



HAL
open science

Le franciscanisme novohispanique selon Gerónimo de Mendieta (1525-1604) : histoire d'une entreprise missionnaire et politique

Anne Joyeux

► To cite this version:

Anne Joyeux. Le franciscanisme novohispanique selon Gerónimo de Mendieta (1525-1604) : histoire d'une entreprise missionnaire et politique. Linguistique. Sorbonne Université, 2023. Français. NNT : 2023SORUL149 . tel-04587005

HAL Id: tel-04587005

<https://theses.hal.science/tel-04587005>

Submitted on 24 May 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



SORBONNE UNIVERSITÉ

ÉCOLE DOCTORALE 020

Laboratoire de recherche CLEA (EA 4083)

T H È S E

pour obtenir le grade de

DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ SORBONNE UNIVERSITÉ

Discipline : Études romanes (espagnol)

Présentée et soutenue par :

Anne JOYEUX

le : 8 décembre 2023

**Le franciscanisme novohispanique selon
Gerónimo de Mendieta (1525-1604) : histoire
d'une entreprise missionnaire et politique**

Sous la direction de :

Mme Louise BÉNAT-TACHOT – Professeur émérite, Sorbonne Université

Membres du jury :

M. Éric ROULET – Professeur, Université Littoral Côte d'Opale, Président du jury

Mme Aurora DÍEZ-CANEDO FLORES – Professeur, Universidad Nacional Autónoma de
México, Rapporteur

M. Christophe GIUDICELLI – Professeur, Sorbonne Université

M. Serge GRUZINSKI – Directeur de recherche émérite, CNRS

Mme María del Carmen DE MORA VALCÁRCEL – Professeur, Universidad de Sevilla,
Rapporteur

*À mon arrière-grand-mère Madeleine
qui a été la première « anticuaria » dans ma vie*

Table des matières

Remerciements.....	7
Introduction.....	10
PREMIÈRE PARTIE TROIS DÉCENNIES D'APPRENTISSAGE ET DE FORMATION	31
A. Le Pays basque, enfance et jeunesse de Gerónimo de Mendieta	34
a. Une famille nombreuse et probablement influente	35
b. Être basque au XVI ^e siècle.....	56
B. L'ordre franciscain dans l'Ancien et le Nouveau monde	64
a. L'ordre franciscain : une histoire de divisions.....	64
b. L'héritage américain de Saint François.....	71
C. Le Nouveau monde.....	81
a. Tlaxcala en 1550.....	82
b. Les premiers pas de Mendieta en Nouvelle-Espagne	88
DEUXIÈME PARTIE GERÓNIMO DE MENDIETA, MILITANT SPIRITUEL	96
A. Description du corpus.....	98
a. Le corpus de Joaquín García Icazbalceta.....	99
b. Le reste du corpus épistolaire	100
c. Le séquençement épistolaire de Mendieta.....	101
B. L'Église, pilier de la société coloniale	102
a. Les particularités de l'Église novohispanique	102
b. Points de tension dans la vice-royauté	119
C. La formation d'une parole d'expert	148
a. 1562, une lettre au commissaire Bustamante	150
b. La lettre de 1565 au roi : son expertise en vingt-quatre points	170
c. Mendieta secrétaire du provincial Navarro.....	196
D. Le contexte élargi.....	244
a. « Mexico-Madrid-Rome » : le triangle politique.....	244
b. De Madrid à Mexico.....	262
TROISIÈME PARTIE MENDIETA ET LE TRAVAIL DE L'HISTOIRE	285
A. <i>Historia eclesiástica indiana</i>, genèse et structure de l'œuvre.....	287
a. Une commande de Cheffontaines.....	289
b. Une fin politique ? L'évangélisation et le nécessaire retour de Mendieta en Nouvelle-Espagne.....	293
B. Mendieta historien : les sources de l'<i>Historia eclesiástica indiana</i>	295
a. Les sources déjà écrites	295
b. Sources écrites et matérialité du support.....	317
C. La structure de l'œuvre	325
a. Livre I : poser les bases d'un lien privilégié entre les Indes et l'ordre séraphique	326
b. Livre II : la re-sémantisation de l'idolâtrie.....	330
c. Livre III : le cœur de l'œuvre, installation de l'ordre en Nouvelle-Espagne.....	341
d. Livre IV : la stabilisation de la présence franciscaine	359

QUATRIÈME PARTIE *HISTORIA ECLESÍASTICA INDIANA*, UN « ROMAN MISSIONNAIRE » ? 379

A. Tisser des ponts entre les mondes.....	384
a. L'universalisme catholique	385
b. Le livre V : l'apothéose de l'exemplarité.....	412
c. Les silences de Mendieta	430
B. Construire un roman franciscain	476
a. Mendieta, auteur et acteur d'une historiographie franciscaine de la Nouvelle-Espagne	476
b. <i>L'Historia eclesiástica indiana</i> : écrire et agir	521
 Conclusion	 539
 Annexes	 545
 Bibliographie	 619
 Table des figures.....	 639
 Table des matières.....	 640

Remerciements

« Tu connais cette maladie fiévreuse qui s'empare de nous dans les froides misères, cette nostalgie du pays qu'on ignore, cette angoisse de la curiosité ? » Cette invitation au voyage de Charles Baudelaire me suit depuis bien des années déjà. C'est en 2012 que la nostalgie du Mexique me saisit pour me mener, au terme d'un long voyage dans le temps et les espaces, à présenter le travail ici exposé.

Mais avant de laisser le pas à la lecture du résultat de cette longue aventure, il est nécessaire de rendre hommage à toutes celles et ceux qui l'ont rendue possible en me permettant de réunir les conditions académiques, matérielles et sociales nécessaires à son déroulement.

Il y a d'abord Louise Bénat-Tachot, qui a su me guider sur la voie de la recherche depuis maintenant plus de dix ans, qui a vu éclore et fleurir mes projets et les a accompagnés tout au long de mon parcours. Ensuite, ma réflexion doit beaucoup à Serge Gruzinski, dont le séminaire a fait mûrir des idées et en a fait naître bien d'autres. Je remercie également l'assistance qui nourrit chaque semaine le débat au sein du Musée du Quai Branly lors de ce séminaire. J'ai aussi une pensée pour Jacky Buffet, enseignant à l'IEP de Lyon qui a été le premier à m'orienter sur la voie de la recherche en histoire de l'Amérique coloniale.

Je souhaite ensuite adresser mes plus grands remerciements aux membres du jury, qui me font l'honneur de lire ce travail et de figurer dans mon jury de soutenance. Je remercie en particulier Aurora Díez-Canedo Flores et María del Carmen de Mora Valcárcel qui ont accepté d'être rapporteuses de cette thèse.

Aux collègues du laboratoire CLEA, notamment Clotilde Jacquard et Nejma Kermele, qui ont bien voulu prendre le temps d'évaluer ma progression au moins une fois par an lors du comité de suivi, un grand merci. Ainsi qu'aux jeunes chercheurs et chercheuses qui m'ont précédée et ont ouvert la voie par leurs travaux, et à celle et ceux dont la soutenance est à venir : merci à Loann Berens, Citlalli Domínguez et Eva Sebbagh d'avoir été une inspiration, mais aussi à Fiona Karcz et à Yannick Barne que j'espère pouvoir voir soutenir au plus vite. Je remercie également les anciens membres du laboratoire junior EIRALC (ENS de Lyon) qui ont accompagné par de beaux projets mes premières années de thèse : Thomas Brignon, Laura Lema Silva, Frédéric Spillemaeker et Elsa Crousier. Organiser à vos côtés des journées d'étude a été un vrai plaisir et a ouvert ma réflexion à des temps et des espaces que je ne soupçonnais pas.

Enfin, je tiens à remercier l'ensemble du personnel des archives que j'ai consultées aussi bien en Espagne qu'en France ou au Mexique. Leur accueil et leur disponibilité ont été une aide précieuse au moment de me confronter à la documentation d'époque. Ma gratitude va particulièrement à Francisco Morales (bibliothèque franciscaine de Cholula) et à Pierre Moracchini (bibliothèque franciscaine des Capucins), qui m'ont guidée avec bienveillance au sein des fonds documentaires qu'ils supervisent. Je remercie aussi Elsa Espin et Céline Cachaud

pour leur aide précieuse avec la documentation en italien, ainsi que l'ensemble des chercheurs et chercheuses rencontrés lors de mes séjours en archives qui m'ont aidée à faire mûrir ma réflexion et partagé de nombreux moments de convivialité.

Ce voyage de recherche doit énormément à l'existence de l'Institut des Amériques, qui a bien voulu mettre à ma disposition un bureau au sein de ses incroyables locaux. Plus qu'un lieu de travail, l'IdA a été un formidable lieu de rencontres et de fourmillement intellectuel, propice aux échanges interdisciplinaires et transcontinentaux. Merci à Marion Magnan, et à l'ensemble de l'équipe administrative qui s'est succédé, de m'avoir accueillie au sein de la famille IdA, permettant ainsi la poursuite sereine de mes travaux.

Un remerciement particulier au couvent des Sœurs clarisses de Montfavet pour ces quelques jours passés là-bas, et tout particulièrement à sœur Rose-Claire pour son accueil et sa joie de vivre.

De même, je remercie l'École doctorale 20 de Sorbonne Université et la Casa de Velázquez de m'avoir accordé des bourses de recherche pour partir au Mexique et en Espagne afin de mettre en place la véritable partie « voyage » de cette invitation. Je remercie également l'ENS de Lyon qui m'a donné l'opportunité de me lancer dans ce projet en m'octroyant un contrat doctoral.

Enfin, je me dois de remercier celles et ceux qui ont partagé mon quotidien pendant toutes ces années, et à qui je dois le soulagement d'être arrivée jusque-là : Dario Flores, dont la trajectoire a été parallèle à la mienne jusqu'au bout, et le reste du bureau Los Kjarkas de l'IdA : Salomé, Marie, Barbara (et les occasionnels : Tania, Lou) pour les moments de partage, de complicité et de soutien mutuel. Les résidents des autres bureaux de l'IdA : Veronica avec qui j'ai eu le plaisir de partager le « Tunnel » dans les anciens locaux, Arihana, Nathalia, Laure et puis Juliette pour la team potager. Merci aussi à celles et ceux qui ont déjà soutenu et nous prouvent, encore une fois, que c'est possible : Morgana, Julien, Bruno et Luis Miguel, vous voir soutenir a parfois été un phare dans l'obscurité.

Merci à l'équipe Parakalo de m'avoir suivie jusqu'en Grèce pour une retraite de rédaction fort productive sous le soleil de juillet : Julie, Victoria, Arturo et Charlotte, cette parenthèse estivale restera à jamais gravée dans ma mémoire. Je tiens également à remercier Guillaume pour son soutien inconditionnel depuis les prémises de ce voyage intellectuel.

Sur le plan numérique, j'ai une pensée particulière pour la solidarité et la camaraderie des Neurchis de Doctorants désœuvrés (questions et memes), ainsi que du serveur discord PhD Students.

Merci à l'équipe enseignante de l'Université de Bourgogne pour son accueil chaleureux lors de ces trois années d'ATER au sein du département de langue espagnole, en particulier Luz Martínez et Maxime Breysse. Je remercie également Marine et Marie-Caroline, grâce à qui j'ai eu la chance de participer à des projets pédagogiques passionnants auprès de lycéens et de diversifier mon approche de mon objet de recherche par la vulgarisation.

Enfin, je remercie celles et ceux qui ont mis la main à la pâte pour m'aider à élaborer ce rendu final : merci à mon père, Julie et Léa pour leur relecture et leurs commentaires, ainsi qu'à Irriy pour le coup de pouce sur la visualisation des données et la mise en page des annexes.

En dernier lieu, j'adresse un remerciement tout particulier à ma famille pour sa patience infinie pendant ces longues années ; sans le soutien et l'accompagnement moral, émotionnel et matériel de mon père Olivier, ma mère Valérie et mes deux sœurs Aude et Laure, ce travail n'aurait jamais vu le jour.

Introduction

L'*Historia eclesiástica indiana*, rédigée en 1596 par le franciscain Gerónimo de Mendieta est incontestablement un monument de l'historiographie des Indes. Rares sont les ouvrages qui ne le citent pas au moins une fois. Cette chronique qui raconte l'installation de l'ordre franciscain en Nouvelle-Espagne et son travail missionnaire au XVI^e siècle figure parmi les références principales sur le Mexique colonial, en particulier pour les questions d'évangélisation.

Missionnaire pendant cinquante ans au sein de la province franciscaine du Saint-Évangile de Mexico, fray Gerónimo de Mendieta est sans conteste un expert de la l'évangélisation séraphique en Nouvelle-Espagne, et c'est sur ce fondement que ses écrits sont cités aujourd'hui.

Il convient de replacer le travail de Mendieta dans son contexte d'écriture et dans la trajectoire personnelle de l'auteur. Car outre son ouvrage majeur *Historia eclesiástica indiana* Mendieta s'est particulièrement illustré par de nombreux écrits au cours de sa vie. Il est l'auteur d'une importante correspondance, aussi bien en son nom qu'en celui de sa province dont il a été plusieurs fois secrétaire. Lorsque l'on se penche plus en détail sur sa production textuelle, il devient clair qu'étudier Mendieta, c'est aussi étudier toute la seconde moitié du XVI^e siècle, période de consolidation de la présence espagnole dans les Indes. Né à Vitoria en Espagne en 1525, arrivé au Mexique en 1554, il décède en 1604, laissant un grand nombre de documents ainsi que le manuscrit de l'*Historia*, qui ne sera pas publié avant le XIX^e siècle. Quels propos ses écrits servent-ils ? Comment comprendre ce que représente l'*Historia eclesiástica indiana* encore aujourd'hui ?

Mendieta écrit dans une Nouvelle-Espagne en changement, une société en profonde mutation qui est en train de construire de nouvelles fondations. Il est important, pour lui, que son ordre fasse partie de ces fondements et c'est la raison principale pour laquelle il écrit.

Les premiers Franciscains sont arrivés en Nouvelle-Espagne en 1524. Connus comme les Douze premiers, ces missionnaires apportent avec eux le projet d'une société idéale fondée sur l'observance franciscaine, en symbiose avec les populations indiennes. Mais à mesure que la présence espagnole se renforce, les positions franciscaines sont de plus en plus difficiles à

tenir. Les conflits se multiplient au sein de l'Ordre et en dehors. Face aux autres branches de l'Église, et notamment la branche séculière, les religieux sont en perte de vitesse.

L'Église catholique se divise en deux branches principales : la régulière et la séculière. La branche séculière –ainsi nommée car elle est au contact du siècle, c'est-à-dire du monde laïc– est celle de l'Ordinaire, celle des curés qui prononcent la messe dans leur paroisse et administrent les saints sacrements.

La branche régulière est ainsi nommée car ses représentants suivent une Règle : ils vivent de manière plus recluse, dans des couvents ou des monastères, en clôture totale ou partielle du monde laïc. Les ordres monastiques ou mendiants sont donc des ordres réguliers, les Franciscains –ou Frères mineurs– suivent la règle de saint François. Ils sont les premiers évangélisateurs du Mexique et, à ce titre, ils reçoivent des privilèges qui leur permettent d'administrer les sacrements et de gérer une paroisse de laïcs néophytes : les Indiens de Nouvelle-Espagne. Cela leur a permis d'acquérir un pouvoir et une autonomie considérables, bien supérieurs à celle dont ils jouissent dans l'Ancien monde.

Or, au moment où Mendieta écrit, les privilèges des Mendiants sont en passe de disparaître au profit de l'Ordinaire dans les Indes. Cela met en péril le pouvoir acquis par leurs prédécesseurs et la stratégie politique qui en découle : les alliances avec les élites indigènes dans les villes principales garantissaient la stabilité politique et favorisaient l'intégration des classes supérieures dans la société coloniale par l'éducation, tandis que les *macehuales* recevaient le catéchisme et une certaine protection face aux Espagnols. L'ouvrage de Mendieta et sa correspondance prolifique sont un observatoire privilégié pour qui cherche à acquérir une vue d'ensemble sur la société de fin de siècle et son évolution, mais ses écrits servent aussi un objectif très précis : celui de replacer les Franciscains au centre de l'échiquier spirituel et politique de la Nouvelle-Espagne.

Le principal obstacle à l'étude de Mendieta, en particulier de son *Historia eclesiástica indiana*, est l'interprétation qui en a été faite par les historiens tout au long du XX^e siècle, à la lumière de l'idéologie médiévale du millénarisme joachimite qui serait arrivé dans les Indes avec les Douze. Or notre réflexion nous pousse à interpréter son travail comme étant, au contraire, ancré dans la réalité de son époque, loin de l'apocalyptisme dont on le rapproche régulièrement. Notre travail envisage l'écriture de Mendieta comme un positionnement politique qui se traduit par des déclarations affirmées au fil de sa correspondance avec divers

interlocuteurs d'importance de son temps. Dans l'*Historia eclesiástica indiana*, cette attitude peut sembler masquée par le discours millénariste, mais ce dernier est surtout un outil rhétorique qui aide à mettre en lumière l'urgence de la situation dans laquelle se trouve la vice-royauté. Ainsi, Mendieta se place, par son écriture, dans une démarche stratégique au cœur des enjeux de la société coloniale et son discours se veut quasi universel, bien au-delà de la question religieuse : il englobe la gouvernance des Indes.

Il s'agit donc, pour nous, de trouver l'équilibre délicat entre l'analyse fine et précise du corpus spécifique à l'auteur, sans nous plonger dans une microhistoire de Mendieta ou même de la province du Saint-Évangile de Mexico. Il s'agit de voir comment son action et ses écrits s'inscrivent dans le contexte global de son époque et l'impact qu'il a eu sur son époque et sur la longue durée. Il convient alors de se pencher sur l'histoire des études du franciscanisme novohispanique et de Mendieta, afin de saisir les enjeux du contexte dans lequel s'inscrit notre travail.

État de la question

Depuis deux siècles, l'historiographie mexicaniste n'a cessé de réfléchir au processus complexe que représente l'évangélisation coloniale imposée aux populations indigènes. Certes, à l'origine, cette réflexion était empreinte des enjeux politiques et idéologiques du moment opposant, pour faire bref, libéraux anticléricaux et conservateurs défenseurs de l'action missionnaire espagnole. Aujourd'hui ces querelles sont, pour l'essentiel, largement dépassées. Pourtant, l'analyse de cet épisode décisif dans la construction de la réalité coloniale puis nationale mexicaine n'en reste pas moins l'un des sujets de prédilection dans la production du savoir historique relatif au passé du Mexique.¹

C'est ainsi que Michel Bertrand résume l'évolution de l'historiographie propre à l'Église américaine dans le début de son compte-rendu sur l'ouvrage d'Éric Roulet *L'évangélisation des Indiens du Mexique* paru en 2008. Si aujourd'hui, la plupart des historiens ont effectivement mis de côté leurs opinions personnelles en la matière, il n'en reste pas moins vrai que le sujet des missions religieuses pour les Indes suscite encore des débats et des controverses.

¹ Michel Bertrand, « Eric ROULET, *L'évangélisation des Indiens du Mexique, Impact et réalité de la conquête spirituelle (XVI^e siècle)* », *Caravelle. Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien*, 1 juin 2009, no 92, p. 281-283.

Les chroniques des Indes sont nombreuses, et une grande partie de celles du XVI^e siècle a été rédigée dans un contexte religieux, par des membres du clergé.

L'ouvrage de Francisco Esteve Barba propose un panorama très complet de l'historiographie des Indes par catégorie en 1964¹. Son travail est indispensable à qui s'intéresse aux chroniques des Indes et les répartit sur plusieurs périodes et thématiques, elles-mêmes subdivisées en sous-catégories. Cela permet d'avoir une vue d'ensemble sur la production écrite propre de chaque époque, région et groupe social. Pour chaque auteur, il donne des éléments de biographie et indique l'intérêt de ses écrits pour l'historiographie. À propos du courant franciscain de l'historiographie, et notamment en ce qui concerne les écrits de Mendieta, il remarque une certaine continuité avec les travaux de Toribio de Motolinia, l'un des Douze, tout en soulignant les grandes différences dans le contexte de production de ces deux auteurs². Il continue en évoquant le reste de la « lignée » franciscaine qui succède à Mendieta : fray Juan Bautista Viseo puis Juan de Torquemada. Ainsi, Esteve Barba établit une constance historiographique propre au franciscanisme sur laquelle nous serons amenés à revenir.

À la suite d'Esteve Barba, Rosa Camelo et Patricia Escandón établissent également une typologie des chroniques des Indes extrêmement précise et rigoureuse, parmi laquelle, la chronique religieuse occupe une place très importante³. Elles mettent en évidence, dans la partie sur l'historiographie ecclésiastique, l'idée que l'histoire et son écriture sont une sorte de bien commun qui circule, inspire, se transmet et se retravaille d'un auteur à l'autre. Elles différencient également les chroniques provinciales, centrées sur l'histoire d'une seule province, et les chroniques d'évangélisation qui ouvrent le propos sur d'autres espaces. Celle de Mendieta fait partie des chroniques d'évangélisation car, bien qu'il se centre sur le territoire de la province du Saint-Évangile de Mexico, il ne s'y limite pas et évoque aussi les Antilles et le reste de la Nouvelle-Espagne.

À propos des chroniques religieuses, José Luis Villar Piñeiro tente, à son tour, de les classer en 2019 dans un travail de systématisation de l'analyse d'un long corpus religieux dans les Indes entre la fin du XIV^e et du XVII^e siècles. Il explique que l'appellation de « chronique » au XVI^e siècle est dérivée du genre médiéval représenté par la *Primera crónica*

¹ Francisco Esteve Barba, *Historiografía indiana*, Segunda ed. revisada y aumentada., Madrid, Gredos, 1992.

² Ibid., p. 198-201, 204-207.

