il traduit l'expression de l'époque “maître en idolâtrie” (*maestro de idolatría*) dans son désir d'insister sur son contexte familial. Et même lorsque ses sources historiques de 1679 font état de l'existence d'un “grand prêtre” (*sumo sacerdote o Pontífice*) aidé de quatre assistants dans le village cajono de San Francisco, Chance commente : “il est tout à fait possible que l'évêque ait été mal informé et qu'en réalité il ait décrit un chaman zapotèque particulièrement influent”³. Pour lui, le terme de chaman s'impose car les survivances de la religion précolombienne en termes de pratiques – pénitence, offrandes et sacrifices, usage de drogues hallucinogènes – et de divinités vénérées – esprits de la terre, arbres, ancêtres défunts – appartiennent à la sphère privée. Il rejoint donc la typologie de Farriss, en envisageant la disparition de la religion universelle dans le domaine étatique et le maintien de la magie dans la sphère privée sous forme de la manipulation des forces naturelles, discrètes et localisées, au bénéfice de l'individu et de sa famille.

Que devient dans son analyse la sphère intermédiaire du culte public au niveau paroissial ? Ses sources mentionnent à plusieurs reprises des pratiques “idolâtriques” perpétrées par le gouverneur indien d'un village. Ainsi, en 1666 le *gobernador* des communautés de Lachirioag et Yatee fut accusé d'avoir effectué un sacrifice pour obtenir de bonnes récoltes. Et surtout, en 1700, un scandale secoua le village des Zapotèques cajonos de San Francisco à la suite de la découverte par les dominicains d'une cérémonie païenne menée par le *gobernador* indien et deux de ses *alcaldes*. Des investigations poursuivies de 1702 à 1708 à l'initiative de l'évêque d'Oaxaca firent apparaître que chacun des villages indiens de la région célébrait plusieurs cérémonies annuelles pour le bien-être collectif et qu'il appartenait à leurs *alcaldes* de les organiser. Cependant, l'historien conclut : “Il n'existe plus de mention de ces activités après 1735 et il est approprié de penser que cette date marque le triomphe du catholicisme sur les rituels païens au niveau

¹ “Conceptual coherence at the corporate, parochial level was achieved by merging the tutelary deities with the saints [...] as explained earlier, in the maya schema of things the maintenance of man's bond with the sacred at the corporate level was a public, collective enterprise”, FARRISS, Nancy. *Maya Society...*, op. cit., p.318.

² CHANCE, John K. *La conquista de la sierra. Españoles e indígenas de Oaxaca en la época de la Colonia*, Mexico, 1998.

³ “Es totalmente factible que el obispo estuviera mal informado y que, en realidad, estuviera describiendo a un chamán zapoteco particularmente influyente”, CHANCE, John K. *La conquista de la sierra ...*, op. cit., p.255-256.

communautaire. A partir de ce moment, les éléments religieux indiens ne conservèrent une importance centrale qu'au niveau privé. La tendance la plus importante durant le reste du XVIII^e siècle ne fut pas la persistance des croyances indiennes parallèles – bien qu'elle ait existé dans une certaine mesure – mais l'épanouissement du culte des saints patrons de communautés et l'apparition des *cofradías* (confréries religieuses) comme élément important dans la vie du village¹.

Les analyses de Farriss et Chance se fondent donc sur la construction d'une typologie en trois niveaux qu'il me semble nécessaire de critiquer. En premier lieu, je doute de l'existence d'une sphère de "religion universelle étatique" avant la Conquête. Les ethnohistoriens ont, en effet, montré que l'organisation sociale préhispanique se fondait sur des cités indépendantes et imbriquées, tandis que la typologie de Weber qui sous-tend celle de Farriss s'appuie sur une notion européenne de l'État. Et, de toute façon, nos deux historiens s'accordent sur la rapide disparition de cette sphère dans la deuxième moitié du XVI^e siècle. Il ne resterait donc plus que deux niveaux en présence – celui de la magie privée, et le domaine public, marqué par le syncrétisme entre les anciennes divinités et les saints patrons catholiques.

