

LA PENSÉE ANALOGIQUE DES MISSIONNAIRES ET DES INDIENS EN NOUVELLE-ESPAGNE AU XVI^e SIÈCLE

Danièle Dehouve

CNRS-Université Paris Ouest Nanterre La Défense
et EPHE, Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative, Paris

Les textes missionnaires sont souvent les seuls témoignages existants de la vie passée d'un peuple. C'est dire s'il est essentiel d'apprendre à les lire et, dans ce but, de reconstituer le contexte et les circonstances de leur élaboration.

La Nouvelle Espagne possède un corpus considérable de textes missionnaires en langues indigènes, le plus gros d'Amérique. De façon paradoxale, c'est sans doute aussi celui qui a suscité le moins d'analyses critiques de la part des chercheurs. Pour la plupart des ethnohistoriens, ces textes, généralement rédigés en langue nahuatl, restituent intégralement la parole indienne. Le cas le plus étonnant est celui du livre intitulé *Coloquios y Doctrina Cristiana*, composé sous la tutelle du franciscain Bernardino de Sahagún en 1564. Il débute par la version des discours prononcés en 1524 lors de la rencontre initiale entre les douze premiers franciscains et les prêtres aztèques, et se poursuit par un exposé de la doctrine chrétienne, en partie détruit et qui nous est parvenu tronqué. Pour de nombreux chercheurs, l'authenticité de ces discours ne fait guère de doute ; selon eux, la rencontre au sommet entre les franciscains et les prêtres aztèques eut bien lieu, et le texte des *Coloquios* en restitue la teneur¹. J'ai montré que ce texte, élaboré quarante ans après la rencontre supposée, suit en réalité les règles rhétoriques précises d'un genre littéraire en vogue en Europe à l'époque : la polémique persuasive, fréquente au XVI^e siècle et issue de la tradition du dialogue didactique occidental. Un maître y affronte des objections qu'il réfute les unes après les autres, provoquant en fin de compte l'adhésion de ses contradicteurs. Le genre, couramment utilisé à des fins didactiques, accompagna des débats comme ceux de la Controverse de Valladolid. Dans le cas présent, les discours des prêtres aztèques, au début convaincus de la justesse de leurs croyances, précèdent l'exposé de la doctrine chrétienne et la conversion finale des païens qui se rendent aux arguments des franciscains². Une telle mise en contexte du livre de Sahagún est, certes, moins romantique que l'illusion d'assister en direct au contact entre deux mondes.

¹ Voir en particulier l'introduction de M. LEÓN-PORTILLA à B. DE SAHAGÚN, *Coloquios y Doctrina christiana* et les prises de position de C. DUVERGER, *La Conversion des Indiens de Nouvelle-Espagne*, et S. DE PURY-TOUMI, *De palabras y maravillas*, en faveur de l'authenticité des discours.

² D. DEHOUE, « Un dialogue de sourds : les *Colloques* de Sahagún » et « Un dialogo de sordos : Los Coloquios de Sahagún ».

Les « discours moraux » des anciens Mexicains, connus sous le nom de *huehuetlahtolli*, « ancienne parole », constituent un autre corpus de textes dont l'authenticité a été unanimement acceptée. C'est le franciscain Andrés de Olmos qui rassembla vers 1533 un certain nombre de discours cérémoniels dans plusieurs villes du centre de la Nouvelle Espagne, Mexico, Texcoco, Tlaxcala et Tepeyacac. L'un de ces discours est particulièrement célèbre : il s'agit du premier d'entre eux, intitulé « Discours du père au fils pour l'exhorter à être bon », beaucoup plus long que les autres et plusieurs fois réédité. Il apparut d'abord à la fin de la *Grammaire nahuatl* d'Olmos dont le manuscrit fut achevé en 1547 et publié pour la première fois par Rémi Siméon en 1875. Toutes les analyses de chercheurs le présentent comme un discours recueilli tel quel par Olmos. J'ai montré qu'il s'agit, en réalité, d'un Décalogue en nahuatl, dont l'exposé suit celui des dix commandements, élaboré à la manière de discours plus authentiques³.