³ Rosa de Lourdes Camelo Arredondo et Patricia Escandón, *La creación de una imagen propia: la tradición española*, vol. 2, Mexico, Universidad Nacional Autónoma de México, 2012, vol.2.

general d'Alphonse X ; mais elle regroupe une multitude de formes d'expression qui en font un genre très hétérogène. Ainsi, si le propos principal est celui de narrer les événements historiques de façon organisée, une grande quantité de textes peut revendiquer ce même objectif¹. C'est pourquoi, Villar Piñeiro établit une classification générique des textes qu'il étudie dans son corpus. Selon lui, les notions de *crónica*, *historia* et *relación* sont différentes, bien que relativement floues, et évoluent au fil du temps. Se fondant sur la définition de Covarrubias, premier dictionnaire de la langue castillane, il estime que l'idée de *crónica* se cantonne au récit de la vie d'un roi, là où l'*historia* expose les faits passés et est plus interprétative. De nos jours et selon la Real Academia, la *crónica* est une exposition chronologique d'événements historiques et l'*historia* conte les hauts faits du passé, mais aussi un ensemble de circonstances politiques, sociales, économiques et culturelles d'une population. Villar conclut que l'*historia* semble pouvoir s'affranchir de la chronologie dans une certaine mesure, et l'emporte en prestige sur la *crónica* car elle ne rapporte que les hauts faits. La *relación* revêt une claire nuance administrative dans le récit d'un événement particulier, comme le serait un compte-rendu. C'est donc un genre plus bureaucratique, mais qui se forge dans les Indes un modèle spécifique, celui de la relation géographique². De même, les genres de la *crónica* et de la *relación* trouvent dans les Indes un contexte particulier propice à la créativité et à la transgression de la norme du genre grâce à l'importance historiographique de l'expérience qui fait dialoguer passé et présent. Ainsi, la distinction générique entre ces deux catégories se fragilise et ce phénomène s'accompagne du fait que la critique ait choisi le terme de « chronique » pour désigner de manière neutre tous les textes des Indes, bien que cette appellation ne soit pas employée par les auteurs eux-mêmes³. Dans le cas qui nous occupe, c'est bien une *historia* que Mendieta a rédigée, ainsi que quelques *relaciones* ou *memoriales*, mais le terme de *crónica* n'apparaît jamais dans le texte. Villar cite ensuite Esteve Barba, qui estime que l'acception admet une délimitation plus géographique et temporelle que générique, puisqu'elle englobe toutes les productions écrites sur les territoires de l'empire espagnol entre le XVI^e et le XVIII^e siècles⁴.

Villar établit ensuite une classification générique propre aux chroniques ecclésiastiques dans toutes les Indes : relation ethnographique, relation d'histoire précolombienne, relation

¹ José Luis Villar Piñeiro, « Caracterización de las crónicas de Indias de las órdenes religiosas en la América virreinal (siglos XVI y XVII) », 2019, p. 16.

² Ibid., p. 17.

³ Ibid., p. 18.

⁴ Esteve Barba est repris par José Carlos González Boixo, à son tour cité par Villar, Ibid., p. 20.

d'exploration, relation d'évangélisation, relation d'extirpation de l'idolâtrie, miscellanée, histoire générale, histoire ecclésiastique, histoire hybride.

Son travail montre également que la chronique de Mendieta est loin d'être la seule produite à son époque. Son corpus, qui englobe des œuvres rédigées entre 1498 et 1657, comprend trente-trois ouvrages et n'est pas exhaustif¹. Mais il met en avant la quantité de chroniques religieuses de cette époque et leur provenance de différents ordres. Plus loin, il divise ces textes en deux catégories –textes courts et textes longs– et les répartit selon les ordres, il en ressort que les Frères mineurs sont les principaux auteurs de chroniques, suivis des Jésuites qui sont pourtant arrivés bien plus tard et qui représentent une grande partie des textes du XVII^e. Entre ces deux ordres, la répartition est relativement homogène avec un nombre de textes à peu près égal dans chaque catégorie. Toutefois, rappelons que cette liste est loin d'être exhaustive, notamment en matière de correspondance : il ne mentionne qu'une lettre, celle de Motolinia à Charles V en 1555. D'autres courriers sont classifiés comme *relación* qui peut relever de plusieurs sous-genres, mais il ne s'agit pas de la totalité des courriers envoyés, ni même de la totalité de ceux envoyés à titre de rappel historique ou historiographique.

	TEXTOS BREVES (FUNDAMENTALMENTE, <i>RELACIONES</i>)							TEXTOS EXTENSOS (FUNDAMENTALMENTE, <i>HISTORIAS</i>)			
	RE (1)	RHP (1)	RC (1)	RV (8)	REI (2)	REV (1)	C (1)	HG (7)	HE (7)	HI (3)	M (1)
OSH	1										
OFM		1		3			1	4	1	1	
OP			1	2				1	1	1	1
OSA					1				3		
SJ				3	1	1		2	2	1	

Figure 1 : Tableau de classification des chroniques religieuses selon leur extension et l'Ordre de l'auteur, J. L. Villar Piñero, *ibid.* p. 37.

Cela donne tout de même une idée de la production textuelle d'ordre historiographique qui s'établit jusqu'au milieu du XVII^e. Il convient alors de replacer le texte de Mendieta dans un contexte particulier de production écrite à la même époque : la première période d'évangélisation se focalise sur les relations d'idolâtrie, d'exploration ou de conquêtes à l'exception de celle de Motolinia qui, dès 1541, se présente comme une histoire générale. À

¹ Voir son tableau des caractéristiques de son corpus, *Ibid.*, p. 23-28.

partir de la décennie de 1560, ce sont en majorité des histoires générales, ecclésiastiques ou hybrides qui apparaissent dans son tableau. Celle de Mendieta, datant de 1596, inaugure le genre de l'histoire ecclésiastique la même année qu'Agustín Dávila Padilla pour les Dominicains.

À propos du genre auquel appartient l'*Historia eclesiástica indiana* de Mendieta, le doute n'est pas permis :

Otro ejemplo de historia eclesiástica: obra extensa, centrada en historiar la orden franciscana, junto a otros elementos de la cronística de Indias. El título procede del mismo autor. No se indica mandato de escritura, pero sí se comenta la costumbre de escribir estas obras para consumo interno. Aun así, es una obra todavía bastante influenciada por la etnografía propia del XVI, incorporada aquí, aunque siempre subordinándola a la tarea evangelizadora. Las biografías de religiosos se dejan para el último libro.¹

Villar se fourvoie sur l'absence de mandat d'écriture, puisque Mendieta a reçu la commande de l'*Historia* directement du général franciscain en 1571 par une lettre d'obédience reproduite dans le paratexte de l'édition qu'il cite. Mis à part ce détail, l'ouvrage correspond bien au genre de l'histoire ecclésiastique, comme l'indique son titre.

Plus loin, Villar cite les objectifs poursuivis par les chroniques ecclésiastiques qu'il appelle des « *elementos propagandísticos y crítico-reivindicativos* » :

- a) *peticiones explicitas o implicitas de mayores medios,*
- b) *criticas veladas a la falta de apoyo de quienes han de procurar todo ello,*
- c) *defensa de las causas o intereses de propios y extraños y agradecimiento de servicios,*
- d) *ayuda –en forma de enseñanza, advertencia o explicación– a los futuros evangelizadores [...]*
- e) *divulgación de la reivindicaciones y proclamas de los distintos grupos sociales y raciales, particularmente de los criollos,*
- f) *proposición de una serie de medidas para mejorar la sociedad colonial,*
- g) *ensalzamiento de determinados personajes o grupos [...]*
- h) *glosa y testimonio de la acción de la propia orden y sus componentes, con noticia y comentario de las tareas que les son propias,*

¹ *Ibid.*, p. 30.

i) elaboración, derivada por lo común del apartado anterior, de un discurso propagandístico político-religioso en virtud del cual la conquista y colonización [...] encuentra su legitimación por la obra salvadora operada por los religiosos y sancionada por el papa.¹

L'ouvrage de Mendieta coche tous les éléments de la liste. Il se construit au fil des années et grâce à l'élaboration d'autres textes tels que les *relaciones* ou des lettres, Mendieta bâtit le modèle rhétorique qu'il va employer dans son *Historia* pour mettre en œuvre sa « propagande » ou, comme nous préférons l'appeler dans cette réflexion, son *roman missionnaire*. Car s'il correspond effectivement au schéma évoqué par Villar, il convient d'étudier de quelle manière il s'inscrit en son sein et comment les écrits antérieurs et parallèles de Mendieta viennent éclairer sa stratégie discursive dans l'*Historia*.

Le franciscanisme en Nouvelle-Espagne

Nous l'avons vu, l'écriture de l'histoire religieuse est loin d'être l'apanage de l'ordre franciscain et de la Nouvelle-Espagne. Des religieux de plusieurs ordres et dans plusieurs régions des Indes s'attellent à la tâche de raconter le passé de la région ou de leur ordre. En Nouvelle-Espagne, les Franciscains sont particulièrement importants : premiers arrivés sur le continent, ils représentent le pilier religieux sur lequel se bâtit la société.

L'un des premiers à avoir mis en lumière l'importance capitale de l'ordre des Frères mineurs dans la construction de la Nouvelle-Espagne est Robert Ricard dans *La « conquête spirituelle » du Mexique*². Cet ouvrage analyse de manière détaillée les mécanismes mis en place pendant et juste après la pacification du territoire et comment, parallèlement au labeur militaire et administratif, l'évangélisation s'érige en véritable conquête des esprits. Mais l'importance de l'ouvrage de Ricard réside dans sa mise en lumière des vives tensions entre clergé séculier et régulier.

Plus tard, Georges Baudot établit plus précisément le schéma franciscain, notamment dans la province du Saint-Évangile, qu'il approche par le prisme du millénarisme joachimite qui connaît un nouvel essor dans le Nouveau monde³. À ce titre, l'effort missionnaire pour

¹ *Ibid.*, p. 33.

² Robert Ricard, *La « conquête spirituelle » du Mexique: essai sur l'apostolat et les méthodes missionnaires des Ordres Mendicants en Nouvelle-Espagne de 1523-24 à 1572*, Paris, Institut d'Ethnologie, 1933.

³ Georges Baudot, *Utopie et histoire au Mexique: les premiers chroniqueurs de la civilisation mexicaine (1520-1569)*, Privat, Toulouse, 1977.

mener à bien l'évangélisation s'accompagne d'une structuration de la société même qui fait passer l'administration du village par celle de l'Église. Ils espèrent ainsi parvenir à bâtir une société idéale, *utopique*, fondée sur l'administration religieuse et le prêche séraphique. Pour cela Baudot étudie dans *Utopie et histoire au Mexique : Les premiers chroniqueurs de la civilisation mexicaine (1520-1569)* une grande diversité d'auteurs et de chroniqueurs de différents ordres qui sont parmi les premiers historiens de la Nouvelle-Espagne. Il établit leur rapport à l'administration coloniale, aux Indiens et à leurs propres frères d'habit.

En France, ces deux auteurs ont posé les fondements de l'étude des chroniques religieuses des Indes et du contexte de l'évangélisation au XVI^e siècle, mais leur cadre temporel est restreint à la première partie du siècle –Ricard va un peu plus loin en s'arrêtant en 1572. Or, la deuxième moitié du XVI^e siècle dévoile une société coloniale en pleine mutation, où les acquis des premiers missionnaires sont menacés par un équilibre des forces vacillant. On peut également citer les ouvrages de Miguel León Portilla¹, qui, en travaillant sur la langue et la culture mexicaine, fait une fine analyse du rôle des Franciscains dans leur adaptation à la société coloniale. Sa méthodologie d'inverser les points de vue pour étudier l'histoire et son écriture depuis la « vision des vaincus » est novatrice pour l'époque et donne plus de profondeur à ce champ d'études². On peut également évoquer l'ouvrage fondateur de Lino Gómez Canedo qui, dans *Evangelización y conquista: experiencia franciscana en Hispanoamérica*³. Il contient une analyse du fonctionnement de l'Ordre en Amérique, mais aussi de précieuses transcriptions de documents en annexes qui soulignent les enjeux auxquels font face les Mineurs dans les Indes.

En 2008, Éric Roulet propose un bilan de l'impact concret des politiques d'évangélisation et de l'attitude des populations indigènes face à cela, toujours jusqu'au tournant de la décennie de 1570, dans la lignée de Ricard, Baudot et León Portilla. Il souligne les stratégies et intérêts concordants entre ces deux groupes, relativisant le discours de bienveillance missionnaire déployé dans les chroniques. Côté indigène, Roulet met en avant les

¹ León Portilla Miguel, *Los franciscanos vistos por el hombre náhuatl: testimonios indígenas del siglo XVI*, Mexico, Universidad Nacional Autónoma de México, 1985.

² León Portilla Miguel et Garibay Kintana Ángel María, *Visión de los vencidos: relaciones indígenas de la Conquista / introducciones, selección y notas*, Miguel León-Portilla ; versión de textos nahuas, Ángel Ma. Garibay K. ilustraciones de los Códices, Alberto Beltrán, Mexico, Universidad Nacional Autónoma, 1959.

³ Gómez Canedo Lino, *Evangelización y conquista: experiencia franciscana en Hispanoamérica*, Mexico, Porrúa, 1988.

persistances idolâtriques et une certaine forme de résistance, mais aussi la mise en place de modalités de négociation ou d'alliances de pouvoir dans les *pueblos* entre frères et élites locales.

Serge Gruzinski et Carmen Bernand fournissent une analyse très précise du panorama socio-politique de la société coloniale dans leur ouvrage *Histoire du Nouveau monde*, en particulier sur la façon dont les religieux contribuent à la construire et les difficultés qu'ils rencontrent lors de la mise en place de leur projet. La séparation sociale entre Indiens et Espagnols, nécessaire pour favoriser l'évangélisation, selon les Frères, est difficile à mettre en place. D'autres travaux de Serge Gruzinski sont particulièrement éclairants également ; dans des ouvrages comme *La pensée métisse* ou *Conversation avec un métis*¹, il se penche en effet sur la multitude et la variabilité des trajectoires et des expériences en Nouvelle-Espagne au moment de cette « première mondialisation » qui a lieu au XVI^e siècle. Il remet en question les a priori sur la société coloniale en montrant que les individus transcendent la rigidité des catégories auxquelles ils sont assimilés ; c'est le cas pour Diego Muñoz Camargo dans *Conversation avec un métis*, par exemple. L'autre volet du travail de Gruzinski est celui de la « première mondialisation » et l'étude des Indes à la lumière du reste du monde². Cette perspective plus globale lui permet d'analyser le jeu d'échelles qui passe du local au global, de la Nouvelle-Espagne à la Monarchie catholique puis au monde. Notre travail s'inspire de ces deux volets de la réflexion de Gruzinski et doit beaucoup à son séminaire de recherche assidûment suivi ces dernières années. Ainsi, bien que partant de l'œuvre et la personne de Gerónimo de Mendieta, notre perspective s'efforcera autant que possible d'adopter une vision élargie sur le monde et les nuances que peut comporter l'expérience individuelle au sein de la société coloniale.

Enfin, les travaux d'Antonio Rubial García sur l'évangélisation de la Nouvelle-Espagne ont permis d'identifier avec une grande précision certains schémas prééminents de l'Église novohispanique. *El paraíso de los elegidos* et *La iglesia en el México colonial* s'attellent à étudier la construction et l'administration ecclésiastique sur toute la période coloniale³. Il

¹ Serge Gruzinski, *La pensée métisse*, Fayard., Paris, 2012 ; Serge Gruzinski, *Conversation avec un métis de la Nouvelle-Espagne*, Paris, France, Fayard, 2021.

² Serge Gruzinski, *L'Aigle et le Dragon: Démesure européenne et mondialisation au XVI^e siècle*, Paris, Fayard, 2012 ; Serge Gruzinski, *Quelle heure est-il là-bas ? : Amérique et islam à l'orée des Temps modernes*, Paris, France, Éditions du Seuil, 2008.

³ Antonio Rubial García, *El paraíso de los elegidos: una lectura de la historia cultural de Nueva España (1521-1804)*, México, D.F., Fondo de Cultura Económica : Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2014 ; Rubial García Antonio, *La Iglesia en el México colonial: seminario de historia política*

capture ainsi toute l'étendue des changements qui s'opèrent dans cette société, confirmant la chute du monopole mendiant de l'évangélisation en Nouvelle-Espagne que Mendieta espère encore pouvoir limiter en 1596. Antonio Rubial est également l'auteur d'une multiplicité d'articles traitant de tous les ordres et sur toute la période de domination espagnole, il possède donc une vision très complète de la situation et ses travaux sont très éclairants en ce sens. Lorsqu'il se penche en particulier sur les Franciscains dans *La hermana pobreza*¹, il le fait avec finesse et souligne les continuités entre la fin du Moyen-âge espagnol rythmé par les réformes et la volonté de retour au franciscanisme primitif et l'utopie franciscaine dans les Indes telle qu'elle est exprimée par Ricard et Baudot.

Dans ce contexte, Gerónimo de Mendieta apparaît comme le représentant principal du second franciscanisme, celui qui s'impose en Nouvelle-Espagne dans la décennie de 1570. Bien que présent et actif sur le terrain spirituel et épistolaire dès 1554, Mendieta ne commence à travailler sur sa grande œuvre *Historia eclesiástica indiana* qu'en 1573, et achève la rédaction en 1596 à la fin du siècle.

La continuité entre la pensée médiévale et l'évangélisation franciscaine a été établie dans les travaux de Miguel Angel Ladero Quesada et Luis Anselmo Duarte Duarte, *Ideales de la misión medieval en la conquista de América*². Dans cet ouvrage imposant, ils établissent que les antécédents idéologiques de la conquête des Indes sont directement liés au millénarisme médiéval et imprégnés des idéaux de la Reconquête fraîchement achevée. Ainsi, la première évangélisation de Nouvelle-Espagne cherchait à reproduire un schéma médiéval calqué à son tour sur l'Église primitive dans une volonté de revenir à la racine du christianisme. Colomb lui-même était très influencé par cet imaginaire et inspiré par les croisades, ce qui a été étudié par Alain Milhou³.

En ce qui concerne l'ordre franciscain et la province du Saint-Évangile de Mexico en particulier, une perspective intéressante sur la période nous est offerte par la thèse de Boris Jeanne. Il étudie la figure et l'œuvre de Diego Valadés, un Franciscain *criollo* né à Tlaxcala et

y económica de la Iglesia en México, Primera edición., México D.F, Universidad Nacional Autónoma de México Ediciones EyC Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2013.

¹ Antonio Rubial, *La Hermana pobreza. El franciscanismo: de la Edad Media a la evangelización novohispana*, Mexico, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, 1996.

² Luis Anselmo Duarte Duarte et Miguel Angel Ladero Quesada, *Ideales de la misión medieval en la conquista de América*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 2001.

³ Alain Milhou, *Colomb et le messianisme hispanique*, Montpellier, France, Presses universitaires de la Méditerranée, 2007.

parvenu à intégrer les hautes sphères de l'Ordre à Rome¹. Son parti-pris d'analyser les relations entre Rome et le Nouveau monde par le prisme de la trajectoire d'un religieux novohispanique ouvre de nouvelles formes de réflexion sur les espaces américains et leur connexion à l'Europe. Ainsi, sa méthodologie a profondément nourri notre réflexion, en grande partie grâce à son travail d'archives à Rome qui lui a permis de produire une cartographie du savoir romain sur les Indes à la période qui nous intéresse. En effet, Diego Valadés et Gerónimo de Mendieta sont exactement contemporains et se sont même rencontrés au moins une fois en Espagne en 1572. De même, ces deux auteurs sont liés par l'intertextualité, car une partie des gravures qui illustrent l'*Historia* sont copiées de travaux de Valadés, connu pour son talent de graveur. L'analyse très fine que Jeanne fait de l'œuvre de Valadés a donc grandement contribué à déterminer la direction que prendrait notre réflexion sur Mendieta.

Mendieta et ses textes

Nous disposons de trois types de sources sur cet auteur et, en général, sur les chroniques du XVI^e siècle : les ouvrages de leurs contemporains ou successeurs au sein de l'Ordre sous forme imprimée ou manuscrite, les éditions des savants et érudits qui publient les textes au XIX^e siècle et enfin les historiens contemporains.

Ces trois ressources ne fournissent pas le même genre d'information car ils servent des objectifs différents. Les Frères mineurs écrivent un récit qui suit un schéma narratif bien précis et qui s'éloigne de l'historiographie traditionnelle. Ils valorisent les événements surnaturels, présentés comme des faveurs divines afin de conférer à la biographie une valeur de sainteté. Il faut donc accepter les données de ces auteurs avec de grandes précautions, mais ils apportent un éclairage intéressant quant au processus d'écriture de l'Histoire. De même, leur proximité avec Mendieta leur confère une connaissance plus approfondie d'éléments de sa vie dont nous n'aurions pas connaissance autrement. Ainsi, tout ce que nous savons de la famille de Mendieta –nombre important de frères et sœurs, nombre de mariages de son père et l'importance que fray Gerónimo accorde à la généalogie– nous vient de Torquemada.

Le cas des érudits du XIX^e, comme le premier éditeur de Mendieta Joaquín García Icazbalceta, est différent. Ils écrivent dans un contexte bien précis de formation d'une identité nationale, dans le sillage des proclamations d'indépendance des anciennes colonies espagnoles.

¹ Boris Jeanne, *Mexico-Madrid-Rome: sur les pas de Diego Valadés, une étude des milieux romains tournés vers le Nouveau Monde à l'époque de la Contre-Réforme (1568-1594)*, Thèse de doctorat, EHESS, France, 2011.

Celle du Mexique se fait en 1821, et la stabilité politique du nouvel État se construit pendant tout le XIX^e siècle. En ce sens, l'écriture de l'Histoire est un outil de construction nationale, c'est pourquoi de nombreux ouvrages de cette époque sont des compilations qui portent des titres tels que la *Colección de documentos para la historia de México* d'Icazbalceta. Ce dernier y réunit des documents inédits de l'époque coloniale trouvés dans les archives ; c'est dans le cadre de cette collection qu'il publie la grande majorité du corpus épistolaire de Mendieta¹. Puis il publie l'*Historia eclesiástica indiana* hors de cette collection, conscient de l'importance de cet ouvrage.

Quant aux historiens plus contemporains, leur approche est bien différente et leurs travaux fournissent une analyse de grande qualité qui nous a été très utile pour mener à bien cette étude. Ils possèdent le recul nécessaire pour adopter une vision plus large que celle des frères de l'Ordre ou des premiers historiens de la nation mexicaine, et il est indispensable de pouvoir nous appuyer également sur les ouvrages contemporains qui ont réfléchi au franciscanisme novohispanique, son impact et ses modes d'expression. Nombreux sont les historiens qui ont travaillé sur l'Église et le franciscanisme novohispanique, comme Robert Ricard, Georges Baudot, Éric Roulet en France, mais aussi Antonio Rubial², Gisela von Wobeser³, María del Pilar Martínez López Cano au Mexique. Toutefois, la bibliographie dédiée spécifiquement à Mendieta est plutôt rare : Rubial est celui qui consacre le plus de travaux à la figure de cet auteur, nous y reviendrons.

Notre travail se penche sur le rôle de Gerónimo de Mendieta et sa place au sein de sa province, de son ordre et de la Monarchie catholique. C'est un acteur majeur de son époque et un auteur prolifique. Sa production écrite nous offre un panorama très complet des changements qui s'opèrent au XVI^e siècle et de la façon dont les Franciscains tentent de se positionner par rapport à cela. Pour autant, Mendieta porte un regard partisan, très favorable à l'action de son ordre au service duquel il met sa plume. Il convient donc d'analyser ses textes avec beaucoup

¹ Joaquín García Icazbalceta (ed.), *Códice franciscano*, México, Díaz de León, 1889 ; Joaquín García Icazbalceta (ed.), *Códice Mendieta*, vol. 1, Mexico, Mexique, Díaz de León, 1892 ; Joaquín García Icazbalceta (ed.), *Códice Mendieta*, vol. 2, Mexico, Díaz de León, 1892 ; Ainsi que quelques documents qui avaient été publiés auparavant dans : Joaquín García Icazbalceta (ed.), *Cartas de religiosos de Nueva España: 1539-1594*, Mexico, Antigua Librería de Andrade y Morales, 1886.