Si l'on peut s'accorder assez facilement sur la survivance des pratiques religieuses d'origine précolombienne dans la sphère familiale, en revanche, il me semble beaucoup trop rapide de caractériser la sphère publique par le poids du culte des saints patrons. Certes, les confréries religieuses se sont multipliées au XVIII^e siècle dans tout le Mexique indien, mais le culte communautaire ne s'est pas résumé à leur présence. Les autorités politiques indiennes ont continué à assumer un rôle prioritairement rituel consistant à pratiquer pour elles-mêmes des cérémonies d'intronisation et à s'adresser aux puissances naturelles au nom du village pour obtenir la santé et la prospérité collective – ceci en sus des activités plus visibles des confréries religieuses dédiées au culte des saints. A ce niveau intimement lié au pouvoir politique indien ont survécu des conceptions et des pratiques directement issues de la période précolombienne.

Farriss s'approche de cette position lorsqu'elle insiste sur le fait que la survie des Indiens dans le monde colonial était une entreprise collective et rituelle qui passait par les gouvernements indiens, mais elle n'en tire pas les conséquences. Quant à Chance, il peine à analyser les très riches données de 1702 à 1708, qui décrivent en détail, pour toute la région zapotèque, le rôle rituel des autorités politiques indiennes, et se montre prompt à annoncer sa disparition au profit de la dévotion aux saints catholiques. De plus, il s'étonne de la mention d'un "grand prêtre" zapotèque en 1679, dans le village cajono de San Francisco, car, à ses yeux, seules existent les activités des "chamanes"

¹ "No existe ninguna mención sobre alguna de estas actividades después de 1735, y sería apropiado tomar esta fecha para señalar el triunfo del catolicismo sobre los rituales paganos a nivel comunitario. A partir de este momento, los elementos religiosos indígenas tuvieron una importancia central sólo a nivel privado. La tendencia más importante durante el resto del siglo XVIII, no fue la persistencia de las creencias paganas paralelas – aunque se dio en cierta medida – sino el florecimiento final del culto a los santos de la comunidad, y el surgimiento de las *cofradías* (hermandades religiosas) como un elemento importante en la vida del pueblo", CHANCE, John K. *La conquista de la sierra ...*, op. cit., p.267-268).

s'exerçant dans la sphère familiale. Il ne peut concevoir que le gouverneur indien et ses *alcaldes* se soient effectivement entourés d'un clergé indigène capable de les assister rituellement.

Au découpage en trois strates des activités sociales et religieuses je voudrais donc proposer une alternative. Le rôle des autorités politiques indiennes au cours de la période coloniale me semble fondamental pour comprendre tant le maintien des conceptions et des cultes précolombiens que l'adoption des cultes syncrétiques.

2. Privé et public dans les théories de la "royauté sacrée".

Au cours de travaux antérieurs, j'ai montré qu'aucune rupture fondamentale n'était intervenue entre le pouvoir des élites précolombiennes et les gouvernements des républiques d'Indiens après la Conquête¹. Des transformations multiples et profondes ont, certes, profondément bouleversé les cités et leurs gouvernants, mais les Espagnols n'ont jamais cessé de s'appuyer sur un pouvoir local, auquel Bernardo García a donné le nom de "*gouvernement indirect*". C'est ce qui explique qu'ait pu se transmettre à travers les siècles la conception indienne de la relation entre les domaines politique et religieux, autrement dit, du pouvoir sacré.

Sous le terme de "système de royauté sacrée", j'ai défini un type de pouvoir et de société dans lequel "*un groupe local conquiert son existence par l'intermédiaire de ses autorités aux fonctions à la fois politiques et rituelles. En son cœur, un personnage central (ou un ensemble de personnages) cumule le pouvoir et des attributions sacrées ; il est garant de la prospérité collective et responsable des malheurs publics, si bien que la vie de chaque individu dépend en fin de compte de lui*"². J'ai décrit dans cet ouvrage le fonctionnement de ce système avant la Conquête et proposé une explication de sa survivance durant les siècles qui ont suivi. Mon essai s'achève à l'époque contemporaine, par la mention des régions indiennes qui conservent des rituels d'intronisation de leurs autorités et pratiquent des cultes publics d'inspiration précolombienne, aux côtés, ou sous couvert, de la vénération des saints catholiques³.