Ce qui est en jeu dans l'appréciation du « Discours du père au fils » va bien au-delà d'un simple débat d'érudition car, sur la base de cette analyse, les ethnohistoriens ont affirmé l'existence de *concordances* et de *coïncidences* entre l'éthique indienne et la moralité catholique. Or, mon analyse a montré que le « Discours du père au fils » a été utilisé comme preuve de ces concordances dès 1585 sous la plume d'Alonso de Zorita. Puis, en 1600, le franciscain Juan Bautista Viseo inventa, sous le terme de *huehuetlahtolli* (« ancienne parole »), un genre littéraire qui doit sa fortune à la confusion entre les valeurs morales des Aztèques et celles des missionnaires catholiques.

Les premiers missionnaires de Nouvelle-Espagne ne se sont pas contentés d'apprendre le nahuatl et de recueillir des textes dans cette langue. Se voulant protecteurs des Indiens, ils ont cherché à prouver que leurs ouailles suivaient la Loi naturelle et respectaient des préceptes moraux aussi strictement, sinon plus, que les Européens. Cette inflexion était, certes, apportée « pour la bonne cause », puisqu'il s'agissait de défendre les Indiens contre l'avidité des conquérants. Il n'en demeure pas moins que l'analyse moderne se doit de la dévoiler et de jeter les bases d'une méthodologie pour l'analyse critique des textes.

Les deux cas mentionnés — *Colloques* de Sahagún et « Discours du père au fils » — sont exemplaires de deux formes de distorsion des textes en nahuatl par les franciscains. La première vient d'un désir de glorification du labeur missionnaire : le genre littéraire des polémiques persuasives a fourni le moyen de montrer comment les païens se sont rendus aux bons arguments de leurs évangélistes. Il a permis, en outre, d'occulter les aspects plus violents de la Conquête spirituelle, qui ne se réalisa que grâce à la défaite militaire indienne et à la répression physique menée par les missionnaires, comme le montrent quelques rares documents, tel le *Manuscrit de Glasgow*. La deuxième forme de distorsion fut suscitée par le désir de prouver que les Indiens de Nouvelle Espagne appartenaient à l'humanité et obéissaient à des préceptes moraux. C'est elle qui est à l'œuvre dans la rédaction du « Discours du père au fils », qui n'est autre qu'un sermon catholique rempli d'expressions traditionnelles en nahuatl.

³ D. DEHOUE, « Une chimère franciscaine : le premier *huehuetlahtolli* d'Olmos ».

Il existe une troisième forme de distorsion, qui fournira la matière de la présente contribution. Elle est due à l'illusion dont est victime le missionnaire, qui croit reconnaître dans un procédé rhétorique indien celui dont il est coutumier. À son corps défendant, l'évangéliste se trompe sur le véritable sens des expressions autochtones qu'il recueille. Une réflexion sur le concept d'analogie illustrera cette troisième forme de distorsion.

Le franciscain Andrés de Olmos, l'un des premiers missionnaires de Nouvelle-Espagne, traduisait en langue nahuatl le concept de châtement au moyen de plusieurs métaphores : « le bâton - la pierre », « le scorpion - l'ortie », « l'eau froide - l'ortie », « l'eau froide - l'eau gelée », « le piment - la fumée », « le lasso - le trou », « le lasso - la corde »... Il exprimait ainsi une notion catholique sous une forme analogique. Ce faisant, utilisait-il un trope d'origine européenne ? Un procédé courant dans les langues amérindiennes ? Ou encore peut-on parler d'une véritable rencontre entre deux pensées, indienne et européenne, rapprochées par le recours commun à l'analogie, laquelle aurait fonctionné comme une passerelle entre les deux mondes ?