² A. Rubial, *La Hermana pobreza. El franciscanismo*, *op. cit.* ; Rubial García Antonio, *La Iglesia en el México colonial*, *op. cit.*

³ Gisela von Wobeser, « Contribuciones de la investigación académica a la historia de la Iglesia católica en México », *Anuario De Historia De La Iglesia*, 1996, vol. 5., vol. 5, 1996.

d'attention critique et de les remettre dans le contexte de la société coloniale de la seconde moitié du siècle.

Pourtant, peu de monographies lui sont dédiées, et quand elles le sont, elles omettent bien souvent de mettre en relation la totalité de ses écrits entre eux.

Ainsi, ce travail entre dans une dynamique d'analyse à la fois ethno-historique et d'histoire globale pour mener une étude des écrits et de l'action de Mendieta sur un plan socio-historique. Il est, en effet, de par sa trajectoire personnelle et son action épistolaire et littéraire, la projection même de la situation dans laquelle se trouve l'Ordre, et l'Église américaine, en cette fin de XVI^e. Car c'est une époque pleine de mutations qui viennent ébranler ce que certains pensaient déjà établi. Les acteurs les plus puissants de la première société coloniale – *conquistadores*, *encomenderos*, notables indigènes et religieux réguliers– sont en passe de perdre leur mainmise sur le territoire au profit de nouveaux groupes sociaux –agents administratifs, clergé séculier, propriétaires miniers, grands marchands– qui viennent s'installer dans le dernier tiers du siècle et savent tirer parti de l'ouverture des échanges commerciaux qui englobent les territoires hispaniques de l'Espagne jusqu'aux Philippines. Les exceptions des premières années, notamment en termes d'administration ecclésiastique sont remises en question : là où les ordres mendiants avaient obtenu certaines exemptions et privilèges, la couronne tente de les faire rentrer dans le rang et d'appliquer plus strictement le modèle espagnol aux Indes en remettant l'Ordinaire aux commandes de manière plus généralisée. Cette dynamique a été étudiée en profondeur par Nancy Farriss¹. Les religieux, et en particulier les Franciscains, sont les grands perdants de ce mouvement de réforme : après avoir goûté aux plaisirs de l'autonomie et du pouvoir, ils sont sommés d'y renoncer et de se soumettre à l'Église séculière.

Dans ce contexte, Mendieta bâtit une histoire franciscaine engagée, destinée à souligner les apports considérables de son ordre dans les Indes. Il participe notamment à construire une rhétorique de l'âge d'or, selon laquelle la chrétienté indienne, et la population indienne par la même occasion, aurait atteint son apogée lors du règne de Charles V et serait en déclin sous Philippe II à cause d'une mauvaise gestion ecclésiastique et administrative de la Nouvelle-Espagne. Pragmatique, il agit en stratège et écrit, non pas pour lamenter la perte irrémédiable

¹ Nancy Farriss, *La Corona y el clero en el México colonial, 1579-1821: la crisis del privilegio eclesiástico*, Mexico, Fondo de cultura económica, 1995.

d'une utopie franciscaine, mais dans une tentative désespérée de pousser à l'action ceux qui pourraient rétablir cette situation, ou tout du moins limiter les pertes.

À ce titre, ce travail s'inscrit également dans la perspective disciplinaire des études hispaniques. Nous nous efforcerons de considérer ce texte comme production littéraire aussi bien qu'historiographique, et d'étudier les mécanismes rhétoriques de la construction discursive de l'Histoire. Produit de son époque, Mendieta rédige une histoire partisane, par moments fantasmée, et qui répond à des impératifs spécifiques.

Notre corpus et ses éditions

L'*Historia eclesiástica indiana* est un ouvrage qui a été abondamment employé dans l'historiographie de la Nouvelle-Espagne comme une source majeure. La quantité d'informations qu'elle contient est d'une valeur inestimable lorsqu'il s'agit d'étudier la Nouvelle-Espagne d'un point de vue ethno-historique.

Le manuscrit de l'*Historia* est aujourd'hui conservé à la bibliothèque de l'université d'Austin, au Texas¹. Il a été transcrit et publié en 1870 par l'historien mexicain Joaquín García Icazbalceta². Cette première édition omettait volontairement les illustrations du manuscrit original pour des raisons morales. Icazbalceta considérait, en effet, que certaines illustrations heurtaient son sentiment chrétien et ne pouvaient être diffusées. C'est le signe qu'il faut prendre sa transcription avec quelques pincettes, malgré l'apport considérable que cela a représenté pour l'historiographie du Mexique colonial.

C'est la seule transcription du manuscrit qui ait été faite à ce jour, et une édition critique serait la bienvenue. La troisième réédition du texte, celle de Francisco de Solano en 1973, incluait enfin les illustrations. Toutes les éditions postérieures de l'*Historia*, dont celle d'Antonio Rubial García [2002] que nous utilisons comme référence, ont repris la transcription originale d'Icazbalceta. Faire une édition critique du texte est un projet trop ambitieux qui n'aurait pas pu être mené à bien dans le cadre de ce travail de thèse et ce n'est pas le propos, mais nous laissons au lecteur le soin de garder en mémoire que l'analyse se fonde essentiellement sur cette première transcription.

¹ Austin University Library, Texas, ms JGI 1120.

² *Gerónimo de Mendieta, Historia eclesiástica indiana; obra escrita a fines del siglo XVI*, Mexico, Porrúa, 1971 [1596]. Facsimilé de l'édition originale.

Le corpus principal ne comprend pas que l'*Historia eclesiástica indiana*, mais il a pour vocation d'intégrer l'ensemble des productions écrites de Mendieta depuis sa première prise de fonctions au sein du provincialat comme secrétaire, alors qu'il ne s'affirme pas encore en tant qu'auteur et s'efface derrière l'identité de la fraternité, jusqu'à la fin de son activité. Cela inclut un corpus de lettres publiées dans un ouvrage intitulé *Códice Mendieta*, mais aussi dans d'autres recueils de lettres de l'époque : *Cartas de religiosos de Nueva España*, *Códice franciscano*, *Documentos inéditos del siglo XVI para la historia de México*, *Cartas de Indias*...¹

Les manuscrits de l'*Historia eclesiástica indiana*² et du *Códice Mendieta*³ serviront également d'appui ponctuel.

La vie de Mendieta

Peu d'éléments sont connus de la vie personnelle de Mendieta avant son arrivée en Nouvelle-Espagne. Son lieu exact de naissance est inconnu, on ne sait même pas quel était son patronyme d'origine. Les éditeurs de l'*Historia* ont, au fil du temps, élaboré un tableau plutôt précis afin de reconstruire sa trajectoire personnelle. Ses biographes principaux sont : Icazbalceta lui-même, qui considère qu'en tant que premier éditeur de Mendieta, il est de son devoir de faire la lumière sur la vie de cet homme exceptionnel. Francisco de Solano et Antonio Rubial, comme éditeurs de l'*Historia*, ont tous deux consacré une étude biographique à l'auteur en préface de leur édition. Juan de Larrínaga, historien franciscain, lui a également dédié une investigation publiée en plusieurs fois dans la revue *Archivo Ibero-americano*⁴.

La grande majorité des informations connues sur fray Gerónimo sont tirées de ce qu'il accepte de dévoiler lui-même dans ses propres écrits, on ne sait que peu de choses sur lui avant son arrivée en Nouvelle-Espagne, par exemple.

¹ J. García Icazbalceta (ed.), *Códice Mendieta*, *op. cit.* ; J. García Icazbalceta (ed.), *Cartas de religiosos de Nueva España*, *op. cit.* ; J. García Icazbalceta (ed.), *Códice franciscano*, *op. cit.* ; Mariano Cuevas et Genaro García (eds.), *Documentos inéditos del siglo XVI para la historia de México, coleccionados y anotados por el P. Mariano Cuevas, S. J.*, Mexico, Museo nacional de arqueología, historia y etnología, 1914 ; Ministerio de Fomento, *Cartas de Indias*, Madrid, imprenta de M. G. Hernandez, 1877.

² Austin University Library, Texas, ms JGI 1120.

³ British Library, Londres, ms Harley 3570.

⁴ Juan de Larrínaga, « Fray Jerónimo de Mendieta, historiador de Nueva España 1 », *Archivo Ibero-Americano*, vol. 1, p. 290-300 ; Juan de Larrínaga, « Fray Jerónimo de Mendieta, historiador de Nueva España 2, 3 », *Archivo Ibero-Americano*, vol. 2, p. 188-207, 387-404 ; Juan de Larrínaga, « Fray Jerónimo de Mendieta, historiador de Nueva España 4 », *Archivo Ibero-Americano*, vol. 4, p. 341-373.

Tous les biographes cités ont mené à un bien une immense tâche d'enquête biographique en recoupant les informations entre elles, notamment dans le paratexte épistolaire : date et lieu de rédaction.

C'est pourquoi ce travail s'attache, non pas à chercher à combler les lacunes biographiques, mais à mettre en lumière les réseaux préexistants dans la vie et la trajectoire de Mendieta pour comprendre son attitude face à son travail d'écriture et son positionnement politique.

En effet, si les biographes et éditeurs ont éclairé la trajectoire vitale de Mendieta, peu s'attachent à la relier au contenu de sa production écrite. Les lettres et *memoriales* sont présentés comme des jalons au cours de sa vie, soulignant les productions les plus importantes. Précisément, les lettres et courriers qui sont soulignés comme les plus importants –les lettres à Philippe II de 1562 et 1565, le *Códice franciscano* de 1569– ont été envoyés dans les premières années de la présence de Mendieta en Nouvelle-Espagne, c'est-à-dire avant son séjour en Espagne en 1573. Une fois que Fidel de Jesús Chauvet a prouvé que Mendieta était bien l'auteur principal de la *relación* envoyée à Gonzaga en 1585, on commence également à en mesurer l'importance¹. C'est d'autant plus intéressant qu'il s'agit déjà d'une première version de son travail sur l'*Historia*. Or, l'implication de Mendieta dans les affaires politiques, sociales et administratives de la Nouvelle-Espagne ne disparaît pas avec le début de ses travaux de rédaction, il poursuit sa *militance spirituelle* en parallèle jusqu'à la fin du siècle. Ainsi, l'objectif de ce travail est triple : d'abord mettre en lumière l'activisme de Mendieta et son rôle comme acteur et expert des Indes. Ensuite, comprendre comment son *Historia eclesiástica* construit un franciscanisme pragmatique qui cherche à se renouveler pour s'adapter aux changements de la société coloniale, et enfin mettre en lumière une stratégie à plus long terme pensée par Mendieta : celle de raccorder les continents par l'historiographie et de donner aux Indes une place dans l'horizon chrétien.

Pour cela, nous nous pencherons d'abord sur les réseaux dans lesquels Mendieta s'inscrit avant son départ pour les Indes, en essayant de reconstruire les dynamiques qui les animent de l'intérieur pour comprendre la vision que Mendieta peut avoir du monde en arrivant au Mexique. Ce que l'on sait de son enfance, de ses liens familiaux, mais aussi ses premiers pas

¹ Pedro Oroz, Gerónimo de Mendieta et Francisco Suárez, *Relación de la descripción de la Provincia del Santo Evangelio que es en las Indias Occidentales que llaman la Nueva España: hecha en el año de 1585*, Mexico, Imp. Mexicana de J. Aguilar Reyes, 1947 [1585].

dans au sein de l'Ordre qui conditionnent sa vision de la province et son action militante par la suite.

Cette étude comprendra également une réflexion sur la façon dont il a été familiarisé avec les mécanismes de l'écriture de l'histoire, leur impact, et les logiques politiques et administratives en vigueur lors de son arrivée. Tout cela marque l'éveil de sa pensée politique et le début d'une action qui va se consolider avec l'expérience.

L'œuvre de Mendieta, études et lacunes

Si l'*Historia eclesiástica indiana* a fait couler de l'encre parmi les historiens, l'œuvre complète de Mendieta reste mal connue et peu étudiée. Patricia Nettel Díaz dédie une thèse en doctorat à la description de ses écrits en dehors de l'*Historia* en 1986¹. Ce travail fournit une liste quasi exhaustive et classifiée des écrits de Mendieta, ainsi qu'une étude de sa vision politique à partir de ses écrits majeurs. L'importance des deux premiers courriers de Mendieta en son nom, la lettre à Bustamante en 1562 et la lettre à Philippe II en 1565, y est soulignée, ainsi que le rapport entre la conjoncture socio-économique de l'époque et la production de lettres. Nettel Díaz met ainsi en rapport la visite de Valderrama avec la fameuse lettre de 1565 dans laquelle Mendieta donne au roi des conseils sur la gouvernance des Indes. Cependant, le corpus principal se limite à ce qui a été publié par Icazbalceta entre 1870 et 1892, omettant d'autres textes de l'auteur comme la relation à Gonzaga de 1585. On regrette également l'absence d'autres courriers transcrits postérieurement qui auraient pu apporter un éclairage plus précis au travail de Nettel Díaz, comme le complément de l'envoi à Ovando de 1570 publié par Carlos Sempat Assadourian², le *memorial* au Concile de 1585 transcrit par Elisa Luque Alcaide ou quelques documents glanés aux archives. La présente réflexion s'efforcera d'intégrer ces nouveaux éléments dans son corpus afin de prendre en compte la totalité des écrits connus de l'auteur.

Quant à l'*Historia eclesiástica indiana* elle est l'objet d'une monographie de John Phelan parue en 1970 : *The Millennial Kingdom of the Franciscan in the New World*³. Comme

¹ Patricia Nettel Díaz, *Description de l'oeuvre écrite de Frère Geronimo de Mendieta, religieux de l'ordre de Saint François et missionnaire à la province du Saint Evangile à la nouvelle Espagne de 1554 à 1604*, Thèse de doctorat, EHESS, Paris, 1986.

² Carlos Sempat Assadourian, « *Memoriales de Fray Gerónimo de Mendieta* », *Historia Mexicana*, 1988, vol. 37, no 3, p. 357-422.

³ John Leddy Phelan, *The Millennial kingdom of the Franciscans in the new world : [a study of the writings of Geronimo de Mendieta, 1525-1604]*, Los Angeles, University of California press, 1970.

son titre l'indique, cette étude porte exclusivement sur les accents millénaristes décelés dans l'*Historia*. Bien que ce soit un travail d'une grande valeur et d'une grande précision portant sur le néo-joachimisme dans l'œuvre de Mendieta, Phelan ne fait pas particulièrement de lien avec le reste des écrits de Mendieta qui sont, eux, bien plus pragmatiques, tournés vers la gouvernance des Indes et appelant à l'action concrète. Par cet ouvrage, Phelan ouvre la voie à une multitude d'interprétations millénaristes qui réduiront ses écrits à ce seul aspect.

La richesse de la correspondance de Mendieta était bien connue de tous depuis sa publication par Icazbalceta, mais peu d'auteurs ont pris le temps de se pencher dessus afin de l'étudier comme un tout. Un premier article d'Antonio Larios Ramo présente l'auteur et son œuvre depuis une perspective plus locale en tant qu'illustre Alavais¹. Il fait un rapide rappel de sa vie avant de faire l'inventaire de son œuvre et de souligner le rayonnement de sa province d'origine à travers son œuvre. Cependant, l'objectif de l'article était plus une présentation de Mendieta pour le donner à connaître dans sa région d'origine sans proposer d'étude approfondie des textes.

Ramón Iglesia fut l'un des premiers à souligner le caractère exceptionnel de ce regroupement de textes et à « inviter » son lecteur à l'analyser² depuis une perspective plus politique. Il rappelle que Mendieta est un véritable acteur de son époque, impliqué dans la gouvernance de la société coloniale et qu'il ne se contente pas d'être un missionnaire observateur qui écrit sur les Indes. Il souligne qu'il a passé cinquante ans dans les Indes, a connu huit vice-rois et trois Audiencias de Mexico, en plus d'avoir occupé des postes à responsabilité au sein de sa province. Son expérience sur le terrain administratif n'est pas à sous-estimer, et Iglesia met en lumière la position paradoxale de Mendieta, qui consiste à repousser le siècle et ses vanités mondaines tout en défendant les structures hiérarchiques de la société dans laquelle il vit afin de les voir perdurer³.

Peu d'ouvrages se penchent toutefois sur la comparaison entre les deux corpus : épistolaire et historiographique. La figure politique de Mendieta se dessine, en creux, dans les études préliminaires de toutes les éditions, ainsi que dans certains ouvrages dédiés à cet auteur.

¹ Antonio Larios Ramos, « Jerónimo de Mendieta, cronista e historiador de Indias », *Sancho el Sabio*, 1992, no 2, p. 205-220.

² Ramón Iglesia, « Invitación al estudio de fr. Jerónimo de Mendieta », *Cuadernos Americanos*, 1945, no 4, p. 156-172.

³ *Ibid.*, p. 167.

Ainsi, Luis González écrit une monographie sur la vie et l'œuvre de Mendieta en 1996¹. Cet ouvrage présente l'avantage de rassembler en un seul livre l'étude des circonstances et des impacts liés à la correspondance de Mendieta, et leur évolution dans l'*Historia*. Il établit de manière efficace et précise la chronologie des faits et met en rapport la vision historiographique de fray Gerónimo avec son action politique.

Plus récemment, l'historiographie s'est intéressée à la figure de Mendieta à la fois comme historien et comme penseur politique de son époque. Plusieurs auteurs consacrent des articles à cette réflexion autour de l'écrit de Mendieta, comme Carolina Valenzuela Matus, qui se penche sur la continuité de la pensée médiévale chez fray Gerónimo². C'est surtout Simone Fracas qui se rapproche le plus de notre propos, dans son article « El milenarismo como apología política »³ : il réconcilie Phelan et González en prenant en compte le discours millénariste de Mendieta et son militantisme au nom de l'Ordre. Il estime, et notre étude va dans ce sens également, que Mendieta adopte une tonalité pseudo millénariste et apocalyptique pour souligner l'urgence d'une situation qu'il déplore et face à laquelle il appelle à l'action concrète.

À la lumière de ce bref parcours historiographique nous proposons une réflexion qui permettra de replacer l'œuvre écrite de Mendieta au cœur des enjeux socio-politiques de la Nouvelle-Espagne afin de souligner l'influence et l'importance de cet auteur majeur de son époque.

Pour cela, un premier volet de ce travail est consacré à la recreation des réseaux dans lesquels Mendieta se meut avant son arrivée dans les Indes qu'il est susceptible de mobiliser ensuite tout au long de sa vie. Une partie de l'analyse portera sur la formation dont il a bénéficié en Espagne, afin de comprendre la complexité de sa pensée et les schémas intellectuels qu'il apporte avec lui en 1554, mais aussi parce que la qualité de la formation des novices devient un enjeu majeur de son argumentation dans la décennie de 1560. En effet, lorsqu'il se prononce

¹ Luis González, *Jerónimo de Mendieta vida, pasión y mensaje de un indigenista apocalíptico*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1996.

² Carolina Valenzuela Matus, « Espiritualidad medieval y antigüedad clásica. La Historia Eclesiástica Indiana de Fray Jerónimo de Mendieta », *Historias del Orbis Terrarum*, 2014, no 13, p. 157-175.

³ Simone Fracas, « El milenarismo como apología política: Gerónimo de Mendieta y la Historia eclesiástica indiana », *Cuadernos Americanos: Nueva Epoca*, 2017, vol. 2, no 160, p. 157-183.

hostile à ce que la province dépende en grande partie de novices formés sur place, Mendieta argue que les frères novohispaniques ne sont pas aussi bien formés que les péninsulaires.

Dans un second volet, nous proposons un examen approfondi de sa correspondance en la mettant en lien avec ses revendications et son action au sein de la vice-royauté. Nous verrons alors comment Mendieta forge sa plume et son expérience d'homme de terrain de la mission novohispanique, mais aussi comment cela sert son argumentation dans le cadre de sa *militance spirituelle*, terme que nous reprenons de Carlos Sempat Assadourian. Nous verrons que la militance de Mendieta déborde du cadre purement spirituel vers le politique à mesure qu'il affirme sa parole et son propos.

Enfin, nous dédions à l'*Historia eclesiástica indiana* une étude en deux temps. D'abord, appréhender les circonstances qui ont mené à la rédaction de cet ouvrage afin de comprendre comment il a été pensé et construit ; nous verrons que les discours de Mendieta sont orientés dès des premiers livres dans le but de dépeindre une image très spécifique du territoire novohispanique. Ensuite, nous proposons une relecture de l'ouvrage sous le prisme de son objectif pragmatique, universaliste et unificateur. Un ouvrage que l'on pourrait qualifier de propagande, un ouvrage partisan, qui écrit le roman des Franciscains de Nouvelle-Espagne dans une perspective ancrée dans la réalité de son époque. Il s'agit d'appréhender le discours millénariste apparent pour en saisir la dimension performative. Ainsi, Mendieta construit la narration de la mission franciscaine pour pousser à l'action : loin du joachimisme qui reste dans l'attente d'événements apocalyptiques annonçant le début d'une nouvelle ère, Mendieta appelle ses contemporains à agir de façon concrète pour revenir à l'image idéale de l'époque dorée, celle du premier franciscanisme des Douze. Ce faisant, il tisse entre Ancien et Nouveau mondes des ponts spirituels et politiques, à l'image de la correspondance qu'il maintient tout au long de sa vie. Conscient de son devoir d'historien tout autant que de celui de missionnaire, il construit à la fois l'histoire franciscaine et son principal outil : la source documentaire.

PREMIÈRE PARTIE

TROIS DÉCENNIES D'APPRENTISSAGE ET DE FORMATION

« Une histoire de vie, une biographie, si elle est complète, est un fil d'Ariane entre les générations. »¹ C'est ainsi que Bartolomé Bennassar résume l'importance du genre biographique dans l'historiographie, un genre longtemps écarté au profit de l'étude des grands mouvements collectifs². Outre la dimension de la filiation, l'étude des réseaux que tisse un individu au cours de sa vie peut s'avérer très éclairante lorsqu'il s'agit de peindre le paysage de l'époque dans laquelle il s'inscrit. « Le fil se déroule ainsi de la naissance à la mort, il peut se briser tôt ou tard et il croise d'autres fils. Le réseau des relations peut se constituer et fonctionner dans un milieu géographique et social homogène. Mais il peut aussi être sujet à des ruptures qui installent la relation dans des milieux complètement différents. »³ L'étude de ces milieux complète alors un panorama plus large de la société à cette époque, Bennassar le prouve plus loin en prenant l'exemple d'Hernán Cortés, auquel il a consacré une monographie en 2001. Il considère que la biographie de Cortés permet de mieux cerner son caractère et ses agissements, mais aussi les différents milieux dans lesquels il s'est inscrit au cours de sa vie. Ainsi, les expériences sociales qu'il traverse depuis sa naissance dans une famille d'*hidalgos* d'Estrémadure enrichissent son expérience vitale et permettent aux historiens de se pencher sur la diversité des milieux sociaux de l'époque moderne ibérique. Il traverse le milieu universitaire espagnol et la société coloniale des Antilles, où il pratique le notariat avant de prendre la tête d'une expédition militaire au Mexique ; il devient ensuite gouverneur et tisse des liens forts avec les religieux –et notamment les Frères mineurs– et entretient des conflits tout aussi importants avec les représentants de la couronne espagnole⁴. Dans cette même perspective, Jacques Le Goff écrit dans son introduction à la vie de Saint Louis que « l'individu n'existe que dans un réseau de relations sociales diversifiées et cette diversité lui permet aussi de développer son jeu. »⁵ C'est donc de manière totalement connectée au reste de la société qu'il faut comprendre et étudier la trajectoire d'un individu. Sans toutefois tomber dans le travers de tout expliquer par les expériences de vie, l'individu est perçu et présenté comme un « sujet 'globalisant' autour duquel s'organise tout le champ de la recherche », il cristallise autour de

¹ Bartolomé Bennassar, « La biographie, un genre historique retrouvé » dans Kmar Bendana, Katia Boissevain et Delphine Cavallo (eds.), *Biographies et récits de vie*, Tunis, Institut de recherche sur le Maghreb contemporain, 2014, p. 91.