L'existence actuelle de ces cultes publics ne peut être conçue comme un emprunt récent ou la réinvention d'une quelconque tradition et, d'ailleurs, aussi loin que remonte leur mémoire, les acteurs rituels mentionnent ces coutumes. Pourtant, les historiens sont peu nombreux à en faire état. Comment expliquer ce paradoxe entre le manque apparent de sources historiques et la transmission bien réelle des rituels liés au pouvoir ? Il faut tout d'abord invoquer le fait que les Espagnols ne pouvaient concevoir le fonctionnement d'un pouvoir sacré. Comme l'a remarqué Frank Salomon à propos de l'Equateur : "*à cause de la*

¹ DEHOUE, Danièle. *Quand les banquiers étaient des Saints. 450 ans de l'histoire économique et sociale d'une province indienne du Mexique*, Paris, 1990 ; DEHOUE, Danièle. Les élites indiennes du Mexique central face à la Conquête espagnole. *Caravelle*, n° 67, 1997, p.9-21.

² DEHOUE, Danièle. *Essai sur la royauté sacrée en République mexicaine*, Paris, 2006, p.124.

³ Cf. aussi le film vidéo tourné chez les Indiens tlapanèques : DEHOUE, Danièle et PROST, Richard. *Les dangers du pouvoir*, Film de 54 mn, Production : Les Films du Village-Cannes TV-CNRS Images media ; diffuseur : Tonaltepec Production (tonaltepec@yahoo.fr), 2004.

Margil de Jesús, rédigée au retour d'une visite de la région de Suchitepequez, au Guatemala. Là encore, peu importe au franciscain que les rituels aient lieu dans le secret des familles ou rassemblent la totalité d'un village : il les classe comme "Art de tuer", "Art de nigromancie", "Art d'attraper les serpents vivants", "Art de chasser", et c'est au milieu de ces pratiques mêlées que l'on peut trouver celles qui concernent le pouvoir politique. Chaque village, dit-il, rassemble un certain nombre de quartiers nommés *calpules* ou *chinimitales*, et chacun de ces quartiers a trois "chefs" ou "têtes" (*cabezas*).

"Eux trois ont, chacun dans sa maison, dans un coffre très ouvragé bien qu'abîmé par la fumée, un os de tigre ou de lion, dont quelques-uns ont été travaillés. Cet os est entièrement entouré des fleurs et des présents qu'ils lui mettent ; ils le gardent orné de papiers et quelques-uns de rubans et pendu au "ten" de la maison. Lorsque survenait le jour de Behelec E, connu des papes, évêques et coadjuteurs par l'intermédiaire de leur *choloquib*, chaque tête de *calpul* rassemblait les gens de sa maison. Ceux-ci apportaient leurs bougies et leur encens de *copal* et à minuit descendaient le coffre de l'os en toute révérence".

La cérémonie, dont la description se poursuit dans le document, prouve la persistance, au début du XVIII^e siècle, du culte public de quartier à un os de jaguar. Avant la Conquête, ce féroce prédateur était symboliquement associé au pouvoir politique dans tout le Mexique central et la région maya.

• Les procès menés par les *alcaldes mayores*.

Une autre sorte de source est à rechercher dans les procès menés par les *alcaldes mayores*. C'est assez rarement que ces représentants de la Couronne espagnole dans les provinces se sont préoccupés des cultes rendus par les gouvernements indiens. De façon générale, l'*alcalde mayor* nommait les gouverneurs, leur remettait la *vara* comme insigne de leur charge et exigeait qu'ils collectent et paient sans faute les tributs royaux. Les autorités ecclésiastiques, pour leur part, demandaient aux autorités indiennes de veiller au culte des saints, à la célébration des messes et au paiement des redevances. Mais ce que faisait chaque gouverneur dans son village et dans sa langue, n'intéressait que rarement les fonctionnaires espagnols.

Aussi les documents conservés dans les Archives des Indes, à Séville, sur les pratiques idolâtriques des gouverneurs indiens zapotèques d'Oaxaca font-ils figure d'exception. C'est le 14 septembre 1700 que deux *fiscales*² du village de San Francisco, dont l'un était un noble cacique, prévinrent les frères

¹ "Estos tres tienen cada uno en su casa, en un cajón muy labrado aunque muy desaseado por el humo, un hueso de tigre o león, y algunos ha habido labrados. Este hueso está todo rodeado de flores y presentes que le ponen ; lo tienen muy empapelado, y algunos enlisonado, y colgados en el ten de la casa. En llegando el día de Behelec E, que saben los papas, obispos y coadjutores por su *choloquib*, cada cabeza de *calpul* juntaba los que le tocaban en su casa. Estos llevaban sus candelitas y *copal* y a la media noche bajaban el cajón del hueso con toda reverencia", DUPIECH-CAVALIERI, Danielle et HUMBERTO RUZ, Mario. La deidad fingida. Antonio Margil y la religiosidad quiché del 1704. *Estudios de Cultura Maya*, 17, 1988, p.260. Le texte montre l'importance, aux côtés des détenteurs du pouvoir, d'un clergé d'origine précolombienne qui connaît encore l'usage des calendriers traditionnels (*choloquib*).