La réponse présentée dans cette contribution se fondera sur une exploration de la notion de métaphore dans les traditions ecclésiastique et amérindienne. Il est certain que l'analogie était une forme spécifique de « savoir » missionnaire — et même plus que cela, une forme de pensée. D'un autre côté, l'analogie commandait un procédé rhétorique, courant dans les langues mésoaméricaines dont le nahuatl, connu sous le nom de *difrasismo* ou « paire métaphorique », qui permettait de désigner une chose au moyen d'un binôme. Il serait cependant faux de croire que la pensée analogique constitue une catégorie unique, dans laquelle prendraient place les cultures européennes et amérindiennes. Nous montrerons, à l'inverse, que ce procédé, semblable seulement en apparence, mettait en œuvre des modalités différentes de la pensée selon qu'il était utilisé dans les couvents franciscains et dans les sociétés indiennes.

I. — LE CONCEPT ET L'IMAGE

Les franciscains qui évangélisèrent le Mexique héritèrent d'une longue tradition européenne qui s'exprimait dans la littérature tant ecclésiastique que profane.

DES TROPES DE QUINTILIEN À LA LITTÉRATURE MISSIONNAIRE

Les figures de rhétorique ont été établies par la célèbre *Institution oratoire* de Quintilien, au 1^{er} siècle après J.-C.⁴ À sa suite, tous les étudiants de rhétorique d'Europe s'exercèrent durant des siècles sur les trois grandes sortes de tropes. En premier lieu, la comparaison ou *similitudo* propose de comparer ce que l'on veut exprimer à une image, par exemple : « Cet homme a agi comme un lion. »

La métaphore est, selon Cicéron, une similitude abrégée ; ainsi, « je dis de cet homme : c'est un lion » (VIII, 6, § 8).

⁴ QUINTILIEN, *Institution oratoire*, livre VIII, 6 : les tropes.

En troisième lieu, l'allégorie (VIII, 6, § 44), en latin *inversio*, est une « suite continue de métaphores », une métaphore filée, dit-on maintenant. Un poème d'Horace en offre un exemple :

Ô nef ! de nouveaux flots
Vont t'emporter encor
Sur la mer ! Que fais-tu ?
Rentre résolument au port.

Ces vers filent la métaphore de la concorde politique ; la nef représente l'État, les flots évoquent les guerres civiles et le port signifie la paix. L'allégorie est « pure » lorsque l'explication n'est pas donnée, comme dans ce cas ; elle est mixte si une glose en fournit l'exégèse introduite par les mots : « Je veux dire... ».

De nos jours, l'allégorie est définie comme une « composition artificielle où, sous forme descriptive mêlée de plus ou moins de narration, sont identifiés des principes moraux ou historiques : *du notionnel fait chair*⁵. » Cette dernière expression, percutante, insiste avec raison sur le fait que l'allégorie est une mise en image de la pensée conceptuelle.

Au XVI^e siècle, l'allégorie était devenue la principale figure de style. La littérature profane et la poésie s'organisaient autour de notions abstraites — les catégories aristotéliennes, par exemple — exprimées en images par l'allégorie. De là était née la coutume de l'interprétation allégorique, visant à rechercher le sens caché des images. Déjà le Moyen Âge, héritier des méthodes interprétatives de l'Antiquité, découvrait dans Virgile et Ovide des allégories morales et scientifiques. La Renaissance poursuivit dans cette voie et au XVI^e siècle certaines éditions de Virgile ajoutèrent au texte les commentaires de Sevius, Landino, Ascensius, Valeriano et d'autres. À cela se joignit un goût prononcé pour les mythologies grecque et égyptienne⁶.

La vertu de l'image, allégorique et mnémotechnique, était devenue indispensable à toute pédagogie. Mais, de plus, enseigner l'allégorie revenait à enseigner des vérités cachées et plus vraies que celles auxquelles la simple vision permet d'accéder ; elle permettait de « voir avec les yeux de l'âme », selon l'expression néoplatonicienne.

Les frères mendiants qui furent envoyés évangéliser le monde découvert à la Renaissance avaient été formés dans cet environnement intellectuel. Quel usage spécifique faisaient-ils de l'image ? Il s'agissait pour eux de délivrer un message religieux excessivement abstrait et moral issu d'Aristote et de Thomas d'Aquin, d'exprimer des notions qui, pour être comprises, devaient absolument « se faire chair ». Comment, en effet, faire saisir aux nouveaux convertis d'Amérique et d'Asie, ou même aux populations européennes, des abstractions telles que les sept péchés capitaux (orgueil, avarice, luxure, colère, gourmandise, envie et paresse), les cinq sens (vue, ouïe, goût, odorat et toucher), les trois puissances de l'âme (entendement, volonté et mémoire), les trois vertus théologales (foi, espérance et charité), ou les quatre vertus cardinales (prudence, justice, force et tempérance) ?