² *Ibid.*, p. 89.

³ *Ibid.*, p. 91.

⁴ *Ibid.*, p. 92.

⁵ Jacques Le Goff, *Héros du Moyen Âge, le Saint et le Roi*, Paris, France, Gallimard, DL, 2004, p. 186.

lui « son environnement et l'ensemble des domaines que découpe l'historien dans le champ du savoir historique »¹.

C'est dans cette optique de connexion entre une trajectoire personnelle et la société dans laquelle elle s'inscrit qu'il nous semble pertinent de nous pencher sur la vie de fray Gerónimo de Mendieta (1525-1604) en ouverture de notre réflexion. Car elle nous intéresse autant pour les informations qu'elle nous donne sur son écriture et sa réflexion que pour les éclairages qu'elle apporte sur la société novohispanique du début du XVI^e siècle. Dans cette partie, nous nous pencherons sur les premières années de vie laïque, puis religieuse, de fray Gerónimo, dans une perspective qui peut sembler classique mais qui nous aidera à mettre en lumière les enjeux de l'époque. En effet, sa trajectoire de vie couvre une grande partie du XVI^e siècle et accompagne, voire participe, à des moments charnières de l'histoire de la Monarchie catholique. Sa vie est exceptionnellement longue, il décède à l'âge de 79 ans, un âge très honorable pour son époque, mais aussi tout simplement exceptionnelle car il évolue au cœur des enjeux de son temps. Sa biographie est précieuse et éclairante, en ceci qu'elle parcourt un fragment de l'histoire européenne et mondiale. Le sac de Rome de 1527, l'union des deux couronnes, le schisme protestant, la rébellion des Alpujarras en Espagne et la conquête du Pérou accompagnée de sa geste sont quelques-uns des grands événements qui jalonnent son existence.

Né en 1525, Mendieta arrive en Nouvelle-Espagne en 1554 à l'âge de trente ans. Mendieta assiste donc au début d'un effritement politique et symbolique du pouvoir franciscain, puis des ordres religieux dans leur ensemble, au profit de l'Ordinaire. La période de consolidation de la société coloniale sur le continent américain voit s'estomper les rêves missionnaires d'une Église américaine régulière et triompher les préoccupations temporelles, en ce sens, Mendieta est « *testigo de una misión en formación, a caballo entre los primeros tiempos de las Conquistas militar y espiritual de la Nueva España y la época de crecimiento de una segunda generación, preocupada por otros intereses* »². Si la biographie de Mendieta nous semble alors si importante à étudier dans cette première partie de notre réflexion, c'est parce que sa trajectoire personnelle rejoint et s'inscrit dans les grands changements de la société coloniale qu'il va critiquer avec tant de véhémence dans ses écrits.

¹ *Ibid.*, p. 181.

² Jerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, Francisco Solano (ed.), Madrid, Atlas, 1973, p. X.

Deux fils conducteurs guideront notre étude des premières années de Mendieta : d'abord sa trajectoire vitale jusqu'à son arrivée en Nouvelle-Espagne et les éléments essentiels de sa formation de franciscain. Ensuite, le rapport entre sa trajectoire personnelle et les contextes spécifiques de son départ pour les Indes et de son installation à Tlaxcala dans les années 1550 en tant que jeune religieux. En d'autres termes, la trajectoire personnelle de fray Gerónimo dialogue avec la progression de son ordre en Nouvelle-Espagne, et son étude nous permet de mettre en lumière les enjeux majeurs de l'évangélisation des Indes occidentales. Quel homme est Mendieta et comment est-il devenu franciscain ? Qu'est-ce qui se joue dans la prise d'habit d'un adolescent au Pays basque au XVI^e siècle ? Qu'a signifié l'arrivée en Nouvelle-Espagne d'un trentenaire idéaliste et attaché à la plus stricte observance de la règle ? Dans quelles conditions se forme-t-il à la matière américaine à son arrivée ? Autant de questions qui nous aideront à saisir l'essentiel de sa formation intellectuelle et la base de son action spirituelle et missionnaire.

A. Le Pays basque, enfance et jeunesse de Gerónimo de Mendieta

On ne sait que peu de choses de l'enfance de Mendieta et de sa vie avant son arrivée en Nouvelle-Espagne. Trois exégètes principalement se sont penchés sur sa biographie, se fondant sur les quelques informations qui apparaissent dans ses écrits, ainsi que sur ce qu'écrivent les chroniqueurs de l'Ordre qui lui font suite : fray Juan Bautista (1606)¹, fray Juan de Torquemada (1615)² et fray Agustín de Vetancurt (1697)³. Il faut nuancer les informations apportées par ces trois auteurs car ils reprennent des schémas associés à l'historiographie religieuse, notamment en lui prêtant des vertus surnaturelles comme autant de petits miracles, ou de faveurs accordées par Dieu. En cela ces récits se rapprochent de l'hagiographie que nous étudierons en dernière partie de ce travail. Toutefois, étant proches de l'auteur, ils nous livrent des informations

¹ Juan Bautista Viseo, *Sermonario en lengua mexicana*, Mexico : En casa de Diego Lopez Daulos : y a su costa, 1606, prologue, n. p.

² Juan de Torquemada, *Monarquía indiana: de los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la misma tierra*, Mexico, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1975, livre XX, p. 367-371.

³ Agustín Vetancurt, « Menologio Franciscano de los varones mas señalados, que con sus vidas exemplares, perfeccion religiosa, ciencia, predicacion evangelica, en su vida, y muerte ilustraron la Provincia de el Santo Evangelio de Mexico », dans *Teatro mexicano: descripción breve de los sucesos ejemplares, históricos y religiosos del Nuevo Mundo de las Indias. Crónica de la Provincia del Santo Evangelio de México. Menologio franciscano de los varones más señalados, que con sus vidas ejemplares, perfección religiosa, ciencia, predicación evangélica en su vida, ilustraron la Provincia del Santo Evangelio de México*, Mexico, Editorial Porrúa, 1971, p. 45-46.

importantes, que nous aurions du mal à trouver ailleurs, notamment sur la situation familiale de Mendieta.

Enfin, c'est en grande partie sur les écrits de Joaquín García Icazbalceta, premier éditeur de Mendieta¹, qui lui consacre une longue étude en introduction de son édition, de Juan de Larrínaga dans trois articles de l'*Archivo Iberoamericano* autour de la biographie de Mendieta², et de Francisco de Solano, qui a édité l'*Historia eclesiástica* en 1973 chez Atlas³, que se fonde cette première approche de la vie de notre auteur. Nous avons aussi eu recours à l'étude d'introduction à notre édition de référence, celle d'Antonio Rubial García chez Conaculta en 2002.

Nous avons espoir, au début de ce travail de recherche, de trouver quelques documents qui permettraient d'éclairer les zones d'ombre qui persistent malgré ces études extensives, notamment en ce qui concerne la famille de Mendieta. Malheureusement, les registres de baptême remontant à avant 1560 sont rares, et ceux qui existent et que nous avons consultés ne mentionnent pas de Gerónimo –dans toutes ses variantes orthographiques– né en 1525. Le seul document qui pourrait éventuellement constituer un indice au sujet de ses origines que nous ayons trouvé est conservé à Madrid à l'Archivo Histórico Nacional, nous y reviendrons.

a. Une famille nombreuse et probablement influente

Basque de naissance et de langue maternelle, Mendieta se dit originaire de Vitoria à plusieurs reprises dans ses écrits⁴. D'après Torquemada, premier à lui consacrer un récit de vie, il serait le benjamin d'une prodigieuse fratrie de quarante enfants, un fait tellement rare et notable que Mendieta aurait fièrement apporté avec lui en Nouvelle-Espagne un arbre généalogique faisant état des ramifications de sa fratrie dont il aurait laissé des exemplaires dans plusieurs couvents où il a résidé⁵. Bien que ces arbres généalogiques aient été

¹ Gerónimo de Mendieta, Joaquín García Icazbalceta (ed.), *Historia eclesiástica indiana; obra escrita a fines del siglo XVI*, México, Porrúa, 1971.

² Juan de Larrínaga, « Fray Jerónimo de Mendieta, historiador de Nueva España », *Archivo Ibero-Americano*, vol. 1, p. 290-300 ; vol. 2, p. 188-207, 387-404 ; vol. 4, p. 341-373.

³ Jerónimo de Mendieta, Francisco Solano (ed.), *Historia eclesiástica indiana*, Madrid, Atlas, 1973.

⁴ « *Estoi al presente en San Francisco de Vitoria, que es mi patria y natural* », dit-il dans un document étudié par Jean-Pierre Berthe, « Les franciscains de la province mexicaine du Saint-Evangile en 1570 : un catalogue de Fray Jerónimo de Mendieta » dans Dominique Michelet (ed.), *Enquêtes sur l'Amérique moyenne: mélanges offerts à Guy Stresser-Péan*, Mexico, Mexique, Instituto nacional de antropología e historia, Consejo nacional para la cultura y las artes : Centre d'études mexicaines et centraméricaines, 1989, p. 233.

⁵ « *Tuvo este religioso treinta y nueve hermanos, y con él se cerró el número de cuarenta, todos habidos de su padre, de legitimo matrimonio en tres mujeres que tuvo, una sucesiva de otra, y él fue el menor de todos; cosa que*

malheureusement perdus, cela nous indique deux éléments importants sur le passé de fray Gerónimo : d'une part que sa famille devait être importante à Vitoria, assez pour présenter un intérêt généalogique, et d'autre part qu'il y était très attaché.

On sait également qu'il portait une affection particulière à sa province d'origine en Cantabrie, car lorsqu'il retourne en Espagne en 1570, il ne se rend pas au chapitre général qui était la raison de son départ. Malade, il reste trois années en Cantabrie, auprès de ses proches, sa famille et les frères qui ont partagé ses premières années de franciscain avant son départ en Espagne :

Yo quedé en esta Provincia de Cantabria, que es mi madre de hábito y profesión y crianza, y como tal me ha recibido con mucha caridad, y se me hace más merced que yo merezco ni podría pedir; de la cual pienso gozar lo que me resta de la vida, si la obediencia de los superiores no dispusiere otra cosa; porque aunque el hombre fuese de acero, y aunque la obra que los fieles siervos de Jesucristo hacen en las Indias sea tan heroica, causa una fatiga tan continua de cuerpo y de espíritu, y aun del todo desfallece el mismo espíritu, cuando el trabajo no es favorecido en que sea fructuoso.¹

Malheureusement pour lui, son vœu de rester en Cantabrie le reste de ses jours ne sera pas respecté, il recevra l'ordre de retourner au Mexique et redoublera d'efforts pour établir la primauté de son ordre sur le territoire novohispanique, ce que nous verrons tout au long de notre réflexion.

Nous avons très peu d'informations sur sa famille, Mendieta n'est peut-être pas leur nom de famille, puisque les franciscains sont tenus d'abandonner leur nom de famille pour adopter celui de leur ville d'origine lors de leur entrée dans les ordres :

en la mayor parte de los casos, los franciscanos cambiaban sus apellidos, desde el momento de su profesión, por un apelativo religioso o por el lugar de su procedencia o nacimiento. Mendieta es tanto apellido como lugar geográfico, correspondiente a pequeñas aldeas en el país vasco. No existe nada que apoye una plena seguridad de que Mendieta, en el caso del cronista, usase dicho nombre como correspondiente al apellido de su familia, como tampoco la existe para indicar que fuese el lugar de procedencia del solar originario. El hecho de su nacimiento en

causa admiración por ser tan rara y como tal traía pintada esta multiplicación, señalados los hijos que de cada una de las tres tuvo y la dejó en algunos conventos pintada. », J. de Torquemada, Monarquía indiana, op. cit., p. 369-370.

¹ Document XI, J. García Icazbalceta (ed.), *Cartas de religiosos de Nueva España, op. cit.*, p. 126.

Vitoria tampoco elimina esta última posibilidad, porque en muchos casos el religioso tomaba el solar de procedencia de su familia.¹

Face à ces incertitudes entourant l'origine du chroniqueur, il est difficile d'établir avec précision les bases d'une connaissance biographique complète, et nos recherches sur les registres de baptême dans la ville de Vitoria se sont avérées infructueuses car ces registres débutent après la naissance de fray Gerónimo. Il naît autour de 1525 à Vitoria, Larrínaga suggère le 30 septembre, jour de la saint Jérôme, car il était commun de donner au nouveau-né le nom du saint de son jour de naissance².

Comme nous l'avons dit précédemment, il est le benjamin d'une fratrie de quarante enfants, issus des trois mariages de son père, on peut alors aisément imaginer que sa fratrie a largement tissé des liens et des alliances avec la bonne société locale. Nous savons par ailleurs que l'une de ses sœurs lui obtint une licence de retour en Espagne auprès du commissaire général, licence qu'il utilise en 1570 pour se rendre dans sa contrée natale de Biscaye³. Il semblerait donc que sa famille entretenait des liens avec les hautes autorités de l'Ordre. Il aurait également un lien avec la famille Isunza, famille noble de Vitoria dont deux membres ont été très brièvement conseillers des Indes. Mendieta dit en effet dans son *Historia* :

Puedo decir, y gozarme de ello, que tuve en diversos tiempos, proveidos en aquel consejo dos bien cercanos parientes, padre y hijo de un mesmo nombre, que por seguir el orden de sus provisiones entraron en aquella plaza tanto contra su voluntad y con tanto temor (por tenerlo grande de sus conciencias), que para mí tengo, pidieron á Dios acabar la vida antes que meterse en el golfo de negocios de Indias, pues tan en breve se lo concedió, que apenas fueron proveidos, cuando se los llevó para sí y sacó del mal mundo. Y así entiendo que ni del uno ni del otro se hallará firma en determinacion de causas indianas. Y porque me pareció este un ejemplo que no se debia callar, lo puse por conclusion de este capítulo.⁴

¹ J. de Mendieta, F. Solano (ed.), *Historia eclesiástica indiana*, op. cit., p. XI.

² J. de Larrínaga, « Fray Jerónimo de Mendieta, historiador de Nueva España », art cit., p. 293-295.

³ Mendieta mentionne ce document dans une lettre au ministre général datée du 12 février 1571 : « *Y porque ahora en la última flota que vino de Indias pasé á estos reinos de España, con licencia que del Padre Comisario General Cismontano impetró una hermana mía con deseo de verme por acá* ». Transcrit dans Joaquín García Icazbalceta (ed.), *Códice Mendieta*, México, Mexique, Díaz de León, 1892, vol.1, p. 164.

Ce document est mentionné par Francisco de Solano dans son étude d'introduction à l'*Historia eclesiástica indiana* mais il ne dit pas s'il l'a véritablement consulté, ni où il se trouve. Nous n'avons, pour notre part, pas réussi à retrouver ce document. F. de Solano (ed.), *Historia eclesiástica indiana*, op. cit., p. XII.

⁴ Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 2, Mexico, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2002 [1596], p. 174.

A-a-1. La famille Isunza

Selon Icazbalceta il s'agit de Juan de Isunza, père et fils « *de un mismo nombre* »¹. La famille Isunza fait partie de la noblesse de Vitoria et y occupe une place importante. Les deux Juan conseillers des Indes ne font pas partie de la branche principale de la famille qui fait l'objet de l'étude de l'ouvrage *Los Isunzas de Vitoria* mais ils sont probablement mentionnés en appendice d'un document² ; la famille Isunza est influente, et a placé plusieurs de ses membres au sein des administrations de la couronne espagnole.

Avant d'être conseiller des Indes, on retrouve Juan de Isunza père à un poste d'auditeur à la chancellerie de Grenade entre 1517 et 1525, puis à celle de Valladolid pendant les cinq années suivantes. Il est nommé conseiller des Indes en 1530. Grâce aux recherches de Cilia Domínguez Rodríguez dans *Los Oidores de las salas de lo civil de la Chancillería de Valladolid* on sait qu'il est le fils de Juan Martínez de Isunza, bachelier puis licencié en droit canonique au Colegio Mayor de Santa Cruz à Valladolid où il étudie entre 1510 et 1517. Cette année-là, il est envoyé à Grenade. Il a épousé Francisca de Álava, dame d'honneur de Jeanne de Castille³. Son fils Juan est auditeur à la chancellerie de Valladolid pendant dix ans, entre 1558 et 1567, avant d'être nommé au conseil des Indes le 26 septembre 1567 pour remplacer le *visitador* Jerónimo de Valderrama⁴. Il décède trois mois plus tard et n'a pas non plus eu le temps d'investir complètement ses fonctions⁵.

Ces données nous éclairent donc sur le milieu social de Mendieta, au moins s'agissant de ses composantes familiales et de ses connexions possibles avec les mondes américains. En recoupant avec les informations fournies par Julián de Apráiz, nous pouvons préciser un peu la

¹ Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 1, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2002, vol.1, p. 174.

² Julián de Apráiz y Sáenz del Burgo, *Los Isunzas de Vitoria*, Bilbao, Müller y Zavaleta, 1897, p.14.

³ Cilia Domínguez Rodríguez, *Los Oidores de las salas de lo civil de la Chancillería de Valladolid*, Valladolid, Espagne, Universidad : Asociación para la defensa y conservación de los archivos, 1997, p. 41.

⁴ Archivo General de Indias (AGI), Indiferente 425, Nomination de Juan de Isunza au conseil des Indes, 1567, fol. 360-361.

Il est plutôt ironique de retrouver un parent de Mendieta sur le poste occupé par Valderrama compte-tenu de l'inimitié que fray Gerónimo entretenait à l'égard du *visitador* et qu'il a exprimé de manière très claire dans sa correspondance au moment de la visite.

⁵ Les archives de Simancas contiennent plusieurs documents relatifs à la nomination, décès et décision de verser son salaire à ses héritiers : Archivo General de Simancas (AGS), Quitaciones de Corte, legajo 27, fol. 421-431.

Il est nécessaire de préciser également que Cilia Domínguez Rodríguez, dans *Los Oidores...*, *op. cit.*, p. 69, lui trouve une adresse à Valladolid « *en la calle de los Moros, según consta en el padrón de 1561.* » Nous n'avons pas pu retrouver ce registre de 1561 et ne pouvons donc pas confirmer cette information.

généalogie de la famille, bien que cette branche ne soit pas celle qu'il étudie dans son livre *Los Isunzas de Vitoria*, il mentionne dans les annexes une « *descendencia probable de Juan Isunzas extravagantes* »¹. Il précise tout de même : « *Martín engendró a Juan, y Juan a Pedro, Martín, Juan y Diego* » et plus loin il ajoute « *Juan hubo por hijos a Pedro, Luis ?, Esteban ? y Juan ?* »² Les points d'interrogation mettent bien en valeur les incertitudes qui entourent cette partie de la famille Isunza.

Lors de nos recherches aux archives de la Real Academia de Historia, nous avons trouvé un arbre généalogique de la famille Isunza. Conservé dans le fonds Salazar y Castro des archives de la Real Academia de Historia sous la cote D-32, f. 140v, ce document est ainsi décrit : « *Sin fecha. Tabla genealógica de la familia de Isunza, vecina de Vitoria. Empieza en Martín Martínez de Isunza, que desde Vizcaya pasó a Vitoria. Termina en su séptimo nieto Manuel de Salamanca e Isunza, I marqués de Fuentelsaz, caballero de Calatrava. Tiene escudo de armas.* »³ Pour plus de clarté, vous avons assigné des numéros aux sections qui nous intéressent⁴ ; le n° 1 est le titre : « *Martín Martínez de Isunza Señor de la Casa de Isunza / casó con María Martínez de Olave y fueron a vivir / a Vitoria desde Vizcaya su naturaleza / muerto año 1432 y por su testamento deste año constan / sus hijos* ». Le n° 10 est Manuel de Salamanca e Isunza, marquis de Fuentelsaz, titre qu'il a obtenu en 1689. Retraçant les générations qui se succèdent entre 1432 et la fin XVII^e, ce document traite bien de la période chronologique de la famille Isunza qui nous intéresse. Il mentionne cinq Juan de Isunza, aux numéros 2, 3, 7, 8 et 9. Ce dernier, le n° 9, « *cavallero de S. Juan* », est trop proche de la dernière génération et donc du XVII^e pour avoir un lien direct avec fray Gerónimo, de même le n° 2, Juan Martínez de Isunza, fait partie de la première génération et il n'aurait pas pu être nommé au conseil des Indes en 1530. Le n° 8 est mort « *en Indias sin casar* » et ne peut pas non plus faire partie de ceux qui nous intéressent, décédés, eux, à Madrid comme *oidores* du conseil des Indes. Cela nous permet toutefois de souligner le lien qu'entretiennent les Isunza avec les Indes par l'administration (Conseil) ou en y immigrant : il y a une culture américaine dans la famille Isunza. Est-elle facilitée par la présence de parents éloignés dans les provinces des Indes,

¹ J. de Apráiz, *Los Isunzas de Vitoria*, op. cit., p. 14 dans Apéndice.

² *Ibid.*

³ RAH, Col. Salazar y Castro, 26950 signatura 9/307, f. 140v. Voir annexe 2.

⁴ Voir document annexe 3.

comme pourrait l'être Mendieta ? Le n° 7 peut aussi être écarté : il est « *canónigo de Vitoria* » et cela semble être sa seule occupation.

Le n° 3 est celui qui nous intéresse le plus, nous avons agrandi ici le passage retranscrit.