² Les *fiscales* étaient des Indiens, souvent nobles, chargés d'assister le clergé espagnol dans sa mission évangélicatrice.

dominicains qu'une cérémonie païenne devait se dérouler le soir-même dans une maison particulière. Les frères, accompagnés de plusieurs Espagnols en armes, perturbèrent la cérémonie dirigée par le *gobernador* en personne. Mais, dès le lendemain, une foule d'Indiens du chef-lieu et de ses cinq hameaux envahit le monastère, demandant la destitution des deux *fiscales*, qui leur fut accordée. Le 16 septembre, les *fiscales* furent condamnés publiquement par le village, emprisonnés et exécutés. Deux ans plus tard, la justice espagnole prit sa revanche : quinze responsables, dont le *gobernador* et ses *alcaldes*, furent condamnés à mort et décapités par les autorités espagnoles de la capitale provinciale de Villa Alta. Quant aux *fiscales*, ils sont aujourd'hui connus comme les "*martyrs de Cajonos*" jusque dans la ville d'Oaxaca, dont une église s'enorgueillit de plusieurs tableaux représentant leur histoire édifiante et ils ont été récemment canonisés par le dernier pape.

Surpris par la découverte du rituel païen, l'évêque, en accord avec l'*alcalde mayor*, fit réaliser en 1702 une investigation qui prouva que les rituels ne se limitaient pas à des superstitions d'ordre privé, mais réunissaient des communautés entières lors de cérémonies publiques. De nombreux villages célébraient l'intronisation de leur gouverneur le jour du Nouvel An. En outre, les *alcaldes* organisaient entre deux et treize cérémonies par an afin de demander pour leur localité la prospérité, la santé et de bonnes récoltes.

Envoyés au Conseil des Indes, en Espagne, ces documents d'une grande richesse n'ont sans doute pas encore fait l'objet de l'analyse qu'ils méritent¹. Ce ne sont pas les cérémonies qu'ils décrivent qui sont exceptionnelles, car des rituels semblables étaient certainement très répandus dans tout le Mexique indien. Ce qui est plus rare, en revanche, c'est que ces pratiques aient donné lieu à des investigations aussi poussées de la part des autorités espagnoles. La raison en est à rechercher dans les conflits internes à la noblesse indienne de cette époque, qui poussa un cacique remplissant les fonctions de *fiscal* à dénoncer un autre cacique qui occupait la charge de gouverneur. Sans ces dissensions, qui sont restées assez rares, nous ne disposerions d'aucun document sur ces rituels publics dans la sierra zapotèque.

4. Les procès en juridiction criminelle

Une dernière sorte de sources se trouve dans les procès en sorcellerie conservés notamment dans le fonds *Criminal* des Archives Générales de la Nation (AGN) à Mexico, dans lequel je me suis livrée à une rapide recherche. A première vue, ces plaintes contre des "sorciers" (*hechiceros*) semblent totalement étrangères à notre propos et, de fait, nombreuses sont celles qui se passent au niveau des relations inter-familiales. Il en est, cependant, qui concernent les autorités politiques des villages et révèlent, par là-même, un nouvel aspect du rôle rituel des gouvernements indiens.

En 1774, dans la juridiction de Tlalmanalco, au village de María Asunción Meca, un Indien veuf, Joseph de Santiago, originaire de Meca et habitant de

¹ Ils sont rassemblés dans le fonds AGI (Séville), Mexico, 882.