⁵ M.-M. FRAGONARD, F. LESTRINGANT et G. SCHRENK, *La Justice des princes*, p. 181.

⁶ Selon F. A. YATES, *Les Académies en France au XVI^e siècle*, pp. 177-188.

Le notionnel se trouvait au point de départ, les images étaient au point d'arrivée du processus rhétorique. L'utilisation de l'image offrait, en conséquence, un caractère principalement allégorique, répondant à la définition de Quintilien (le recours à plusieurs images pour une seule notion) et à la définition moderne (« du notionnel fait chair »).

Les images provenaient d'un stock légitimé par son ancienneté. On les y trouvait à profusion et elles pouvaient servir à tout exprimer. Elles préexistaient et s'adaptaient aux sens qu'on voulait bien leur donner. Sans conteste, l'origine et le but de toute analogie étaient à rechercher dans les notions abstraites qui constituaient le fondement de l'enseignement religieux. Si les procédés imagés eux-mêmes étaient divers, tous possédaient une dimension allégorique évidente, comme on va le voir.

LA FIGURATION DE L'INVISIBLE

La première utilisation de l'image dans l'enseignement religieux ne consiste pas, à première vue, en une métaphore, mais dans la figuration de personnages et d'endroits surnaturels, supposés exister, mais de façon invisible. L'image sert alors à figurer l'au-delà, dont la géographie est faite de lieux — paradis, enfer et purgatoire — et d'êtres — Dieu, la Vierge Marie, les anges, les diables, les morts (catégorie qui comprend les âmes du purgatoire, les saints, les prophètes, etc.) — que personne n'a jamais contemplés.

Les images issues de l'imaginaire collectif se retrouvent dans les textes (catéchismes et manuels de confession, sermons, exemples, colloques), mais aussi dans les statues et les peintures, ainsi que dans « l'art éphémère » des processions et des pièces de théâtre qui, souvent, se terminent par l'apparition de damnés et de diables.

On pourrait penser que la métaphore et *a fortiori* l'allégorie n'ont rien à faire dans cette figuration de l'invisible. Il est possible, au contraire, de montrer qu'elles se situent à son fondement. Ainsi, l'on sait que le damné est reconnaissable à ses chaînes, à ses lamentations et à ses cris de douleur provoqués par les flammes qui le lèchent, tandis que l'enfer et le purgatoire sont des fosses brûlantes. Ces images apparemment figuratives filent, en réalité, une métaphore — celle du feu — qui exprime des notions — la brûlure et la douleur, et donc l'expiation du plaisir. La figuration de l'invisible possède bien une dimension allégorique.

LA COMPARAISON

L'allégorie, déjà présente dans les procédés figuratifs, s'épanouit dans les procédés rhétoriques. Parmi ceux-ci, la *similitudo* ou comparaison est un trope qui, pour Quintilien, est introduit par « comme » et se trouve au fondement de la métaphore. Le latin l'introduit par *quasi* et, plus rarement par *sicut*, *ac si*, *in modum*. En langue nahuatl, les missionnaires introduiront la comparaison par un seul mot dans plusieurs de ses variantes : *yuhquin*, *yuhquinma*, *yuhquima*⁷.

⁷ D. DEHOUE, *L'Évangélisation des Aztèques*, p. 149.

La similitude la plus fréquemment utilisée par les évangélisateurs est la « similitude naturaliste » ou « naturalisme symbolique ». Elle consiste à chercher dans la nature ce qui permet de faire « prendre chair » au notionnel. Des images frappantes issues de l'observation des choses proviennent souvent de traités antiques, tel celui de Pline.