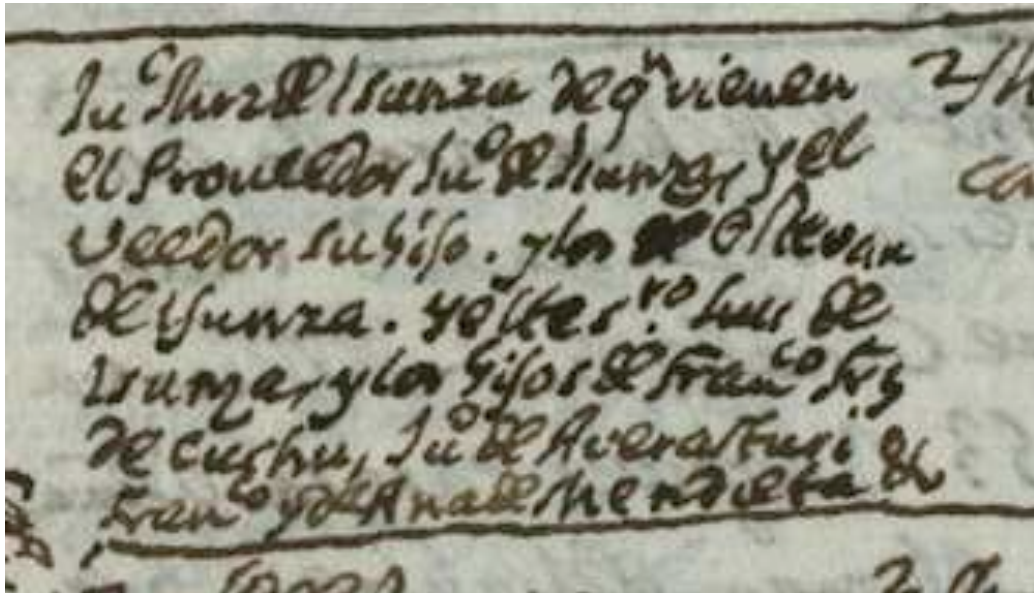


Figure 2 : RAH, Col. Salazar y Castro, 26950 signatura 9/307, f. 140v, marqueur n° 3

Sa description dit ainsi : « *Juan Martínez de Isunza de quien vienen el proveedor Juan de Isunza y el veedor su hijo y los de Estevan de Isunza y el tesorero Luis de Isunza, y los hijos de Francisco de Francisco Fernández de Cuchu [?], Juan de Averasturi y Francisco y de Ana de Mendieta* ». Certes, le conseil des Indes n'est pas mentionné, ni même la *Chancillería* de Valladolid, mais cela se rapproche tout de même des hauts postes administratifs de nos deux Juan de Isunza.

De plus, si l'on reprend notre rapide description de la branche « extravagante » des Isunza chez Julián de Apráiz, ainsi que la brève biographie donnée par Cilia Domínguez, les informations se recourent : notre Juan n°3 est bien fils d'un Juan Martínez de Isunza et a bien pour frères Pedro, Martín et Diego de Isunza. Il a bien un fils nommé Juan et au moins deux autres : Luis et Esteban. Tout porte donc à croire que ce Juan de Isunza n° 3 est notre Juan de Isunza père, nommé conseiller des Indes en 1530.

Nous ne savons pas exactement le lien de parenté qu'entretenaient les Isunza avec la famille de Mendieta. Francisco Solano affirme sans donner de source que Juan de Isunza –père

ou fils– serait le beau-frère de fray Gerónimo¹ mais cette information n'est confirmée nulle part. Or si l'on prête attention à cet arbre généalogique, nous verrons que le nom de Mendieta y apparaît à trois reprises, en n° 3, 4 et 5. Imaginons un moment que Mendieta soit le véritable nom de famille de fray Gerónimo, il pourrait être lié de manière plus directe à la famille Isunza.



Figure 3 : RAH, Col. Salazar y Castro, 26950 signatura 9/307, f. 140v, marqueur n° 5

Voici la transcription du texte agrandi :

Doña ... casó con Juan Martínez de Adurza el maior, de llos viene el inquisidor Alava

Doña ... casó con Martín Martínez de Salvatierra con mucha sucesión

Doña ... casó con el Bachiller Mendieta y tienen muchos descendientes.

Ce ne sont que des suppositions, mais regardons de plus près le n° 5, qui nous semble être la piste plus probable pour la parenté de fray Gerónimo : nous voyons que Pedro Martínez de Isunza a eu trois filles et la dernière, anonyme, « *casó con el bachiller Mendieta y tienen muchos descendientes* ». Cette remarque nous renvoie immédiatement à la nombreuse fratrie

¹ J. de Mendieta, F. de Solano (ed.), *Historia eclesiástica indiana*, op. cit., p. XII.

de fray Gerónimo dont nous savons qu'il est le benjamin, issu du troisième et dernier mariage de son père. Il pourrait alors être descendant des Isunza s'il s'avère que cette fille de Pedro de Isunza est la troisième femme du père de Gerónimo, ce qui ferait des deux Juan de Isunza dont il parle respectivement son oncle et son cousin. Si elle est la première ou deuxième femme du père de Mendieta, il serait alors plus indirectement lié aux deux Juan de Isunza, mais toujours lié à cette même famille. Cela expliquerait pourquoi il les désigne comme des « *bien cercanos parientes* »¹.

En n° 4 : Diego Martínez de Isunza, frère de Juan, « *de quien vienen los hijos de Martín Pérez de Isunza, y los hijos de Martín Pérez de Mendieta* » est une autre piste que nous pouvons explorer. Le changement de patronyme indique que c'est probablement par mariage d'une de ses filles ou petites-filles que s'est faite l'alliance avec la famille Mendieta. Encore une fois, cela ferait de fray Gerónimo le neveu ou le petit neveu de Juan de Isunza. Une autre possibilité serait le n° 6 : Francisco de Isunza qui aurait eu plusieurs enfants religieux et religieuses, sans autre précision.

Nous n'avons pas de piste plus précise pour étayer ces propos ; notons tout de même que l'entrée « Mendieta » aussi bien dans le *Diccionario heráldico y genealógico de apellidos españoles y americanos* d'Alberto et Arturo Carraffa que chez Endika et Garikoitz de Mogrobojo dans le *Diccionario hispanoamericano de heráldica, onomástica y genealogía*, ne remontent pas avant 1591 et ne font aucune mention d'un ancêtre ayant eu quarante enfants. Il est tout à fait plausible que Mendieta ou ses successeurs aient exagéré ce chiffre ou bien que nombre de ces enfants soient morts en bas âge. Encore une fois, il est également probable que Mendieta ne soit pas le nom de famille originel de fray Gerónimo.

Quel que soit le degré de parenté de Mendieta avec les deux Juan de Isunza, le fait qu'il les cite malgré la très courte durée de leurs responsabilités respectives au Conseil est une preuve s'il en faut de son attachement à l'histoire et aux liens de sa famille. Il justifie cette digression par le fait que leur mort rapide soit due à leur déception et aux difficultés auxquelles ils ont dû faire face pour bien administrer les Indes : la tâche étant trop ardue et faisant face à trop d'opposants qui privilégiaient leurs propres intérêts temporels, la mort leur est accordée comme une sorte de providence divine proche de la délivrance. Mais c'est aussi une façon de montrer les liens de sa famille laïque avec les autorités coloniales et les familles influentes de sa région

¹ G. de Mendieta, A. Rubial (ed.), *Historia eclesiástica indiana*, vol. 2, *op. cit.*, p. 174.

natale, il se positionne ainsi, fait très rare et contraire au vœu d’humilité, comme un homme de la bonne société vitorienne et non plus comme religieux.

A-a-2. Devenir franciscain

On ne sait pas avec certitude dans quel couvent le jeune Gerónimo prend l’habit, il semble que ce soit celui de Bilbao, qui devait réunir les novices en formation de la province franciscaine de Cantabrie. En effet, tous les couvents ne sont pas des maisons d’étude pour les novices, seuls les plus grands et principaux couvents d’une province sont habilités à accueillir les étudiants aspirants à l’habit de Saint François. Selon Torquemada, Mendieta prend l’habit à Bilbao, Solano calcule que c’est aux alentours de 1540, il aurait donc une quinzaine d’années¹, ce qui concorde avec les informations données par l’historien franciscain Lázaro Iriarte qui souligne que l’âge minimum pour entamer un noviciat passe de 14 à 16 ans à l’époque moderne².

Que représente l’entrée dans les ordres pour un jeune aspirant franciscain à l’époque moderne ? Il est important de s’attarder sur les préceptes, car cela nous permettra de comprendre l’état d’esprit dans lequel peut se trouver Mendieta en arrivant dans le Nouveau monde, et la philosophie qu’il exporte depuis la Cantabrie. L’histoire de l’ordre s’orchestre autour de différentes manières de les vivre par les écarts entre la théorie (dimension spirituelle) et les pratiques intra-mondaines.

Selon les préceptes de la vie minoritique, cela implique d’abord pour le novice de renoncer à ses biens et aux intérêts de sa famille. Durant l’année de noviciat, le jeune aspirant doit s’abstenir de fréquenter ses proches et de sortir dans le monde, sauf instruction explicite d’un supérieur : « Qu’ils ne cherchent pas, au temps du noviciat, l’occasion de sortir de la maison ni d’aller visiter leurs parents, car ils ne trouveront point le Seigneur parmi leurs proches ni leurs amis. »³ dit saint Bonaventure, auteur de deux livres de discipline à l’égard des novices.

En professant, le frère abandonne, symboliquement, son nom pour adopter celui de son couvent, sa ville ou sa province d’origine, renonçant de fait à la temporalité et à la vanité de ses

¹ J. de Torquemada, *Monarquía indiana*, *op. cit.* p. 367 ; J. de Mendieta, F. de Solano (ed.), *Historia eclesiástica indiana*, *op. cit.*, p. XII.

² Lázaro Iriarte, *Historia franciscana*, Valence, Editorial Asis, 1979, p. 294.

³ Saint Bonaventure, *Règle des novices*, <https://www.bibliotheque-monastique.ch/bibliotheque/bibliotheque/saints/bonaventure/vol06/039.htm>, (consulté le 23 août 2022).

intérêts propres pour se placer au service de la foi et des Évangiles selon les préceptes pensés par Saint François :

Requisito especial es la renuncia a los bienes y, si es posible, la venta de los mismos y la distribución del producto a los pobres, según el evangelio; pero la fraternidad no debe beneficiarse de esta renuncia. El novicio viste un hábito diferente del de los profesos, cuya prenda característica es el caparón. Sólo cuando profesaba recibía el hábito propio de la orden.¹

Ce renoncement n'avait pas pour objectif de profiter à l'ordre –qui s'interdit la possession de biens matériels pour vivre de l'aumône–, mais d'assurer la vertu du profès et son respect du vœu le plus important pour les religieux des ordres mendiants, celui qui leur donne ce nom : le vœu de pauvreté. « [...] cette distribution des biens [...] devient en quelque sorte l'acte d'entrée dans l'ordre et non pas seulement d'un point de vue formel comme une « *conditio sine qua non* », un simple acte préliminaire. Au contraire, cette distribution des biens est un moment tout à fait central de la vie minoritique. »² souligne Maria Teresa Dolso à propos des rituels d'entrée dans les ordres des jeunes franciscains au moyen âge. Il s'agit d'une façon d'officialiser sa volonté de renoncement aux biens et intérêts temporels.

Mais avant même de professer, le novice doit maîtriser un certain nombre de savoirs. La période du noviciat est conçue comme :

una tarea progresiva de reforma externa e interna, instruyendo a los jóvenes, de una manera práctica hasta el detalle, sobre el modo de orar, de confesarse y comulgar, sobre la manera de conducirse en el refectorio, en el dormitorio, en los servicios comunes, en el trato con los demás, en la lucha contra las tentaciones y en la práctica de la pobreza³

Le noviciat est une véritable formation à l'exercice de la foi selon les principes de François, tel que le définit le *Miroir de la discipline*, un manuel rédigé à la fin de XIII^e siècle par saint Bonaventure ou Bernardo de Bessa⁴ :

¹ L. Iriarte, *Historia franciscana, op. cit.*, p. 148.

² Maria Teresa Dolso, « Le vœu et l'entrée dans l'ordre franciscain au moyen âge. D'après les commentaires sur la Règle de François et l'hagiographie », *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques. Archives*, 16 avril 1996, n° 16., n. p.

³ L. Iriarte, *Historia franciscana, op. cit.*, p. 149.

⁴ Selon Lázaro Iriarte, l'ouvrage est souvent attribué à saint Bonaventure, mais c'est Bernardo de Bessa qui en est le véritable auteur. *Ibid.* Il apparaît néanmoins dans les collections bibliographiques des œuvres spirituelles de

*todo el libro tiene como objeto modelar al joven religioso según un patrón ideal de disciplina claustral no sólo en la compostura corporal y en las actitudes espirituales, sino aun en las normas más elementales de urbanidad y de limpieza. Se trata, ante todo, de preparar al novicio para la convivencia en comunidad, haciéndole asimilar las virtudes ascéticas y naturales que hacen grata la vida conventual.*¹

Il s'agit de réglementer absolument tous les aspects de la vie du novice, aussi bien dans sa pratique personnelle de la foi que dans la vie communautaire que représente la cohabitation en couvent.

A-a-3. Miroir de discipline et manuels à l'usage des novices

Principalement centré sur la notion de discipline —comme l'indique son titre— l'ouvrage ne laisse aucun aspect de la vie quotidienne et spirituelle de côté : de la pratique de la prière et de la confession à la manière de converser entre religieux ou avec les laïcs. C'est cet ouvrage qui a été officiellement accepté pendant plusieurs siècles comme manuel de conduite des novices, selon Iriarte. Il est encore publié au XVII^e siècle en Europe, il est donc très probable qu'un jeune novice basque tel que Mendieta l'ait eu en main vers 1540.

Le *Miroir de discipline*, ainsi que les ouvrages à l'attention des novices et des religieux rédigés par saint Bonaventure entre 1221 et 1274 sont des guides pratiques à l'usage des aspirants à la règle de François. Ils précisent de manière détaillée l'attitude morale, spirituelle mais aussi physique que doit avoir le religieux en toute circonstance. Ainsi, ces ouvrages conçus de façon très pragmatique dédient des chapitres au respect de l'obéissance et de ses supérieurs, mais aussi à la façon de se tenir à la messe, au dortoir, au réfectoire ou en société. Les excès doivent être évités aussi bien lors des repas² que dans la conversation³, sans manger outre mesure, ni échanger d'insultes ou de plaisanteries. D'une manière générale, le religieux se doit

saint Bonaventure et non pas de Bernardo de Bessa dans les éditions que nous avons consultées –numérisation de la traduction de l'abbé Berthautier, Paris, Louis Vivès, 1855, volume V. Bonaventure est, par ailleurs, auteur de deux manuels de conduite à l'attention des novices –*De l'institution des novices* et *Règle des novices*, ainsi que d'un ouvrage sur la vie religieuse : *De l'avancement spirituel des religieux*. Ces derniers sont numérisés dans le volume VI de la même édition.

¹ *Ibid.*

² *Miroir de discipline* chapitre XXI « De la discipline dans le manger », *De l'institution des novices* chapitre VIII « Comment il faut se conduire pendant les repas », *Règle des novices* chapitres V « Des repas » et VI « De la sobriété ».

³ *Miroir de discipline* chapitre XX « De la discipline dans les paroles », *De l'institution des novices* chapitre XXX « De la manière de parler ».

d'adopter une posture corporelle prudente et modeste partout, mais particulièrement lors des offices :

Le corps ne garde pas une posture convenable quand, dans sa stalle, on allonge les bras et les jambes avec mollesse et nonchalance, quand on se courbe d'une manière notable ou qu'on se penche tout entier sur un côté, comme si l'on cherchait le repos de son lit ; ou bien encore quand, tourné vers l'autel, on incline les épaules sur le point qui sépare la stalle, ou qu'on appuie la tête sur la partie antérieure, ou qu'on se jette en arrière de ses voisins ; ou quand, étant assis, on étend ses pieds outre mesure vers l'escabeau destiné à se mettre à genoux. Une trop grande extension des jambes, lorsqu'on est assis, est contraire à l'honnêteté. Ainsi un maintien sans stabilité et une posture inconvenante sont des défauts à éviter en tous lieux, mais surtout à l'office et en présence de la communauté ; car le respect dû à ses frères exige en toutes choses des manières décentes.¹

Cette phrase n'est qu'un exemple parmi d'autres des nombreux rappels à la retenue et à la discipline corporelle chez les frères novices. En énumérant les postures inadaptées, l'auteur pousse son jeune lecteur à se reconnaître afin de corriger efficacement son défaut. Plusieurs chapitres décrivent de façon très détaillée les postures acceptées lors de la messe, des repas, voire du sommeil du frère et nous ne les citerons pas tous ici. Résumons néanmoins que ces chapitres s'accordent à inculquer à l'aspirant qu'il lui convient de contrôler le moindre relâchement de son corps en toute circonstance.

D'autres extraits nous éclairent sur la façon de se comporter avec les autres frères, mais aussi avec les représentants d'autres religions, voire de l'Ordinaire. Ainsi, le *Miroir* souligne la culture entre les Frères mineurs d'une certaine notion de secret face aux séculiers, au chapitre XXXI intitulé « De la discipline dans les conversations avec les séculiers » :

Qu'ils parlent avec prudence [...] surtout si leur compagnon plus ancien étant occupé, on les questionne sur l'ordre, sur des personnes absentes, sur des bruits et autres choses considérables. Touchant la manière d'agir de l'ordre, soit pour le jeûne, soit pour le silence, etc., ils doivent prétexter qu'ils sont nouveaux en religion et renvoyer sur de tels points à leur compagnon plus ancien, car en croyant répondre sagement et à propos ils pourraient parler d'une façon insensée et tout-à-fait inopportune. Il faut éviter soigneusement de faire connaître les secrets de l'ordre, même à un homme profondément religieux ou un ami intime, aussi bien que ses statuts, si l'on

¹ Saint Bonaventure, *Miroir de la discipline*, <https://www.bibliotheque-monastique.ch/bibliotheque/bibliotheque/saints/bonaventure/vol05/036.htm>, (consulté le 23 août 2022).

*peut les cacher sans grave inconvénient. Et alors même appeler ces choses non des statuts ni des lois, mais des coutumes de l'ordre établies dans la maison où l'on se trouve, et laisser croire que ces coutumes n'imposent aucune obligation en dehors de cette maison.*¹

Il y a donc des éléments constitutifs de l'Ordre à cacher de l'Ordinaire, des secrets à en pas révéler. Cela renforce le sentiment d'appartenance à une communauté, la cohésion de groupe mais aussi la cohésion du binôme entre le jeune religieux et son « compagnon plus âgé » qui agit à la fois comme un guide et comme un rempart contre les indiscretions.

Enfin les religieux se doivent d'être des exemples dans le siècle lorsqu'ils sortent de leur maison :

*Évitez avec tout le soin possible en vivant parmi les hommes tout ce qui peut leur être d'un mauvais exemple. [...] Si donc un père est honoré par la bonne conduite de ses enfants et déshonoré par leurs désordres, sachez bien que toutes nos actions dans le monde tournent de même, jusqu'à un certain point, à la louange ou au mépris de Dieu*²

Les sorties dans le monde sont à éviter autant que possible car elles sont source de distraction, voire de tentation³, mais si elle est nécessaire, alors le novice se doit d'adopter l'humilité et la dévotion propres à son ordre. S'ils doivent parler entre eux de choses « qu'ils ne voudraient point dire devant les gens du monde », ils doivent le faire « à voix basse et en latin »⁴

Le *Miroir de discipline* s'achève sur un avertissement au jeune profès : il doit veiller à ne pas laisser retomber l'observation de toutes ces disciplines de l'âme et du corps après avoir professé, car c'est une tendance parmi les admis au sein de l'Ordre⁵. Ils doivent continuer de pratiquer la stricte discipline qu'ils ont suivie lors du noviciat, se garder de trop fréquenter le monde, même leurs proches ou parents, et s'adonner à la prière et à la pénitence en tout temps.

¹ *Ibid.*, p. 508.

² Saint Bonaventure, *De l'institution des novices*, <https://www.bibliotheque-monastique.ch/bibliotheque/bibliotheque/saints/bonaventure/vol06/038.htm>, (consulté le 23 août 2022).

³ *Ibid.*

⁴ S. Bonaventure, « Miroir de la discipline », art cit, p. 497.

⁵ « Que les frères admis à la profession apportent le plus grand soin à ne point décroître. [...] Le religieux prudent ne rejette pas les enseignements reçus au jour de son épreuve ; il ne laisse pas de côté celui qui l'a formé, comme si déjà il se suffisait à lui-même. Le novice a besoin d'un directeur ; le nouveau religieux en a besoin également. » *Ibid.*, p. 552.

La fin du premier livre de *L'institution des novices* résume parfaitement les attentes quant aux jeunes entrant en religion :

Je dis donc, pour parcourir en peu de nuits tout ce traité : soyez plein de dévotion pour Dieu et tenez en tout temps votre cœur uni à lui autant que vous le pourrez , comme à son modèle. Obéissez avec humilité à vos supérieurs, ne gardez vis-à-vis d'eux aucune rancune, ne les méprisez ni ne les jugez, et ne murmurez point contre eux. Soyez pacifique avec vos frères, patient quand vous avez à entendre des paroles dures et à recevoir des réprimandes. Ne jugez facilement personne. Evitez d'être soupçonneux. Montrez-vous empressé à rendre service, surtout aux infirmes, et à vous porter aux emplois les plus humbles. Appliquez-vous très-souvent à la prière. Au chœur observez la discipline et soyez tout entier occupé de Dieu. Usez d'une discrétion modeste dans la nourriture et ce qui regarde les besoins du corps. Aimez à demeurer en votre cellule. Fuyez les conversations inutiles. Parlez avec douceur et modestie. Soyez toujours aimable et surtout vrai en vos discours. Que votre parole ait pour vous la valeur d'un serment. Ne dites de mal de personne et ne prêtez pas volontiers l'oreille aux détracteurs. Ne conservez de haine contre aucun. N'ayez rien de prétentieux dans votre langage ni dans votre manière d'agir. Haïssez l'argent et aimez la pauvreté. Fuyez en toutes circonstances la société des personnes du sexe. Soyez compatissant pour les affligés et gardez en tout la chasteté.¹

Il est ainsi manifeste que la discipline attendue de la nouvelle recrue est aussi bien spirituelle que physique, et que ce n'est qu'une partie de la rigueur qui est attendue tout au long de la vie du frère.

Lorsque la période de noviciat s'achève, les frères prennent l'habit en prononçant les trois vœux symboliques du franciscanisme. Maria Teresa Dolso explique que les trois vœux sont présents de manière peut-être plus symbolique que concrète : « On ne peut douter de la présence des trois vœux classiques, traditionnels, de la profession religieuse, c'est-à-dire : obéissance, pauvreté et chasteté, mais ces trois vœux, d'après François, sont en dépendance étroite de l'évangile sur lequel il a bâti la vie du frère mineur. »² En réalité, c'est tout l'évangile qui est contenu dans l'idée de vœu prononcé par le novice au moment de la profession.

¹ S. Bonaventure, « De l'institution des novices », art cit, p. 423-424.

² M. T. Dolso, « Le vœu et l'entrée dans l'ordre franciscain au moyen âge. D'après les commentaires sur la Règle de François et l'hagiographie », art cit.