Santiago Cuautenco, fut accusé d'avoir ensorcelé quatre personnes : Domingo Ramos, devenu aveugle, son fils mort d'une maladie au bout d'un an et demi, un compère de l'accusé, malade de la poitrine, et l'épouse de Gaspar de Santiago, *alcalde* de Cuautenco¹. La plainte fut présentée par Domingo Ramos devant l'*alcalde* de Meca. La relation entre la sorcellerie et le pouvoir politique apparaît à deux moments et, tout d'abord, dans la façon dont Gaspar de Santiago obligea l'accusé, Joseph de Santiago, à soigner sa femme malade. A cette époque, en 1771, Gaspar était gouverneur de son village : "*Par menaces, il obtint que [le sorcier] la guérisse dès qu'il lui eut fait cracher par la bouche un animal volant appelé jicote (ou xicote) et elle en sortit saine et sauvée*"². Sans doute l'*alcalde* mit-il à profit son pouvoir politique pour obtenir cette guérison. C'est précisément une intervention du même genre que Domingo Ramos, désespéré par la mort de son fils et sa propre maladie, sollicita auprès du gouverneur de son village. L'histoire ne dit pas s'il l'obtint, car elle ne reporte que les paroles d'un des fils du sorcier : "*qu'il aurait dû le demander avant que la Justice le sache, car maintenant il n'y avait plus de remède*"³.

Cette plainte montre que l'une des attributions d'un gouverneur, au moins aux yeux de ses concitoyens, était d'intervenir dans les affaires de sorcellerie. Ainsi, pour contrôler l'usage de la magie dans son village, avait-il coutume d'utiliser la force de la loi déposée entre ses mains par le pouvoir colonial.

On trouve un cas du même genre relaté dans une plainte de 1815, dans la juridiction de Cuautla Amilpas, au village de Guatzulco⁴. Le gouverneur de Guatzulco, Martin Santiago, accompagné de nombreux vieux, se présenta aux autorités judiciaires espagnoles de Cuautla, demandant le châtement de neuf sorciers "*attachés par les bras*".

L'histoire est compliquée et concerne de nombreuses personnes. A l'origine, deux jeunes gens se disputaient la même femme. Felix Alejo l'épousa, tandis que Manuel Antonio fut repoussé. Lorsque, plusieurs années après, l'épouse de Felix Alejo tomba malade, les rumeurs commencèrent à accuser le prétendant malheureux, Manuel Antonio, son oncle, Rafael Silberio, et un sorcier nommé Felipe Aguilar. Le gouverneur emprisonna donc les trois hommes pour les contraindre à soigner la malade. Mais, au lieu de se résoudre rapidement, l'affaire s'envenima de plusieurs autres plaintes contre de supposés sorciers.

Le dossier renferme de nombreux détails qui montrent comment les autorités indiennes utilisaient la force de la loi à l'encontre des accusés : fouet, corde et cep. "*Après les avoir amenés pour qu'ils avouent, ils les pendirent [...] dans cette opération, ils passèrent tout le dimanche jusqu'à neuf heures du soir ; ils se retirèrent alors chez eux mettant au cep cinq des guérisseurs, en en laissant quatre auprès de la malade*". A plusieurs reprises, les Indiens affirment que ces actes sont légitimes : "*Lorsqu'on*

¹ AGN, *Criminal*, 225,1.

² "*A pura amenaza, hizo que [el hechicero] la sanó tan presto como fue el haver echo echar por la boca un animal bolador que le llaman jicote (o xicote) y quedó luego buena*", AGN, *Criminal*, 225-1.

³ "[...] que eso lo había de haber dicho antes que lo supiera la Justicia, pues ahora no hai remedio", *ibidem*.

⁴ AGN, *Criminal*, 175,5, fs.199-226.

*demanda [au gouverneur] quelle faculté il avait d'imposer de semblables châtimens, surtout pour le délit attribué à ces individus, il dit l'avoir fait parce qu'un nombre considérable de ses républiques le lui demandèrent, outrées que ces hommes tuent et rendent malades ceux qu'ils voulaient*¹.