Ces histoires ont été si populaires qu'elles ont survécu jusqu'à nos jours et ont donné lieu à des expressions que nous connaissons toujours, sans pour autant en savoir l'origine. Il en est ainsi du pélican qui se sacrifie pour ses petits. En réalité, celui-ci était censé tuer sa progéniture ; mais, trois jours après, il se donnait la mort pour faire jaillir de son cœur la goutte de sang qui ressuscitait les oisillons⁸.

Les « larmes de crocodile » ont inspiré bien des ecclésiastiques, même dans les sermons en langue nahuatl. Lorsque cet animal rencontre un homme, il le déchiquette et le dévore ; à la fin de son repas, il prend la tête du mort entre ses griffes et se met à pleurer, car, dit-on, il ne lui reste plus de viande à manger. Quiconque verrait cet animal se lamenter sur sa victime penserait qu'il regrette de l'avoir tuée. Et pourtant, tonnait le prédicateur, l'animal ne pleurait pas de tristesse, mais de cruauté. Il versait des larmes de crocodile, semblables à celles que répandent certains pécheurs à l'heure de la mort, qui ne regrettent pas leurs péchés, mais la fin d'une vie de jouissance⁹. Pendant que les missionnaires tentaient ainsi d'effrayer leurs ouailles, en Europe les larmes de crocodile mises à la sauce profane servaient à stigmatiser l'hypocrisie des politiques :

Le Crocodile, enfant d'un petit œuf glaireux,
Contrefaisant le pleur d'un pauvre langoureux
Meurtrit cruellement cil qu'à soy il attire :
Tels sont, ô Mesnagers, vos dissimulez pleurs,
Qui, plains du sang du peuple et gras de leurs malheurs,
Faignans vous en fascher, n'en faites rien que rire¹⁰.

Et le frère franciscain Andrés de Olmos, dès 1551-1552, évoquait en nahuatl devant son auditoire indien le cas des noirs corbeaux dont les petits sont supposés être, à la naissance, de couleur blanche :

Voici la vie des corbeaux ; lorsque leurs petits naissent, leur plumage est très blanc et, lorsque leurs père et mère les voient, ils ne veulent pas les élever, ni s'en occuper, ni leur donner à manger. Et leur vie est donc de lever la tête vers le haut comme pour dire : Ô Dieu, toi qui t'occupes de chacune de tes créatures, fais en sorte que du ciel nous tombe ta rosée et que Dieu nous donne la force.

Le prédicateur tirait de cette histoire l'enseignement suivant : « Toi qui es le serviteur de Dieu, Dieu te secourra¹¹. »

⁸ J. BERLIOZ et M.-A. POLO DE BEAULIEU (éd.), *Les Exempla médiévaux*, p. 272.

⁹ D. DEHOUE, *Rudingero el borracho*, pp. 170-173.

¹⁰ F. A. YATES, *Les Académies en France au XVI^e siècle*, p. 448.

¹¹ Fray A. DE OLMOS, *Tratado sobre los siete pecados mortales*, pp. 98-99.

La figure de rhétorique la plus courante dans les sermons destinés à la population indienne de Nouvelle-Espagne semble bien être la comparaison. Mais celle-ci présente toutes les caractéristiques de l'allégorie ; d'une part, elle file la métaphore en bâtissant « sous forme descriptive mêlée de plus ou moins de narration » des principes moraux : le crocodile est comme le pécheur et ses larmes sont fausses ; les oisillons des corbeaux sont comme les hommes dont l'espoir ultime repose en Dieu. De l'autre, la comparaison n'existe que pour illustrer une notion abstraite : le faux repentir ou la confiance en Dieu.

II. — LE TOUT ET LA PARTIE

Tandis que les missionnaires mobilisaient leur pensée analogique dans le but d'inculquer aux Indiens des notions morales et abstraites, comment réagissait leur auditoire ? Les images évoquées, les procédés utilisés lui étaient-ils directement compréhensibles ? Pour répondre à cette question, il est nécessaire de se pencher sur le recours indien à la métaphore.