A-a-4. Les premiers statuts du franciscanisme

Les statuts généraux, dits « de Barcelone », sont promulgués pour la première fois en 1457 et réaffirmés par la suite lors de chapitres généraux ; ils définissent la vie franciscaine selon la régulière observance telle qu'elle est prônée par Juan de la Puebla et Juan de Guadalupe¹. Ces statuts sont créés en 1457 et régulièrement réapprouvés au cours des siècles suivants, avec quelques modifications toutefois. Nous n'avons pu trouver de version de ce texte avant son impression en 1585 et c'est à partir de cet exemplaire que nous fondons notre réflexion. Il convient d'avancer avec prudence pour éviter les anachronismes. Selon ces statuts, pour être accepté dans la famille franciscaine le novice doit être pieux, éloigné de tout soupçon —« *de ningún error sospechoso* »— et exempt de dettes ; s'il a été marié, l'union ne doit pas avoir été consommée. Il doit être en bonne santé, issu d'un mariage légitime et vieux chrétien ; ainsi il ne peut être descendant de juifs, musulmans ou protestants, « *ni sea descendiente de gentiles modernos* »². Avant de prendre l'habit, le novice et aspirant subit donc un examen approfondi de sa foi et de sa généalogie³ de la part du provincial mais aussi du gardien du couvent où il est envoyé⁴. À cet égard, Mendieta possède une légitimité de vieux chrétien du fait de son origine basque.

¹ Frédéric Meyer, *Pauvreté et assistance spirituelle: les franciscains récollets de la province de Lyon aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Université de Saint-Etienne, 1997, p. 18.

² *Estatvtos generales de barcelona, para la familia cismontana, de la orden de nuestro Seraphico Padre S. Francisco: los cuales por mandato de nuestro R.P.F. Francisco Gonzaga, ministro general fueron reformados y de nuestro recopilados, por ciertos Padres para ello diputados, rescebidos, y en el Cap. Gñal intermedio de la familia Cismona, celebrado en la ciudad de Toledo, en el insigne Convento de S. Iuan delos Reyes, de la Sancta Provincia de Castilla, en el año de nro. S. Iesu Christo de 1585*, fol. 3 r-v.

³ Les statuts concernant la pureté de sang au sein de l'Église commencent à voir en jour à partir de 1449 en Castille, mais c'est en 1525 qu'une telle décision d'exclure les *conversos* de la famille est approuvée chez les Franciscains. Elle suscite cependant, comme au sein d'autres institutions ecclésiastiques et du reste de la société, une vigoureuse opposition et une forte division selon Henry Kamen. L'imposition d'un statut au sein du chapitre de la cathédrale de Tolède pour la première fois en 1547 marque un tournant, à partir duquel le roi manifeste également son soutien à ce genre de mesures. La tension autour de ces questions atteint son apogée dans les années 1550-1570. Voir pour cela Henry Kamen, « Una crisis de conciencia en la edad de oro en España : La Inquisición contra "Limpieza de Sangre" », *Bulletin hispanique*, 1986, vol. 88, n° 3, p. 321-356.

C'est pourquoi il n'est pas surprenant de voir apparaître cette mention dans les statuts franciscains, même s'il faut garder en mémoire que cette exclusion ne faisait pas l'unanimité au sein de l'Ordre.

⁴ *Estatvtos generales de barcelona, para la familia cismontana, de la orden de nuestro Seraphico Padre S. Francisco: los cuales por mandato de nuestro R.P.F. Francisco Gonzaga, ministro general fueron reformados y de nuestro recopilados, por ciertos Padres para ello diputados, rescebidos, y en el Cap. Gñal intermedio de la familia Cismona, celebrado en la ciudad de Toledo, en el insigne Convento de S. Iuan delos Reyes, de la Sancta Provincia de Castilla, en el año de nro. S. Iesu Christo de 1585* », *op. cit.*, fol. 4 r-v.

A-a-5. Les études franciscaines et le sens commun

Le jeune novice entame ensuite des études pour trois ans, au moins. Il est vrai que les franciscains se méfient de la place que peuvent prendre les études dans la vie du frère, à l'instar de saint François « *reclaba grandemente del afán de saber, y ello ante todo por el compromiso fundamental de ser pobres y menores en medio del pueblo de Dios. El saber, como el poder y el poseer, son las tres grandes tentaciones del orgullo humano, fuentes permanentes de desigualdad.* »¹ Jacques Le Goff y voit trois raisons principales : « la conception courante de la science comme un trésor qui heurte son sens du dénuement, la nécessité de possession de livres, objets alors chers et comme de luxe, qui va contre son désir de pauvreté et de non-propriété, le savoir comme source d'orgueil et de domination, de pouvoir intellectuel, qui contrarie la vocation d'humilité. »² Ainsi le savoir serait une richesse comme une autre, dont il faut se débarrasser pour atteindre le plus pur dénuement apostolique.

La crainte que les études ne s'imposent par rapport à la « vie intérieure », c'est-à-dire la contemplation et la prière, est par la suite très présente parmi les plus zélés défenseurs de la Règle : « Les franciscains du Moyen Âge, beaucoup moins préoccupés que les dominicains de recevoir une solide formation de théologie dogmatique, abritaient en leur sein de nombreux mystiques et visionnaires, qui justifiaient parfois des audaces doctrinales au nom de la critique de l'orgueil de l'intellect. »³ En d'autres termes, les Frères mineurs considéraient l'instruction comme une vanité assimilable au péché d'orgueil, tandis que les approches mystiques étaient parfois perçues comme des révélations divines. Cela peut aboutir à une certaine inversion des valeurs lorsque « celui qui n'est pas *docte en lettres, l'ignorant* peut, par *révélation divine*, grâce à *l'esprit d'intelligence* conféré par l'Esprit Saint, faire la leçon aux *savants* »⁴. En réalité, d'après Milhou cette attitude favorise l'insertion des franciscains dans la société médiévale, encline à tolérer ce genre d'expression de la piété : « Cette méfiance à l'égard du dogmatisme intellectuel leur permettait de répondre aux aspirations des laïcs, de plus en plus enclins, tout au long des XIIIe, XIVe et XVe siècles, à manifester leur affectivité dans l'imitation du Christ, de Marie et des saints et aussi en des dévotions irrationnelles. »⁵ Le Goff souligne toutefois que

¹ L. Iriarte, *Historia franciscana, op. cit.*, p. 187.

² J. Le Goff, *Héros du Moyen Âge, le Saint et le Roi, op. cit.*, p. 148.

³ A. Milhou, *Colomb et le messianisme hispanique, op. cit.*, p. 92.

⁴ *Ibid.*, p. 90. Ce n'est pas sans rappeler l'apprentissage miraculeux du nahuatl par Mendieta, narré par ses successeurs.

⁵ *Ibid.*, p. 92.

cette méfiance envers le savoir « va à contre-courant du siècle, de l'évolution d'un christianisme qui a besoin de science pour lutter contre l'hérésie, pour gouverner l'Église et, tout simplement, pour satisfaire un besoin de l'esprit, réaliser un humanisme chrétien où la science a sa part. »¹ En réalité et dans sa pratique, François « vénère les savants et les consulte. »², une contradiction qui se retrouve à l'échelle de l'Ordre, car l'objectif apostolique des Frères nécessite une base d'instruction solide. Saint Bonaventure, ministre général entre 1257 et 1274, la considère comme « un instrument au service de l'apostolat » et intègre la possession de livres à la conception apostolique des frères : les frères doivent prêcher les paroles divines, or « ils ne peuvent pas connaître celles-ci s'ils ne lisent pas ; ils ne peuvent pas lire s'ils n'ont pas de livres ; il est donc très clair qu'avoir des livres fait partie de la perfection de la règle au même titre que la prédication »³. On trouve des exemples de la pensée bonaventurienne quant aux bienfaits de la lecture dans le *Miroir de discipline* :

*L'âme a besoin aussi d'être nourrie de saintes lectures. Lors donc que les novices auront été instruits par des soins diligents des choses qu'ils doivent savoir touchant l'office [...], il faut leur choisir dans les Ecritures quelques pages propres à former leur conduite, et les leur offrir plutôt comme une consolation spirituelle que comme un objet d'étude [...]. Si on leur permet quelque lecture, c'est moins la science que la ferveur qu'ils doivent y chercher.*⁴

La lecture est considérée comme bénéfique si elle est choisie avec soin et acceptée comme nourriture de l'âme et non de l'esprit. Plus tard, le religieux accompli pourra utiliser cette activité pour entraîner ses facultés de mémorisation des textes sacrés et ainsi avancer dans la vie contemplative, une qualité sans doute capitale pour tout prédicateur de talent. La bonne lecture doit alors s'accompagner de la conférence spirituelle :

La mémoire, si elle veut s'accoutumer à garder un souvenir non interrompu du Seigneur, doit apprendre à parcourir et à fréquenter cinq voies diverses : la lecture, les conférences spirituelles, la méditation sur Dieu, l'oraison et la contemplation. La lecture et les conférences sont bonnes ; elles sont comme la semence et le sujet de la méditation. Si donc vous désirez vous occuper dans vos méditations ou vos prières de tel ou tel sujet, ayez soin d'abord d'en remplir

¹ J. Le Goff, *Héros du Moyen Âge, le Saint et le Roi*, op. cit., p. 149.

² *Ibid.*

³ *Epistola de tribus questionibus*, citée dans *Ibid.*, p. 150.

⁴ S. Bonaventure, « *Miroir de la discipline* », art cit, p. 430-431.

vosre mémoire par de pieux entretiens, par des lectures et un travail en rapport avec ce sujet [...].¹

Lire devient alors un instrument de foi, une façon d'emplir son esprit des Écritures afin de méditer dessus lors de son temps libre. Il faut toutefois que la lecture soit bien choisie et bien employée, sans quoi elle reste dangereuse et peut tendre à l'oisiveté. L'importance de saines et saintes lectures est néanmoins attestée par l'un des pères fondateurs de la pensée franciscaine et plus acceptée dès lors. Une instruction solide et complète des nouveaux entrants est décrétée obligatoire à partir de 1536². Cependant, s'il n'est plus question de valoriser l'ignorance, il reste encore vaniteux d'encenser l'intellect, on lui préfère le pragmatisme inné du sens commun, une qualité plus qu'utile lors des missions d'évangélisation.

On retrouve, chez Mendieta, des traces de cette méfiance ambiguë de son ordre envers les études. Il préfère l'humilité et décrit les Douze premiers franciscains du Mexique comme des hommes humbles, sages non en termes de connaissances mais dotés d'un bon sens extraordinaire :

Los ministros que envió Dios a esta tierra para la conversión de los indios, quiso que fuesen pequeños en su estimación, humildes y simples (aunque no idiotas), porque no confiasen en alguna ciencia adquirida, sino que siempre en las dudas que se les ofreciesen, acudiendo a la oración tuviesen recurso a aquel Señor que sus secretos esconde a los grandes sabios y prudentes del mundo, y tiene por bien de revelarlos a los pequeñuelos y tenidos por simples.³

Sans doute cette pauvreté et cette humilité ont été la meilleure voie pour se rapprocher du monde indigène dès les premiers franciscains. C'est une stratégie adoptée notamment par Toribio de Benavente, qui prend le surnom de Motolinia, soit « le pauvre » en nahuatl. Un surnom qui lui permet de revendiquer une extrême pauvreté caractéristique des Mineurs tout en attirant l'attention et l'admiration des Indiens présents dans l'assistance⁴.

Ainsi, la simplicité intellectuelle des missionnaires est assimilée à l'innocence des enfants dont le Christ estime que le Royaume des Cieux leur appartient⁵. Par ce dénuement

¹ *De l'avancement spirituel des religieux*, https://livres-mystiques.com/partieTEXTES/bonaventure/vol06/037.htm#_top, (consulté le 24 août 2022).

² L. Iriarte, *Historia franciscana*, *op. cit.*, p. 384.

³ G. de Mendieta, A. Rubial (ed.), *Historia eclesiástica indiana*, vol. 1, *op. cit.*, p. 465.

⁴ Mendieta relate cet épisode et la réception que Cortés fait aux Douze au chapitre XII, livre III, *Ibid.*, p. 353.

⁵ *La Bible de Jérusalem*, Paris, Les éditions du Cerf, 2011, Mt. 19:13-15, p. 1670.

intellectuel, ils sont en quelque sorte élus de Dieu pour mener à bien leur tâche. Par opposition, les *letrados* de Mexico sont présentés comme pédants, voire véritablement ignorants, notamment en ce qui concerne la question de la reconnaissance du mariage indigène préhispanique. Elle tient une place particulière dans l'histoire religieuse de la Nouvelle-Espagne, car elle est particulièrement épineuse et controversée. La polygamie étant acceptée dans la société préhispanique, en particulier pour les caciques et les notables, il est impossible de tous les reconnaître. De plus, elle se mêle aux premières interrogations sur la raison des Indiens¹. Ces difficultés génèrent une importante littérature juridique, issue de plusieurs Ordres de la Nouvelle-Espagne. Sans rentrer dans les détails d'un débat qui nous éloignerait trop du sujet de cette étude, les érudits les plus reconnus sur la question du mariage sont l'augustin Alonso de Veracruz et le franciscain Juan Foher, tous deux auteurs de traités sur le mariage indigène². Tous deux sont favorables à la reconnaissance du mariage préhispanique après examen des époux. Mendieta défend l'expertise des religieux : « *Pero los frailes que tenían experiencia de los indios [...] decían lo contrario* »³ ; ici les religieux apparaissent comme des experts au sens étymologique du terme, ceux qui ont l'expérience. Le savoir empirique devient gage de sagesse, signe d'expertise, garantie d'une modalité pratique du savoir.

Cette apparente simplicité d'esprit, si chère à la noblesse médiévale et aux groupes sociaux les plus humbles, ne serait-elle pas plutôt une projection idéale pour coller à l'image de l'humilité franciscaine ? Politiquement, ce dénuement intellectuel aide les franciscains à se démarquer des autres ordres mendiants comme les Frères prêcheurs qui s'attachent aux études⁴ et la critique des clercs et *letrados* serait également une façon de se positionner dans la société. Or Mendieta et ses contemporains ne nient pas l'importance des lettres et de l'instruction, notamment lorsqu'il s'agit de démêler le vrai du faux. Ainsi, dans son adresse aux lecteurs, Juan de Domayquía dépositaire du texte de Mendieta, affirme pour vanter les mérites de l'*Historia eclesiástica indiana* :

¹ Voir à ce propos l'étude des textes relatifs au mariage dans : Aída Mullor Cabrera, *El matrimonio en Indias*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 2020, p. 48-49.

² Juan Foher, *Enchiridion baptismi adultorum et matrimonii baptizandorum*, Tzintzuntzan, 1544 ; Alonso de la Veracruz, *Speculum coniugorum*, Mexico, 1556.

³ G. de Mendieta, A. Rubial (ed.), *Historia eclesiástica indiana, op. cit.*, vol. 1, p. 467.

⁴ Kajiwara parle d'une « "autarcie" dominicaine de l'instruction ». Yoichi Kajiwara, « Université et éducation dans l'ordre dominicain à la fin du Moyen Âge. Le collège de Notre-Dame de la Pitié d'Avignon », *Annales du Midi*, 2016, vol. 128, n° 294, p. 248.

Muchos de los que han escrito historias, si son hombres doctos que alcanzan lo que es verdad y tiene apariencias de ella y la podrían escribir, fáltales lo segundo, que es la santidad y rectitud de voluntad, y así se arrojan a escribir falsedades, malicias, sátiras y otras bellaquerías : y si son santos, que cuanto es de su parte tienen oposición y repugnancia a todo eso, son idiotas y sin letras, que no saben discernir lo verdadero de lo falso, y así con facilidad dan crédito a disparates, y los escriben y afirman, y es lástima ver muchas historias llenas de ellos.¹

Les *letras* sont ici une qualité essentielle de tout historien et écrivain, c'est-à-dire la capacité à acquérir le savoir, à le critiquer et à le transmettre ; pas uniquement le savoir, mais aussi l'intelligence du savoir. Et c'est peut-être là qu'intervient cette obsession franciscaine pour le sens commun : il ne s'agit pas simplement de savoir lire, il faut aussi pouvoir prendre du recul sur ce qui est transmis. C'est une véritable leçon d'écrire de l'histoire par la confrontation des sources que nous livre ici Domayquía. Ainsi, le rejet de l'intellect serait plus une posture préalable qui cède vite la place à la pratique, à l'intuition, au bon sens : de fait, l'instruction des frères est approfondie pendant plus de treize ans pour ceux qui obtiennent le titre de prédicateurs. Cela se vérifie dans les couvents, tant en France qu'en Italie ou en Espagne.

A-a-6. Les études d'un jeune profès

Entre 1530 et 1553, Mendieta poursuit des études de philosophie² et de théologie dans la province franciscaine de Cantabrie, sans autre précision géographique que celle-ci³. On sait qu'il a de forts liens avec le couvent de Castro Urdiales où il séjourne lors de son retour en Espagne⁴, mais on ne sait pas exactement quand il s'y trouve, ni s'il a fréquenté d'autres couvents.

Iriarte nous donne une idée de la teneur de l'enseignement au XVI^e siècle : sont destinés à accueillir les novices les couvents les plus respectables où les apprenants seraient témoins d'une observance exemplaire de la Règle⁵. La profession était précédée d'une année de probation –le noviciat–, qui avait pour objectif d'enseigner aux aspirants la Règle, les normes ascétiques, la récitation de l'office et le chant, ainsi que de les guider spirituellement dans

¹ G. de Mendieta, A. Rubial (ed.), *Historia eclesiástica indiana*, op. cit., vol. 1, p. 97.

² Les textes espagnols disent « *artes y teología* », « *artes* » étant le premier cycle des études, plus général, dédié à la grammaire et à la connaissance du monde.

³ Lettre de Mendieta au ministre général, 12 février 1571, dans Joaquín García Icazbalceta (ed.), *Códice Mendieta: documentos franciscanos, siglos XVI y XVII*, México, Mexique, F. Díaz de León, 1892, vol. 1, p. 164.

⁴ *Ibid.*, p. 164.

⁵ L. Iriarte, *Historia franciscana*, op. cit., p. 295.

l'exercice de la prière et la pratique de la vertu¹. Après avoir prononcé leurs vœux, les néoprofès continuaient d'approfondir des enseignements pendant encore quelques années, au sein du même couvent de novices ou d'un autre, pour se préparer à intégrer des maisons d'étude. S'ils étaient jugés aptes, ils étaient promus au rang d'étudiants et pouvaient entamer des études de philosophie et de théologie². Chaque province devait avoir au moins deux maisons d'étude avec leur lecteur respectif qui occupait le poste pendant sept ans, soit le nombre d'années d'étude pour les deux cycles –philosophie et théologie³. À l'époque moderne, les études de philosophie suivaient les préceptes et pensées d'Aristote, tandis qu'en théologie deux années étaient consacrées à l'étude des matières morales et les deux suivantes à celles du dogme ; Iriarte précise que les étudiants les moins bons se cantonnaient aux matières morales, laissant de côté l'étude du dogme et renonçant ainsi au titre de prédicateurs⁴. Les journées des étudiants franciscains comportaient trois heures de leçon, divisées en deux séances –matin et après-midi, ce qui leur laissait le temps de se consacrer à la méditation –deux heures quotidiennes–, les diverses pratiques de la foi et les autres occupations estudiantines, ainsi qu'aux disputes académiques qui complétaient l'enseignement⁵. Contrairement donc à l'image du franciscain peu instruit, nous pouvons constater que les études occupent une part non négligeable de la jeunesse franciscaine et elles se combinent à une solide expérience sur le terrain apostolique, ce qui en fait une formation complète équilibrée entre théorie et pratique, culture et expérience.

Entre la prise d'habit de Mendieta et son recrutement en 1553 il s'est donc écoulé environ treize ans, correspondant à une période de noviciat d'un an, puis environ trois ans de post-noviciat, avant d'entamer sept ans d'études philosophiques et théologiques. Cela nous permet de penser, avec Francisco Solano, que Torquemada se trompe lorsqu'il affirme que fray Gerónimo a suivi ses cours de philosophie et de théologie en Nouvelle-Espagne après son arrivée sous le lectorat de Miguel de Gornales⁶. Au contraire, il nous semble important d'indiquer que Mendieta était déjà un frère expérimenté lorsqu'il se porte volontaire pour rejoindre les Indes, il possédait déjà le statut de prédicateur, peut-être même celui de lecteur, ou il pouvait en tout cas y prétendre. Mendieta le confirme lui-même dans une lettre au ministre général en février 1571 : « *estudié mi curso de Artes y Teología en esta Provincia de Cantabria,*

¹ *Ibid.*, p. 295-296.

² *Ibid.*, p. 296.

³ *Ibid.*, p. 389.

⁴ *Ibid.*, p. 390.

⁵ *Ibid.*

⁶ J. de Torquemada, *Monarquía indiana, op. cit.*, p. 367.

y siendo leído por Predicador, luego pasó á las Indias »¹. En 1553, Mendieta est recruté par Francisco de Toral –custode de la province du Saint-Évangile de Mexico qui sera en 1560 le premier évêque du Yucatán– avec 33 autres religieux, et arrive en décembre de cette même année à Séville pour embarquer dans la prochaine flotte².

Si l'on a pu discerner la formation et le profil du franciscain, ainsi que le réseau familial de Mendieta, il reste à mesurer une autre dimension tout aussi importante de l'homme dans la biographie que nous traçons ici : son appartenance au Pays basque.

b. Être basque au XVI^e siècle

Nous devons nous interroger sur le sens que pouvait revêtir une telle identité dans l'Espagne du XVI^e siècle, dans laquelle l'enracinement territorial joue un rôle significatif. La langue castillane comporte bien des expressions pour exprimer l'origine d'un individu et la définir par l'espace dans lequel il s'est inscrit : « *patria chica* » ou « *solar conocido* » en sont deux exemples. Mendieta lui-même parle de la Cantabrie comme sa patrie dans certaines lettres que nous avons déjà évoquées, mais quel sens cela a-t-il pour lui ?

A-b-1. Langue et identité

Naître à Vitoria en 1525, trente ans à peine après la prise de Grenade et l'expulsion des juifs d'Espagne, c'est naître dans une région historiquement libre, qui n'a jamais été sous influence maure. La Navarre est une région qui ne s'est intégrée qu'en 1512 à la couronne de Castille, à la suite de la guerre menée par Ferdinand le Catholique. Le Pays basque, terre de Pélage le conquérant qui a freiné l'avancée musulmane dans les Asturies et lancé le mouvement de Reconquête à Covadonga en 722 selon la narrative espagnole portée par le *Romancero*. En d'autres termes, et bien que cela puisse sembler surprenant à un lecteur contemporain, être basque au XVI^e siècle c'est être en quelque sorte le garant de l'identité espagnole et de son intégrité territoriale.