J'ai trouvé un dernier cas dans les archives judiciaires de Puebla². La province de Tlapa fut frappée en 1833 et 1834 par une épidémie de choléra. Dans plusieurs villages indiens de la région, les autorités politiques (*alcaldes*) se réunirent avec les autres habitants (*el común*) dans la maison communale et décidèrent d'exécuter certaines personnes accusées par la rumeur d' "introduire" la maladie dans la localité. Pour ces faits, les autorités indiennes furent ensuite traduites en procès devant les juges espagnols de Tlapa. La liste des procès fut inaugurée le 1^{er} octobre 1833 par une plainte contre l'*alcalde* et les vieux du village de Coapala, pour avoir convoqué une assemblée villageoise et fait fusiller, un mois auparavant, Agustin Juan, supposé responsable de l'arrivée du choléra. Suit une liste de treize villages, témoins d'événements comparables : Petlacala ("pour avoir tué collectivement Diego Juan comme sorcier"³) ; Zapotitlan, Ostocingo, Xalpatlahuac, Aquilpa, Petlacala, Tepetlapa, Xalatzala, Quauchimalco, et Pochula, auxquels s'ajoutaient, pour avoir exécuté plusieurs personnes : Totolapa (huit hommes), Tlaquetzalapa (trois hommes) et Chiepetepepec (trois hommes et une femme).

Ces divers cas démontrent la persistance, entre la fin du XVIIIe et le début du XIXe siècle, d'une fonction sacrée de défense de la communauté par les autorités politiques. De fait, pour les Indiens, il n'y avait pas le moindre doute que l'une des tâches de leurs dirigeants était de les protéger contre les agressions magiques. Deux conceptions du pouvoir coexistaient donc, celle du gouvernement central qui demandait aux *alcaldes* d'appliquer le code, et celle des Indiens qui considéraient le contrôle de l'usage de la magie comme une prérogative essentielle du pouvoir.

Ces quelques cas mis au jour par une recherche rapide dans les archives prouvent bien l'existence d'un lien entre le pouvoir et la magie. Mais on peut, là encore, penser que nous n'avons trouvé que la partie émergée de l'iceberg. Comme l'a fait remarquer Salomon pour l'Equateur, les autorités des villages indiens faisaient en sorte d'éviter que les Espagnols ne se mêlent de leurs affaires internes ; cela ne se produisait qu'en cas de crise grave, lorsque la communauté avait épuisé tous ses moyens traditionnels de défense contre les détenteurs de pouvoirs magiques⁴. La grande majorité des situations dans lesquelles prévalait un contrôle équilibré entre les pouvoirs politiques et magiques

¹ "Habiendoles traido para que confesaran, los colgaron [...] que en esta operación gastaron todo el día domingo hasta las nueve de la noche, que se retiraron a sus casas trallendo al sepo a cinco de los curanderos, y cuatro le dejaron a la enferma" ... "Preguntado [el gobernador] qué facultad tenía para imponer semejantes castigos y más por un delito qual es el que se les atribuye a los individuos, dixo que lo hizo porque un número considerable de sus repúblicas se lo pidieron, adoloridos de que estos hombres estaban matando y enfermado al que les parecía", AGN, Criminal, 175,5, fs. 199-226.

² AJP, rollo 10.

³ "por haber matado en tumulto a Diego Juan por brujo", *ibidem*.

⁴ SALOMON, Frank. Shamanism ..., *op. cit.*, p.426.

demeurait donc cachée.

L'argument est parti de l'exposé de la typologie des trois sphères d'acculturation dans la religion indienne de la période coloniale – disparition de la religion universelle étatique, développement du culte syncrétique des saints dans la sphère paroissiale et maintien de la magie dans la sphère familiale. Les différents cas évoqués suffisent à montrer que le culte public était marqué par une complexité bien plus grande que ne le laisse supposer cette typologie. Pour être en mesure de l'envisager, il faut comprendre que les Indiens ne séparaient pas le politique du religieux et restaient fidèles à leur conception du pouvoir sacré, que j'ai défini sous le nom de royauté sacrée.

A l'aide de ce cadre théorique général, il devient possible de rechercher dans les archives les manifestations du culte public politico-religieux. Le gouvernant d'une société à royauté sacrée est conjointement garant de la prospérité collective et responsable des malheurs publics. De par la première de ces fonctions, il pratique des rituels d'intronisation, un culte aux symboles du pouvoir, tel l'os de jaguar des Indiens du Guatemala, et des cérémonies visant à préserver la prospérité collective. Au titre de la seconde de ces fonctions, en tant que responsable des malheurs publics, il lui appartient notamment de prendre des mesures de protection contre l'usage de la sorcellerie. Sachant ce qu'il convient de rechercher dans les archives, il devient possible de mettre à profit des documents et des fonds variés, allant des relations d'extirpateurs d'idolâtrie aux procès menés par les fonctionnaires de la Couronne ou les juges en droit criminel.