Le discours rituel mésoaméricain utilise des procédés que l'on désigne sous plusieurs noms : parallélisme, binômes, paires ou *difrasismos*. Le parallélisme a été défini pour la première fois dans la langue nahuatl par le père Garibay¹², qui s'est particulièrement intéressé au nombre des mots associés. Il distingue, en effet, trois procédés. Le premier (*difrasismo*, paire ou binôme) revient à juxtaposer deux vocables pour exprimer un troisième sens ; ainsi, « la jupe - la chemise » (*in cueitl in huipilli*) désigne la femme. Un autre procédé, qui reçoit spécifiquement le nom de « parallélisme », consiste à apposer deux phrases complémentaires, généralement synonymes. Le troisième procédé est celui de la « diffusion synonymique », définie comme la répétition de plusieurs mots apparemment redondants. Les premiers procédés groupent par deux les termes ou les phrases, tandis que le dernier en juxtapose plus de deux.

Depuis, les chercheurs, dépassant cette typologie purement linguistique, ont remarqué que plusieurs langues qui, souvent, n'appartiennent pas à la même famille, partagent certains traits structuraux. Le parallélisme en est un, et l'on trouve des « paires » dans le langage rituel des langues des familles maya, yuto-aztèque ou otomangue. Qui plus est, ce sont les mêmes images ou « noyaux conceptuels » que l'on retrouve d'une langue à l'autre : par exemple, « le père - la mère » pour désigner les ancêtres, « manger - boire » pour se sustenter, etc.¹³

De mon point de vue, le parallélisme, loin d'être un phénomène purement linguistique, correspond, en fait, à une forme de pensée liée au rituel¹⁴. Dans les énoncés de ce type, l'unité sémantique est constituée par un groupe de mots associés pour former une phrase courte, apposant des termes qui ont à première vue un

¹² A. M. GARIBAY, *Llave del Nahuatl*, p. 117. Voir l'analyse de D. DEHOUE, *L'Évangélisation des Aztèques*, pp. 159-163.

¹³ M. MONTES DE OCA, « Los difrasismos ¿Núcleos conceptuales mesoamericanos? »

¹⁴ D. DEHOUE, *Offrandes et sacrifice en Mésoamérique*.

sens très proche. Ainsi la prière au dieu de la pluie Tlaloc, recueillie par le franciscain Bernardino de Sahagún, décrit-elle la famine de la façon suivante :

... Ils se sont enfermés [dans leurs coffres, dans leurs caisses],
[les dieux pourvoyeurs, nos seigneurs] [...]
Ils ont caché [les jades, les bracelets, les turquoises] ;
Ils sont partis en emmenant [leur sœur Chicomecoatl, la récolte],
[La femme rouge, le piment] ¹⁵.

Entre crochets, on a signalé les « paires » ou « binômes synonymiques ». Le texte est construit à la façon d'une poupée gigogne formée d'éléments encastrés les uns dans les autres. La structure extérieure, la plus vaste, contient trois propositions : les dieux se sont enfermés, ils ont caché (des richesses), ils sont partis. Dans les structures intérieures, on trouve les endroits où les dieux se sont enfermés : dans leurs coffres-dans leurs caisses, qui évoquent métaphoriquement un lieu clos dans lequel les choses sont rangées et non en activité. Apparaît aussi ce qu'ils ont caché : les jades-les bracelets-les turquoises, métaphores de la végétation verte et précieuse. Enfin, est désigné ce qu'ils ont emmené : leur sœur Chicomecoatl-la récolte, c'est-à-dire le maïs, et la femme rouge-le piment, c'est-à-dire le piment.

Ce texte, qui peut nous apparaître comme un simple discours élégant formé de l'apposition de synonymes, est bien autre chose. La structure du discours — binaire et répétitive — est alimentée par une forme de pensée qui exprime la totalité au moyen de l'énumération de ses parties, ce qui, en logique, se nomme la « définition par énumération » : « par étendue ou extension d'un nom on entend la totalité des êtres ou des choses désignés par ce nom » (*Le Petit Robert*).

La famine est entraînée par la disparition des dieux ; or, celle-ci est décrite par toutes les manifestations possibles d'une disparition : un enfermement et un départ. Les plantes disparues sont énumérées : les jades-les bracelets-les turquoises désignent toute la verdure végétale évoquée par la verdure minérale des pierres précieuses. De plus, le maïs et le piment représentent les deux plantes paradigmatiques qui évoquent toutes les autres plantes cultivées.