Considéré un temps comme l'un des derniers bastions face à l'avancée ottomane et malgré les différences linguistiques et culturelles qui pourraient placer la région en position de relatif isolement, le Pays basque est complètement connecté au reste de l'Espagne et aux Indes,

¹ J. García Icazbalceta (ed.), *Códice Mendieta*, op. cit., p. 164.

² J. de Mendieta, F. de Solano (ed.), *Historia eclesiástica indiana*, op. cit., p. XIII.

comme les autres provinces. Chaque communauté a ses *fueros*, sa juridiction propre, et lorsqu'un nouveau monarque accède au trône, il doit prononcer le serment de les respecter dans chacune des communautés.

La situation économique de la région basque est confortable grâce à la florissante économie minière et métallurgique, dont la demande a très fortement augmenté avec la découverte du Nouveau monde. La multiplication des flottes en partance pour les Indes donne à la région un atout stratégique et une connexion hors pair avec les Amériques. En effet, les mines de Guipuzcoa et de Biscaye sont riches en fer de haute qualité, matériau indispensable à la construction navale¹. Azcona Pastor décrit la côte basque comme un gigantesque chantier naval, « *a continuous dockyard* », tourné vers le commerce mais également la diplomatie. Les pilotes et armateurs de navires y sont présents en très grand nombre, et les terres sont surpeuplées : « *These regions had a surplus population obligated to search for fortune outside of its homeland.* »² C'est pour cela également que la région fournit un grand nombre de candidats au voyage aux Indes, parmi lesquels un grand nombre de pilotes issus de l'école de navigation mais aussi de religieux, nous le verrons. Soulignons l'existence d'une *Casa de la contratación* propre à la région qui siège à La Corogne entre 1522 et 1529. Cette *Casa de la especiería* est chargée de superviser le commerce d'épices avec les Indes, suite au premier tour du monde réalisé par Magellan. La situation spécifique du Pays basque fait donc de ses habitants des candidats idéaux à la traversée transatlantique sur le plan économique, technique et linguistique.

Aujourd'hui, il est habituel d'étudier et considérer la culture basque comme une exception dans le paysage espagnol ; une région qui a su cultiver ses spécificités et les revendiquer pour former une identité propre. Dans « *La mirada del otro. La construcción de la identidad nacional, los estereotipos y la imagen de lo vasco : del enigma a la complejidad* », Benjamín Tejerina y Joseba García Martín étudient la formation de l'identité basque et sa spécificité jusqu'à nos jours. Ils soulignent que l'identité sociale se forme autour de l'identification de plusieurs individus dans un « nous » collectif, sans que le groupe constitué n'ait besoin de la reconnaissance d'autres groupes pour exister :

¹ José Manuel Azcona Pastor, *Possible paradises: Basque emigration to Latin America*, Reno; Las Vegas, University of Nevada Press, 2004, p. 3-4.

² *Ibid.*, p. 6-7.

En estas relaciones sociales los individuos interiorizan pautas culturales, definiciones de la realidad, sistemas de orientación e interpretación de sus acciones que al ser compartidos generan un sentimiento de comunidad y pertenencia. La idea de un nosotros se transforma en una categoría de adscripción e identificación de otros yos, una guía para las prácticas y las definiciones de la realidad de los actores sociales.¹

Or à l'époque moderne, le basque est le garant d'une tradition biblique et millénaire. L'identité basque s'est construite d'abord autour de la langue et des incertitudes qui entourent son origine². Cela permet à la communauté basque de se réunir dans la pratique d'une langue commune auréolée de mystère. Car la langue basque –ou euskera– se trouve déjà à l'époque en situation d'isolat linguistique³ par rapport au reste de l'Europe, c'est-à-dire qu'elle n'a pas de racines communes avec les langues voisines. Pour Tejerina et García Martín, cela est perçu par les locuteurs comme un signe d'ancienneté dans l'installation territoriale, teintée de croyances bibliques qui feraient remonter l'origine des basques à Tubal, descendant de Noé :

A estos datos que gozan de certificación histórica se añaden otras interpretaciones sobre el origen bíblico del vasco, como nos encontramos en Esteban de Garibay (1533-1600) y Andrés de Poza (1530-1595) que defienden que los vascos son descendientes directos de Túbal, nieto de Noé, quinto hijo de Jafet. En ella se cuenta que Jafet y su tribu, los íberos, partieron hacia la península Ibérica estableciéndose entre los Pirineos y el río Ebro justo después de la confusión de las lenguas de Babel.⁴

Faire remonter l'origine de la langue et de la nation basque à des personnages bibliques ne peut que renforcer le sentiment d'appartenance et la spécificité de la région, habitée par un peuple élu de Dieu et dont la langue est un vestige du passé biblique qui remonterait à la tour de Babel. La langue basque, si spécifique parmi ses voisines, est au contraire un cadeau de Dieu, signe d'une distinction peut-être spirituelle : une langue unique que seul le peuple élu de Dieu peut comprendre et parler. Ce rapport à la Bible et à l'image de l'élu de Dieu, loin de renforcer l'isolement culturel de la région, en font au contraire un berceau du christianisme

¹ Benjamín Tejerina et Joseba García Martín, « La mirada del otro. La construcción de la identidad nacional, los estereotipos y la imagen de lo vasco : del enigma a la complejidad », *Amnis. Revue d'études des sociétés et cultures contemporaines Europe/Amérique*, 2 mars 2018, p. 2.

² *Ibid.*, p. 6.

³ Jérôme Tourbeaux et Béatrice Valdes, « Langue et constructions identitaires au Pays basque », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 2014, vol. 205, n° 5, p. 72-89, p. 73.

⁴ B. Tejerina et J.G. Martín, « La mirada del otro. La construcción de la identidad nacional, los estereotipos y la imagen de lo vasco », art cit., p. 8.

espagnol, qui serait donc bien antérieur à la christianisation de la péninsule par les Wisigoths au VI^e siècle. Le personnage de Tubal donne à toute l'Espagne ses lettres de noblesse au sein de l'historiographie chrétienne. Dans l'Espagne moderne, deux compréhensions de l'antiquité ibérique s'opposent : d'une part certains estiment que les Ibères étaient des barbares et que la civilisation a été apportée par la colonisation romaine de la péninsule, d'autre part ceux qui encensent la grandeur de l'Espagne wisigothique face à la figure de l'infidèle musulman. Ils seraient les premiers martyrs et auraient fondé dans le nord de l'Espagne berceau de la chrétienté espagnole¹. Ce christianisme primitif donne aux territoires espagnols et particulièrement les régions invaincues du nord de la péninsule ibérique une grande légitimité historique et religieuse au sein même du territoire des Espagnes, ils portent le germe de l'identité espagnole chrétienne.

Il est certain, toutefois, que la situation d'isolat linguistique de la langue basque lui donne, pour ceux qui ne la maîtrisent pas, un caractère à la fois mystérieux et incompréhensible, accessible uniquement aux initiés. De fait, le dictionnaire de Autoridades donne deux acceptions pour l'entrée « *vascuence* » –qui désigne la langue basque– : d'abord « *El Idioma, ù Lengua de Vizcaya.* » puis « *Se llama tambien lo que está tan confuso, y obscuro, que no se puede entender.* »² La langue basque devient alors une sorte de langage codé, qui permet à ses locuteurs de partager des informations même devant des oreilles indiscrettes. Au même moment, le castillan connaît sa première grammaire sous la plume d'Antonio de Nebrija, qui publie en 1492 *Arte de la lengua castellana*. En pleine construction formelle et linguistique, cette langue unificatrice des royaumes d'Espagne apparaît comme un contrepoint aux langues régionales et notamment l'*euskera*, qui en comparaison peut sembler obscur et géographiquement restreint aux seuls territoires du nord de la péninsule.

A-b-2. La terre

À cela s'ajoute la charge idéologique liée au territoire basque, présenté comme irrédentiste ou, en tout cas, insoumis, qui n'a jamais été conquis par les celtes, les ibères, les romains, les arabes et enfin les castillans³. Perçu et présenté comme un territoire libre et

¹ Pablo Fernández Albaladejo, « Entre «godos» y «montañeses»: Avatares de una primera identidad española » dans Alain Tallon (ed.), *Le sentiment national dans l'Europe méridionale aux xv^e et xvii^e siècles*, Madrid, Casa de Velázquez, 2020, p. 123-154.

² *Diccionario de Autoridades(1726-1739)*, <https://apps2.rae.es/DA.html>, (consulté le 16 février 2022).

³ B. Tejerina et J.G. Martín, « La mirada del otro. La construcción de la identidad nacional, los estereotipos y la imagen de lo vasco », art cit., p. 8.

indompté, héritière directe d'un patriarche de la Bible, la terre basque se pare d'un symbolisme fort où convergent le mysticisme d'un peuple vu comme chrétien primitif et la réalité historique d'une région qui a su garder une certaine autonomie. Comme le rappelle José Manuel Azcona Pastor, ce n'est qu'en 1514 que la Navarre intègre officiellement le territoire de la Castille¹.

Cette différence basque est même entérinée par la couronne sous la forme d'une « *hidalguía universal* »² grâce au *fuero de Bizkaia* signé en 1526 : « *Confirmed by Emperor Charles V, it consolidated the « universal nobility » of the Basques. Regardless of the modesty of their origins, Basques of the day could therefore apply to all types of privileges and honorary posts.* »³ Ce statut spécial a un impact sur la présence et l'identité basque dans les Indes, car ils pouvaient alors jouir des mêmes privilèges que la noblesse dans tous les territoires de la Monarchie catholique⁴. Encore une fois, la différence basque devient la raison même de leur présence et diffusion dans tous les espaces de la Monarchie catholique.

Ici la force de l'identité basque, dans sa transposition géographique à d'autres territoires, est un probable facteur de cohésion entre les membres qui se reconnaissent dans l'appartenance à ce réseau : « *La identidad colectiva de un grupo permite asegurar la continuidad de las prácticas y los símbolos del grupo.* »⁵ De fait, cette unité et cette cohésion identitaire va en quelque sorte façonner les interactions de ses membres entre eux et avec les éléments externes : « *Lo importante es que a partir de los cambios existentes, la identidad colectiva continúa determinando la manera en que esa comunidad establece unas fronteras frente a su entorno y al resto de los grupos sociales. Las fronteras que delimitan a una comunidad se constituyen en el horizonte de significación de las acciones de sus miembros.* »⁶

Notre propos n'est pas, à travers ces citations, de suggérer que les Basques aux Indes forment une communauté à part, isolée, mais bien de souligner les mécanismes qui les rapprocheraient les uns des autres outre-Atlantique. De fait, c'est une attitude qui sera

¹ José Manuel Azcona Pastor, *Possible paradises: Basque emigration to Latin America*, Reno; Las Vegas, University of Nevada Press, 2004, p. 2.

² B. Tejerina et J.G. Martín, « La mirada del otro. La construcción de la identidad nacional, los estereotipos y la imagen de lo vasco », art cit., p. 8.

³ J. M. Azcona Pastor, *Possible paradises*, op. cit., p. 2.

⁴ *Ibid.*

⁵ B. Tejerina et J.G. Martín, « La mirada del otro. La construcción de la identidad nacional, los estereotipos y la imagen de lo vasco », art cit., p. 3.

⁶ *Ibid.*

essentielle dans la vie et l'action de Mendieta, comme nous le verrons. Le fonctionnement en réseau organisé sur la base de l'origine ou l'appartenance à une région n'est pas spécifique à la région basque, mais compte-tenu du grand nombre de basques qui s'embarquent pour les Indes, ce réseau représente sans doute une importante part de sa sociabilité dans le Nouveau monde, surtout lors de ses premières années sur place.

A-b-3. Les Basques aux Amériques

D'abord installés et actifs en Andalousie où se trouve déjà une école de pilotes basques à Cadix¹, leur savoir-faire en matière de navigation en fait de précieux acteurs lors des voyages d'exploration. Une première vague de colons basques arrive avec les marins et soldats des premiers voyages. On trouve des noms basques parmi les plus grands noms des explorateurs et colons des Antilles et des Caraïbes, comme Juan de la Cosa, pilote biscayen et auteur de la première carte figurant le Nouveau monde (datée d'environ 1500) et pilote du premier voyage de Colomb². En 1514, plusieurs Basques habitaient déjà les Antilles, dont certains occupaient des postes administratifs tels Hernando de Berrio greffier de cour ou encore Juan de Zamudio gouverneur d'Hispaniola, tous deux également arrivés avec Christophe Colomb³. On les retrouve ensuite impliqués dans toutes les expéditions d'exploration et de conquête à partir de là, notamment lors du voyage de Magellan et de la conquête du Mexique, pour laquelle Azcona Pastor fournit une liste des participants basques présents dans les flottes de Cortés et de Narváez en 1519 et 1520 respectivement⁴. Certains restent ensuite en Nouvelle-Espagne et obtiennent des postes administratifs, notamment au sein des conseils des villes espagnoles ou hispanisées comme Mexico, Puebla ou Tepeaca⁵. Bien entendu, ils sont aussi présents lors de la conquête du Pérou dans les effectifs espagnols.

Au milieu du XVI^e siècle il y a donc déjà une forte présence basque installée au nouveau monde, à la fois dans les entreprises pionnières de pacification des territoires et au sein de l'administration coloniale. Il est alors aisé d'imaginer qu'un Basque nouvellement arrivé ait

¹ J.M. Azcona Pastor, *Possible paradises, op. cit.*, p. 7.

² J.M. Azcona Pastor, *Possible paradises, op. cit.*, p. 17 et 28.

³ *Ibid.*, p. 17 et 30.

⁴ *Ibid.*, p. 34.

⁵ *Ibid.*, p. 35.

accès, en plus des membres de sa même corporation –comme ici l’ordre franciscain– à un réseau différent, plus communautaire, du fait de ses connexions familiales par exemple.

Mendieta, comme beaucoup de ses contemporains, est donc fait du tissage de trois réseaux : franciscain, familial et basque. Mais c’est un tissage dont les fibres sont inégales, ce qui domine, c’est la conviction profonde et franciscaine de l’universalisme catholique :

*Costumbre es, a lo que creo, de todas la naciones del mundo (excepto la indiana) presumir cada uno de la suya y tenerse los unos por mejores que los otros, y volver cada uno por los de su nación y patria con razón y verdad, o sin ella, o (como dicen) por fas o nefas, y alabar sus agujas, y negar o dorar sus defectos y zaherir los ajenos con todo su poder y aun morir en la demanda. De la cual mala inclinación, fundada en carne y sangre, ningún buen provecho se ha seguido ; sino muchos trabajos, discordias, guerras, muertes, robos y asolamientos de ciudaes, provincias y reinos y este mal no solo ha reinado en los de una ley o secta para contra los de otra contraria (donde parece que podía darse justo color de contienda), pues por nuestros pecados vemos que por esta ponzoñosa víbora nunca se ha podido conservar ni alcanzar a derechas entera paz y conformidad entre todos los cristianos, y por el consiguiente nunca la Iglesia ha podido arribar del todo ni prevalecer contra sus enemigos; antes, por ocasion de esta misma vanidad en un mismo reino y en una misma ciudad, y entre padres y hijos, hemos visto formados grandes bandos y disensiones, causadoras de muchos males con título de diversos apellidos, y con la misma estrañez que si fueran de diversas naciones.*¹

Cette façon qu’ont les hommes de défendre aveuglément et à tout prix ceux de leur *nación* malgré leurs torts est un travers qui entretient des conflits qui n’ont pas lieu d’être, parfois fratricides. Ici Mendieta parle des Espagnols et souligne que beaucoup sont incapables de reconnaître les torts que leurs compatriotes causent aux Indiens, mais au-delà de cette interprétation il formule un véritable plaidoyer pour un universalisme catholique, que tous les croyants puissent s’appeler « *cristianos* » sans avoir peur d’être assimilés à la cruauté des Espagnols. Dans ce monde idéal qu’imagine Mendieta, les régionalismes n’ont pas plus de poids que celui de l’attachement personnel à sa terre et à ses proches, ils ne doivent pas empiéter sur les domaines politique ou moral.

¹ G. de Mendieta, A. Rubial (ed.), *Historia eclesiástica indiana*, vol. 2, *op. cit.*, p. 149.

A-b-4. L'Église au Pays basque

José María Azcona Pastor souligne la force de la présence basque dans l'entreprise américaine, du fait de leur position avantageuse au niveau politique (*fueros*) et technique (expérience de la navigation et du commerce). Du reste, la densité de population à la fin du XVI^e siècle pousse de nombreux Basques à chercher fortune aux confins de la Monarchie catholique ; d'abord en Andalousie, territoire tout juste reconquis. Ils sont présents à Cadix – où ils fondent une école de pilotes basques– ainsi qu'à Séville, au sein de la fraternité franciscaine de la Nation basque¹, il est donc naturel de les retrouver également sur les terres nouvellement acquises à la couronne espagnole. On les retrouve dans toutes les sphères de la société, en tant que protagonistes des entreprises de conquête et d'établissement de la présence espagnole dans les Indes².

Ils sont présents au sein de l'Église américaine dès ses débuts, et ce dans toutes les sphères ecclésiastiques³. Azcona Pastor souligne l'importance de la religion dans la société basque, où l'Église jouissait d'une relative autonomie et d'une très forte valorisation, ce qui en faisait une occupation de choix pour les fils cadets, qui ne bénéficiaient pas du *mayorazgo*, ainsi que pour les fils illégitimes de la haute société basque⁴. Dans les Indes, et notamment en Nouvelle-Espagne, être basque implique un rapport différent à la culture, la terre et surtout la langue : « *Because he was a Basque speaker, Zumárraga very quickly understood the indispensability of the vernacular languages as vehicles for dialogue and communication with the natives. He recommended that the clerics of his diocese learn the languages spoken in Mexico and spread the Christian doctrine in the most common ones.* »⁵ Ainsi il est possible que la stratégie linguistique adoptée par les missionnaires soit le fruit d'une réflexion liée à l'identité linguistique du premier évêque de Mexico. Il convient cependant de nuancer cette idée, puisque des religieux non basques, comme Motolinia, ont très rapidement commencé à apprendre les langues indigènes également. De plus, Azcona Pastor ne mentionne pas le fait que les hommes d'Église partageaient la maîtrise d'une langue générale et commune à tous : le latin. Ainsi, tous

¹ J.M. Azcona Pastor, *Possible paradises*, op. cit., p. 7.

² *Ibid.*, p. 27-28.

³ *Ibid.*, p. 59.

⁴ *Ibid.*, p. 60.

⁵ *Ibid.*, p. 65.

les religieux de l'époque étaient au moins bilingues et avaient donc déjà une pratique de l'apprentissage linguistique qui leur conférait une certaine méthodologie.

En ce qui concerne Mendieta, son identité basque est à la fois présente dans ses écrits et très rarement revendiquée. Il est trilingue : de langue maternelle basque, il maîtrise également le latin et le castillan, et présente de fortes difficultés d'élocution. Or ses premiers biographes, Torquemada et Vetancurt, soulignent ses facilités quasi-miraculeuses à apprendre et parler la langue nahuatl¹. Ce qui pour ses contemporains s'apparente à un miracle peut aussi être interprété comme une facilité naturelle liée au bilinguisme nécessaire dès son plus jeune âge. Ceci associé à l'apprentissage du latin indispensable à l'instruction du fils de bonne famille d'abord, puis du jeune franciscain, en font à l'âge de vingt-cinq ans auquel il arrive en Nouvelle-Espagne un trilingue fort instruit capable d'analyser et de maîtriser les structures linguistiques les plus obscures.

Ce jeune homme basque, qui prend l'habit de saint François aux alentours de 1540, allait se confronter aux conflits et aux divisions qui traversent cet ordre depuis sa création. Dans quelle « version » du franciscanisme se situent Mendieta, ceux qui l'ont précédé, et ceux qui avec lui sont partis pour le Nouveau monde ?

B. L'ordre franciscain dans l'Ancien et le Nouveau monde

a. L'ordre franciscain : une histoire de divisions

L'ordre franciscain se constitue au XIII^e siècle autour de la personne et du message de Saint François d'Assise, fils d'un riche marchand qui, suite à sa conversion, s'engage dans une pénitence auprès des lépreux et décide de se retirer du monde.² L'engouement pour son mode de vie attire de plus en plus, il obtient en 1209 l'approbation du pape Innocent III et crée officiellement une fraternité vouée à vivre selon l'Évangile³. D'après Grado Giovanni Merlo, voici comment vivaient ces frères :

Ils se séparent de la cité sans sortir de la société, ils partagent les conditions de vie des marginaux, des déshérités, des derniers des derniers; ils pratiquent une économie de service;

¹ J. de Torquemada, *Monarquía indiana*, op. cit., p. 367 ; A. Vetancurt, *Teatro mexicano*, op. cit., p. 45.

² Grado Giovanni Merlo, *Au nom de Saint François : histoire des Frères mineurs et du franciscanisme jusqu'au début du XVI^e siècle*, traduit par Jacqueline Gréal, Paris, les Éd. du Cerf les Éd. franciscaines, 2006, p. 18-21.

³ *Ibid.*, p. 32.

ils ne laissent pas d'argent pénétrer dans leur vie; ils travaillent manuellement sans prétendre à une récompense adéquate au travail accompli, se bornant à recevoir ce qui leur est nécessaire pour leur subsistance, et, quand ils ne reçoivent pas le pretium laboris, le salaire qui leur est dû, ils recourent à la table du Seigneur et demandent l'aumône de porte en porte. [...] La fraternité est marquée par une fluidité dynamique singulièrement propre à adapter aux réalités concrètes la vie 'selon la forme du saint Évangile' sans en perdre le sens profond.¹

Deux éléments nous semblent importants dans la façon dont Merlo décrit les conditions de vie et d'exercice spirituel de cette fraternité, et qui jalonnent plus tard l'expérience novohispanique des Frères mineurs : d'abord l'impératif de rester dans « la société », un élément complètement nouveau pour les ordres religieux qui jusqu'alors préféraient se démarquer de l'Église séculière en se séparant complètement du monde. Il s'agissait alors exclusivement d'ordres monastiques, c'est-à-dire qu'ils se consacraient uniquement à la contemplation spirituelle au sein de monastères, à l'instar des bénédictins (ordre créé en 529) ou des cisterciens (ordre créé en 1098) pour ne citer que les plus connus. L'avènement de l'ordre des Frères mineurs implique une nouvelle forme de religion, qui ne se met pas à l'écart du monde laïque mais interagit avec lui par la prédication et l'exemple². En Nouvelle-Espagne la présence franciscaine est capitale, nous le verrons, car elle s'impose dès les débuts de la formation de la vice-royauté et fonde les piliers de l'Église novohispanique ; elle est alors intrinsèquement liée à l'installation de la société coloniale elle-même. En effet, la présence franciscaine découle d'une demande directe de Cortés, conquérant et premier gouverneur de Nouvelle-Espagne, qui estime dans une lettre à l'empereur qu'il faut des religieux mendiants pour évangéliser ces terres, afin qu'ils soient capables de pratiquer un certain ascétisme pour donner aux Indiens un exemple de chrétienté humble et dénuée d'intérêt temporel :

para que los naturales destas partes mas aina se conviertan, y puedan ser instruidos en las cosas de nuestra santa fe catolica ; y la manera que a mí en este caso me parece que se debe tener, es que V. S. M. mande que vengan à estas partes muchas personas religiosas, como ya he dicho, y muy celosas deste fin de la conversion destas gentes, y que destos se hagan casas y monasterios por las provincias que acá nos pareciere que convienen, y que a estas se les dé de

¹ *Ibid.*, p. 31.