Ainsi la notion de disparition des dieux est-elle désignée par ses manifestations — départ et enfermement. La végétation est évoquée par ses constituants : verdure végétale et plantes cultivées. Au lieu d'un exercice élégant, mais creux, de jeux synonymiques, les phrases que nous avons analysées sont la manifestation d'une pensée indienne qui fait surgir la notion de ses manifestations et la totalité de ses parties.

Cette définition de la pensée analogique indienne éclaire toutes sortes de binômes en nahuatl. Dès lors, on comprend que « la femme » soit nommée « la jupe - la chemise », comme totalité définie par ses parties ; ou que le verbe « se sustenter » soit dit « manger - boire », comme notion définie par ses manifestations.

¹⁵ « Prière à Tlaloc », traduite par M. LAUNAY : *Introduction à la langue et à la littérature aztèques*, t. II, p. 161.

III. — LE CHÂTIMENT SELON OLMOS

Après avoir examiné la pensée analogique des missionnaires et des Indiens, nous pouvons nous demander dans laquelle des deux s'inscrivent les binômes au moyen desquels Olmos exprime la notion catholique de châtiment : « le bâton - la pierre », « le scorpion - l'ortie », « l'eau froide - l'ortie », « l'eau froide - l'eau gelée », « le piment - la fumée », « le lasso - le trou », « le lasso - la corde ».

UNE DÉFINITION PAR EXTENSION À L'INDIENNE

Les binômes d'Olmos peuvent être vus comme la manifestation de la pensée indienne qui construit la totalité à partir de ses parties et la notion à partir de ses manifestations. De fait, les binômes déclinent toutes les façons de souffrir. Ils sont une expression de la définition par extension. Le bâton et la pierre représentaient dans l'empire aztèque les deux modes de mise à mort des coupables ; le piment et la fumée désignaient le châtiment réservé aux enfants mâles que leurs parents tenaient au-dessus d'un foyer dans lequel se consumait du piment. L'eau froide et gelée, comme les piqûres infligées par les plantes (les orties) et les animaux (les scorpions) évoquaient la souffrance. Le lasso et le trou ou le lasso et la corde s'appliquaient à des techniques de chasse et, par extension, de capture de prisonniers destinés à être sacrifiés. Il ne s'agit pas de simples synonymes métaphoriques, mais d'une description de toutes les sortes de destin funeste.

De fait, Olmos a bâti les textes dont sont issues ces expressions à partir du recueil de véritables discours rituels aztèques. Il est donc possible, dans un premier temps, de conclure que les binômes envisagés appartiennent clairement à la pensée analogique indienne.

UNE ALLÉGORIE À L'EUROPÉENNE

Cependant, si, maintenant, nous adoptons le point de vue des évangélistes formés à l'école de Quintilien, nous pouvons envisager les binômes d'Olmos comme des similitudes à caractère naturaliste : le châtiment fait souffrir *comme* une piqûre de scorpion ou d'ortie, *comme* un coup de bâton ou de pierre, *comme* de l'eau froide, etc.

Il existe des sermons dans lesquels l'influence européenne se fait plus directe. Ainsi, nous extrayons la citation suivante d'un prêche en nahuatl d'Olmos :

Elle est semblable à une fosse, à une tombe, à un trou, à une sépulture, la courtisane qui se cache pour faire tomber. Elle est comme le filet, la corde, le piège, pour que l'homme y tombe et s'y perde. Et si tu ne veux pas tomber dans la fosse, le piège, la corde, si tu ne veux pas tomber dans le précipice, la falaise, suis [ces conseils...] ¹⁶.

¹⁶ Fray A. DE OLMOS, *Tratado sobre los siete pecados mortales*, p. 121.

Les termes de ce sermon prononcé en nahuatl renvoient aux binômes du châtiement. Mais l'image elle-même est biblique. Il s'agit d'une similitude sociale (et non plus naturaliste) développée par Olmos un peu plus loin dans son discours :

Fovea profunda est meretrix et infidiatur in via *quasi* latro et quos incautos inveniret interficiet.

La prostituée est une fosse profonde et elle est embusquée sur la route comme un voleur qui tue les imprudents qu'elle trouve ¹⁷.

La similitude, introduite par le latin *quasi* (« comme ») présente une forte inflexion allégorique à l'euro-péenne, qui file la métaphore de la vie, considérée comme un chemin dangereux.

Ainsi la première partie du sermon d'Olmos reprend-elle à son compte les binômes indiens issus d'une « définition par extension » : le filet, la corde, le piège, la fosse, la corde, le précipice, la falaise. Toutes les variétés de sort funeste sont énumérées.

Mais la seconde partie de son discours mentionne la citation biblique dans le plus pur style de la pensée analogique européenne, qui bâtit des allégories pour donner de la chair au notionnel.

Dès lors, les binômes indiens peuvent être envisagés dans le cadre de la métaphore biblique construite autour de la *fovea* (« fosse ») : la fosse, le précipice, la falaise sont des sortes de trou ; pour ce qui concerne les filets, les cordes et les pièges, ils sont là pour rendre l'action du voleur (le *latrus* latin) et l'imprudence de celui qui s'y est fait prendre. Finalement, alors que, dans un premier temps, le recours aux binômes indiens crée l'illusion d'un texte autochtone, l'analyse fait apparaître une utilisation de l'allégorie « à l'euro-péenne ».

IV. — CONCLUSION

À la Renaissance, la figure de rhétorique la plus prisée est l'allégorie. L'enseignement issu d'Aristote et de Thomas d'Aquin était devenu tellement abstrait qu'il se devait de mettre les concepts en rapport avec des images. Mais on voit à quel point le mouvement de la pensée, qui enveloppe la notion de chair, diffère de la métaphore mésoaméricaine, qui fait naître la notion de l'image. La métaphore mésoaméricaine n'est pas un simple procédé rhétorique, mais la manifestation d'une pensée qui bâtit une totalité à partir de ses parties et une notion à partir de ses manifestations. Certes, l'analogie est un procédé universel, mais celui-ci peut être utilisé selon des modalités différentes.

La démonstration en est apportée par la reconstitution de l'approche qu'Olmos a eue des métaphores indiennes, dans la première moitié du XVI^e siècle. Indifférent au mouvement de la pensée indienne, le franciscain voit dans les binômes en nahuatl des similitudes allégoriques qui lui évoquent les citations bibliques étudiées au

¹⁷ *Vulgate*, Proverbes, chap. XXIII-XXVIII.

séminaire. En les insérant tels quels dans son sermon, il crée l'un des premiers quiproquos du contact entre les deux mondes.

Cette analyse propose les grandes lignes d'une méthodologie d'analyse critique des textes missionnaires. Il est nécessaire de « tenir les deux bouts », c'est-à-dire les deux traditions qui ont été convoquées lors de la rédaction d'un texte d'évangélisation. D'une part, il faut reconstituer le contexte historique de la pensée et de l'action missionnaire par les méthodes classiques de l'histoire et de la littérature ; de l'autre, il convient de mettre en lumière les ressorts sociaux et littéraires des sociétés précolombiennes : la tâche est plus complexe, car elle doit s'appuyer sur des reconstitutions fondées sur la lecture de textes coloniaux et la connaissance des sociétés amérindiennes modernes.

La pensée analogique est un universel humain et l'on sait depuis George Lakoff¹⁸ que la métaphore n'est pas un simple procédé littéraire mais un fondement du système conceptuel qui commande la pensée et l'action. Pourtant, cet universel se décline selon des expressions culturelles. En ce sens, le recours à l'allégorie par les missionnaires issus des couvents européens diffère des procédés métaphoriques indiens. Pour saisir ce qui se passe au contact entre ces deux traditions, on a moins besoin d'une anthropologie du contact, de la porosité et des échanges, que d'une anthropologie du quiproquo.

¹⁸ G. LAKOFF et M. JOHNSON, *Les Métaphores dans la vie quotidienne*.