² C'est par ailleurs la raison pour laquelle les lieux de résidence des Frères ne se nomment pas « monastères » mais « couvents ». Les monastères sont des lieux de clôture religieuse où se retirent les membres des ordres monastiques, et non pas ceux des ordres mendiants. Bien que les textes originaux en espagnol emploient indifféremment les termes de « *convento* » et de « *monasterio* », nous préférons, dans l'étude qui en sera faite, nous en tenir à l'appellation de « couvent » ou à celle, plus générique, de « maison ». Nous tenons à remercier M. Pierre Moracchini pour ses éclaircissements lexicographiques à ce propos.

*los diezmos para hacer sus casas y sostener sus vidas, y lo demás que restare dellos sea para las Iglesias y ornamentos de los pueblos donde estuvieren los espanoles, y para clérigos que las sirvan*¹

Bien qu'il ne mentionne pas directement les ordres mendiants, il s'oppose à une évangélisation séculière et suggère même à l'empereur une administration spécifique de la dîme pour pouvoir gérer les affaires ecclésiastiques indiennes. On entend alors aisément en quoi les représentants de saint François incarnent cet idéal chrétien nécessaire au Mexique.

D'autre part, la « fluidité » évoquée par Merlo découle de la nécessité d'adaptation de la fraternité qui n'avait probablement pas vocation à en être une en premier lieu. Selon lui, rien ne permet d'affirmer que François eût désiré s'entourer dans sa quête de pauvreté et que son projet avait probablement vocation à être solitaire², c'est donc la première fois que le projet de François doit s'adapter aux circonstances. La situation inédite de la découverte du continent américain et l'énorme tâche missionnaire qui en découle demande une grande réactivité et une souplesse à toute épreuve. Au XIII^e siècle, au moment de la naissance de l'Ordre, c'est cette souplesse et cette forte adaptabilité qui en font un organisme dynamique et nouveau, lui permettant de fonder une nouvelle forme de vocation religieuse qui est ensuite émulée par les ordres des Frères prêcheurs et de Saint-Augustin. La vocation missionnaire « vive et sans complexes »³ se manifeste dès les premiers instants de l'existence de la fraternité et se prolonge dans le Nouveau monde des siècles plus tard, ce sera le fondement de la légitime présence des Frères mineurs en Nouvelle-Espagne.

B-a-1. Les premières tensions autour de l'observance

Au fur et à mesure que la jeune fraternité franciscaine grandit et évolue vers l'ordre religieux organisé en structures territoriales –entre 1216 et 1217– les premières discordances se font sentir en son sein, mettant ainsi en lumière la principale fragilité de cet ordre : le choix délibéré de frère François de ne pas donner de règle écrite à sa fraternité. Car si François a bien rédigé ce que certains considèrent comme une première règle (*protoregula*) dès 1209 en vue d'obtenir l'approbation papale, elle stipule simplement que la ligne directrice de la fraternité

¹ Lettre d'Hernán Cortés à Charles V, Mexico, 15 octobre 1524, Hernán Cortés, *Cartas y relaciones de Hernán Cortés al emperador Carlos V*, Paris, A. Chaix, 1866, p. 319.

² G.G. Merlo, *Au nom de Saint François*, op. cit., p. 26.

³ *Ibid.*, p. 31.

est de « vivre selon l'Évangile »¹, en respectant les préceptes de pauvreté, d'humilité et de prédication ; un précepte qui, bien que louable, peut prêter à une multitude d'interprétations.

C'est donc dès le vivant de son fondateur que l'Ordre se voit confronté à ses premières tensions internes et différences d'appréciations. Les premiers martyres –au Maroc en 1220– donnent lieu à la rédaction des premières hagiographies sous les protestations de François, qui estime vaine la glorification des hommes et de l'Ordre à travers ces écrits, car elle est contraire à l'humilité propre aux préceptes fondateurs de la fraternité².

Une *Regula Bullata* est approuvée par le pape en 1223 après d'intenses négociations entre François et ses ministres, mais il y a peu de sources à son sujet. Iriarte mentionne qu'il doit adoucir un peu sa stricte attente de pauvreté et se passer des citations textuelles des Évangiles, mais François essaie de garder l'esprit son intention première de suivre les Évangiles. Iriarte remarque toutefois que « *parece que Francisco quiso seguir afirmando el derecho de 'resistencia' de los hermanos frente a los superiores en el caso en que éstos se desviarán de la fiel observancia de la regla* »³, autrement dit il laisse une possibilité de désobéissance écrite dans la règle au cas où les supérieurs s'éloigneraient de la stricte observance prescrite. Il veut permettre aux Frères qui le souhaitent de rester au plus proche de l'observance malgré les écarts de leur hiérarchie, grâce à la présence d'un protecteur de la fraternité : « *se impone la obligación de tener siempre un cardenal protector al que corresponde 'gobernar, proteger y corregir la fraternidad' para garantizar la fidelidad a la iglesia romana y a la fe católica y, mediante ella, la fidelidad a la vida evangélica, en especial a la pobreza (c. 12).* »⁴ Pourquoi cette précaution ? Il est déjà témoin, de son vivant, d'un certain nombre de dissensions qui contreviennent selon lui à l'esprit de la fraternité : « *Veía que la interpretación de la regla, en manos de los responsables, no siempre se acomodaba al sentido obvio de la misma ni a su espíritu. A veces le asaltaba cierto presentimiento de que la orden llegaría a renegar del contenido fundamental de su vocación.* »⁵

Iriarte souligne son sentiment d'impuissance lorsqu'il tente en vain de modifier la règle après qu'elle eut été approuvée : « *No cabían ya adaptaciones de la letra ; ésta quedaba fijada*

¹ *Ibid.*, p. 26.

² *Ibid.*, p. 38.

³ L. Iriarte, *Historia franciscana, op. cit.*, p. 66.

⁴ *Ibid.*, p. 67.

⁵ *Ibid.*, p. 69.

jurídicamente ; en cambio queda abierto el camino de las interpretaciones. »¹ Ce sont ces différences d'interprétation qui seront le sujet de nombreuses disputes tout au long de l'histoire franciscaine, causant la ramification en autant de branches qui tentent d'orienter la compréhension de la règle tantôt vers des intérêts plus temporels, tantôt vers une stricte lecture littérale.

S'il est important pour nous de mentionner les dissensions internes à l'ordre séraphique, c'est pour montrer à quel point elles sont constitutives du projet même dicté par François de « vivre selon l'Évangile », un projet qui repose entièrement sur la manière d'interpréter les évangiles et que François ne définit jamais complètement. Cette fragilité intrinsèque au projet franciscain a causé bien des querelles tout au long de son histoire, au point de provoquer la création de multiples ramifications, et se retrouve exportée dans les Indes *via* ses premiers représentants en Nouvelle-Espagne.

Les tensions autour de la fermeté de l'observance des règles établies par François atteignent un tel niveau qu'il préfère abandonner la tête de son ordre, estimant le comportement d'un grand nombre de frères « incompatible avec le choix évangélique qu'ils avaient fait de la minorité. »² Si nous gardons en mémoire ce constant tiraillement franciscain, il est clair qu'il continue de s'appliquer au sein de l'ordre, avec une prééminence particulière en Espagne à la fin du XIV^e siècle. Grado Giovanni Merlo résume ainsi la situation :

*On a souvent l'impression d'être en présence d'un conflit de pouvoir entre éléments d'un ordre toujours plus conditionné par son histoire et par un esprit franciscain qu'entravent une foule de relations institutionnelles et culturelles obligées, héritées elles aussi de cette histoire, et soumis à des interférences sociopolitiques difficilement harmonisables en un ensemble unifié.*³

L'une des principales caractéristiques de l'évolution de l'Ordre pendant les XIV^e et XV^e siècles est son émiettement, son implosion en « familles »⁴, facilité par les questions autour de l'observance stricte de la règle⁵. Le schisme de l'Église catholique, divisée entre les papautés romaine et avignonnaise entre 1378 et 1417, renforce l'insertion des frères dans les affaires

¹ *Ibid.*, p. 67.

² G.G. Merlo, *Au nom de Saint François*, *op. cit.*, p. 44.

³ *Ibid.*, p. 224.

⁴ *Ibid.*, p. 223.

⁵ *Ibid.* : « [...] il se trouvait toujours des frères au milieu du XIV^e siècle pour répéter que 'dans la communauté on ne pouvait observer la Règle spirituellement et à la lettre' ».

politiques, certains se mettent activement au service des puissants¹. Dans ce contexte général de relâchement, certains franciscains appellent à une « plus stricte observance »², un mouvement qui prend de l'ampleur dans la deuxième moitié du XV^e siècle, jusqu'à représenter une certaine « restauration et un renouvellement de la vie de l'Ordre considérés avec faveur par la société »³ et par le pape. Sur ce point, Marcel Bataillon explique :

*Le franciscanisme s'était scindé en deux factions : les Conventuels, dont les monastères ne s'interdisaient pas de posséder, et qui vivaient plus ou moins grasement de leurs rentes ; les Franciscains de la stricte observance, fidèles à la règle de pauvreté. Tandis que les premiers gardaient jalousement leurs positions et s'enrichissaient, les Observants croissaient en nombre, encouragés par la dévotion publique dont ils entretenaient la ferveur.*⁴

B-a-2. Les réformes cispériennes

Dans la péninsule ibérique, cette dispute territoriale prend une ampleur politique au niveau péninsulaire en la personne du cardinal Cisneros, qui assoit définitivement la prééminence observante dans les Espagnes. « Confesseur de la reine Isabelle dès 1492, bientôt provincial des Franciscains de Castille, Archevêque de Tolède et Primat des Espagnes depuis 1495, Inquisiteur général depuis 1507, régent du royaume à deux reprises »⁵ il domine la vie religieuse et politique espagnole en ce début de XVI^e siècle et entreprend de la réformer entièrement, en commençant par l'ordre franciscain, dont il est issu. Malgré les réticences de la noblesse, protectrice des Conventuels avec qui elle avait tissé des liens étroits, Cisneros obtient du pape des bulles appuyant son projet en juin 1506. Ces bulles enjoignent les multiples subdivisions issues des branches conventuelle ou observante à choisir définitivement la branche dont elles souhaitent dépendre, polarisant de fait le conflit entre ces deux parties.⁶ En mai 1517, la papauté prend définitivement le parti de l'observance en constituant une branche unissant Observants et Conventuels réformés sous la dénomination de « régulière observance », dirigés

¹ *Ibid.*, p. 237.

² *Ibid.*, p. 241.

³ *Ibid.*, p. 247.

⁴ Marcel Bataillon, *Erasmus et l'Espagne*, Genève, Librairie Droz, 1991, p. 6.

⁵ *Ibid.*, p. 1-2.

⁶ *Ibid.*, p. 7.

universellement par un ministre général de l'observance. Cette décision devient effective dans la bulle *Ite Vos*, « *por la cual la observancia se transformaba de dominada en dominadora.* »¹

Cela n'empêche pas de nouvelles tendances plus strictes encore dans leur observance de voir le jour au sein de la branche observante nouvellement promulguée, mais toujours sous l'égide de l'observance régulière. Cette séparation entre conventuels et observants est la première division de cette envergure au sein de l'ordre, et jamais il ne s'en reproduira dans de telles proportions, malgré les tensions internes qui continuent de se produire.

B-a-3. Organisation géographique

À partir de 1517, au moment où l'assise observante est définitivement confirmée à Rome, il convient de définir son organisation géographique et politique. Sur le plan géographique, la division territoriale existait dès le XIII^e siècle, bien qu'elle n'ait cessé de s'affiner. La présence franciscaine s'organise ainsi en provinces, dirigées par un ministre provincial, parfois ces provinces ont aussi une ou plusieurs custodies à leur charge, soit des « subdivisions [...] destinées à réaliser une coordination plus étroite dans des aires de moindre extension et relativement homogènes. »² Le territoire franciscain s'étend au fur et à mesure que les missions s'organisent en Europe et ailleurs et le paysage religieux européen s'en trouve profondément modifié³. Au moment de la bulle *Ite Vos* qui transforme si radicalement l'organisation de l'Ordre, l'observance européenne est déjà divisée entre deux familles territoriales : la cismontaine et l'ultramontaine. Cette division s'organise selon le versant de la chaîne alpine qui est considérée par le locuteur, selon que la province mentionnée se trouve du même côté que lui des Alpes, ou de l'autre. Ainsi, si l'on considère les provinces espagnoles depuis Rome, elles seront ultramontaines, mais cismontaines quand on en parle à Madrid⁴.

Cette refondation géographique correspond également au moment où la présence espagnole se renforce en Amérique : dès 1502 les Franciscains sont présents dans les Caraïbes à Saint Domingue et Concepción de la Vega grâce aux voyages de Christophe Colomb et en 1519 les Observants passent en Nouvelle-Grenade. Cette expansion américaine se fait alors

¹ Antonio Rubial, « La Insulana, un ideal franciscano medieval en Nueva España », *Estudios de historia novohispana*, 1978, n° 6, p. 3-4.

² G.G. Merlo, *Au nom de Saint François*, *op. cit.*, p. 68-69.

³ *Ibid.*, p. 69.

⁴ Nous tenons ici à remercier M. Pierre Moracchini pour ses explications particulièrement éclairantes à ce sujet lors de nos entretiens.

dans le même temps où, en Europe, l'Ordre est en pleine crise et vit cette scission. Ainsi lorsque les premiers missionnaires arrivent en Nouvelle-Espagne en 1524, ils sont le produit d'une réforme qui a insufflé une dynamique nouvelle. N'ayant pas eu le temps de s'enraciner dans les terres espagnoles, ce mouvement pastoral et théologique arrive au Mexique en plein essor, chargé d'une force de conviction renouvelée en opposition à l'immobilisme qui leste les provinces de l'Ancien monde. Ce mouvement fonde sa dynamique sur la mobilité, voire l'hyper-mobilité, rendue possible par l'élan colonisateur de la Monarchie catholique, mais c'est aussi sa faiblesse comme nous le verrons. Car le franciscanisme tel qu'il arrive en Nouvelle-Espagne est une structure en plein développement, ce n'est pas une simple transposition d'un modèle européen dans un nouveau territoire, mais la création d'un nouveau modèle ancré dans un nouveau territoire.

b. L'héritage américain de Saint François

Les réformes de Cisneros mettent l'accent sur des dissonances internes qui s'expriment au cours de l'histoire franciscaine de manière récurrente. Parmi ces épisodes, la fondation de la province de Saint-Gabriel, en Estrémadure, nous importe tout particulièrement, car elle est le berceau du franciscanisme tel qu'il arrive en Nouvelle-Espagne en 1524. À ce propos, Merlo note que : « les Frères 'du Saint-Évangile' méritent une attention particulière parce qu'à travers leur cas on peut suivre les tendances impossibles à intégrer dans le cadre défini par la réforme de Léon X. »¹ En effet, tout au long de ce processus réformiste qui aboutit à la création de la branche observante telle qu'elle finit par s'imposer à Rome, certains religieux n'ont de cesse d'essayer de rapprocher leur mode de vie des idéaux de saint François et l'érémisme dans lequel le saint s'était réfugié de son vivant pour s'éloigner de son ordre reste synonyme d'humilité et de piété :

Au sein même de la 'communauté', et non seulement en dehors, la tradition érémitique continuait à exercer une forte attraction en tant que porteuse d'authenticité franciscaine, là surtout où l'on voulait que les ermitages transmettent, même dans leurs dimensions matérielles, le souvenir des expériences de 'vie austère et solitaire' de saint François en personne.²

¹ G.G. Merlo, *Au nom de Saint François*, op. cit., p. 300.

² *Ibid.*, p. 241.

B-b-1. La province de Saint-Gabriel en Estrémadure

Ainsi, parallèlement aux efforts de réformation en Espagne, certains frères estiment que l'Observance ne respecte déjà plus assez bien les préceptes de la Règle et se regroupent autour de la figure de Jean de Guadalupe.

[...] fray Juan pensaba que « ...los padres de la observancia, que años antes comenzaran y prosiguieran con grande espíritu y fervor, ya descaecían en la austeridad, y en tomar muchos conventos grandes, así de los que tenían los conventuales como otros de nuevo, con que la santa pobreza, que él mucho amaba, no se demostraba tanto... »¹

Il obtient du pape l'autorisation de construire des couvents afin d'y recevoir les frères désireux de suivre sa réformation et fonde son premier couvent à Truxillo, en Estrémadure, en mars 1500, celui du Saint-Évangile.

Les Frères mineurs « du Saint-Évangile » menaient une vie austère et retirée, consacrant un temps particulièrement long à l'oraison mentale ; leur habit est court, et leur capuce particulier, de forme pointue (d'où leur autre nom de Frères « du Capuce »). Ils ne portaient pas de sandales mais allaient pieds nus (d'où leur autre nom de « déchaux »).²

L'habit des réformés d'Estrémadure est plus court et se veut plus pauvre que celui porté par les franciscains, ils refusent aussi de se chauffer par souci d'humilité, elle est ainsi visible aux yeux de tous. Cet habit a vocation à se démarquer visuellement des autres courants franciscains en insistant sur la dimension particulièrement modeste de leur mode de vie.

En 1506, lorsque les divers mouvements de réformation franciscaine sont sommés de choisir une obédience, ces frères choisissent celle des Conventuels, qui leur assurent une certaine autonomie. En effet, la branche non réformée de l'Ordre est plus tolérante envers les choix et la gestion des mouvements qui souhaitent dépendre de sa tutelle, contrairement aux Observants qui sont unifiés dans une même compréhension de la Règle. Les réformés guadalupéens sont rappelés à l'ordre par Cisneros, qui a lancé son vaste programme de réformation de l'Ordre et les somme d'accepter la tutelle observante. Afin d'échapper au contrôle centralisateur de l'Observance, quelques frères du Saint-Évangile partent fonder entre 1496 et 1500, le petit couvent de La Piedad à Vila Viçosa, au Portugal, sous la protection du

¹ A. Rubial, « La Insulana, un ideal franciscano medieval en Nueva España », art cit, p. 4.

² G.G. Merlo, *Au nom de Saint François*, op. cit., p. 301.

duc de Bragança. Chassés de leur maison à nouveau au profit de l'Observance, les frères réformés s'installent ensuite sur une île du fleuve Guadiana qui sépare le Portugal de l'Espagne¹. Les couronnes espagnole et portugaise voient alors dans la multiplication des réformes dans les Ordres une menace à l'unité représentée la réformation observante², unité qui leur sert à son tour à imposer leur hégémonie, elles veulent re-centraliser les religions pour mieux y asseoir leur autorité et installent des Observants dans toutes les maisons franciscaines susceptibles de présenter un risque de sédition.

Entre 1514 et 1516, les frères guadalupéens obtiennent l'autorisation de fonder une custodie en Estrémadure qui, en 1517, avec la bulle *Ite vos*, doit se rattacher à l'obédience de l'Observance régulière. La custodie du Saint-Évangile devient la province de Saint-Gabriel deux ans plus tard³. Bien que soumis à l'obédience de l'Observance régulière, les frères de la province de Saint-Gabriel considéraient les déclarations pontificales comme « de simples remèdes à la fragilité humaine, émanées pour limiter le nombre et la gravité des violations, vues qui constituaient une critique à peine voilée du 'modèle franciscain' de l'Observance et un abaissement de ses prétentions à l'hégémonie. »⁴ Produit par excellence des questionnements franciscains et de la volonté observante de retour à la Règle, la province de Saint-Gabriel porte également en elle le germe de la contestation de l'Observance régulière telle qu'elle se cristallise en 1517 dans la bulle *Ite Vos*. En devenant une sorte de communauté centrifuge, ce groupe possède un effet de diffusion qui explique les performances qu'il a ensuite en Nouvelle-Espagne. Le groupe qui se scinde pour s'établir ailleurs détient la force de frappe et d'action d'un projet sans cesse renouvelé par le zèle de ses membres.

B-b-2. Les Douze, premiers apôtres de Nouvelle-Espagne

Les contradictions internes à l'ordre que nous venons d'exposer s'exportent en Nouvelle-Espagne lorsque la jeune province y envoie les premiers missionnaires de la vice-

¹ José Antonio Freitas Carvalho, « De l'Observance et des observances de l'Observance à la plénitude de l'Observance au Portugal » dans *Identités franciscaines à l'âge des réformes*, Presses Universitaires Blaise Pascal, 2005, p. 152.

² À propos des Rois catholiques : « Leur opposition tenace opposition tenace face à la réformation *strictoris observantiae* [...] me semble non seulement une question de protection des Observants de la province de Saint-Jacques, qui se sentaient directement menacés par les nouvelles fondations *strictoris observantiae* soumises aux Conventuels dans le territoire de leur très vaste province, mais aussi une affirmation de l'unité et de l'uniformité du pouvoir royal central, qui avait fait de la réformation des ordres religieux et du clergé en général un 'programme d'État.' », *Ibid.*, p. 151.

³ A. Rubial, « La Insulana, un ideal franciscano medieval en Nueva España », art cit, p. 5.

⁴ G.G. Merlo, *Au nom de Saint François*, op. cit., p. 301.

royauté. En effet, c'est sur Martin de Valencia que se porte le choix de mener à bien la première entreprise d'évangélisation de la Nouvelle-Espagne. Or cet homme se trouve être le provincial de Saint-Gabriel, « *adonde a la sazón se guardaba con singular pureza y perfección la regla del padre S. Francisco.* »¹ Ainsi présenté comme un digne successeur du fondateur de l'Ordre, Valencia choisit parmi ses frères de la province les douze élus — à l'image de Jésus et de ses douze apôtres — qui l'accompagneront dans cette mission : ils sont dix religieux et deux laïcs à se rendre à Sanlúcar de Barrameda pour embarquer en 1523. Tous sont issus de la province de Saint-Gabriel, sauf l'un des frères laïcs dont il semble « *que no fue digno de este apostolado* »² et qui a dû être remplacé par un lai de la province d'Andalousie. Comme pour excuser ce choix, Mendieta précise que ce dernier, Juan de Palos, est « *aunque simple y humilde en su estado, muy enseñado en las cosas del espíritu y mortificación* »³. Même s'il n'est pas issu de la province réformée de Saint-Gabriel, il en est un digne représentant par son humilité et sa foi. La pauvreté apostolique est la raison même pour laquelle ce sont des franciscains qui arrivent en Nouvelle-Espagne, car Cortés demande des religieux mendiants et non pas des « *obispos y canónigos, porque, a sus ojos, no practicaban la virtud de pobreza* »⁴. Il s'agit alors de se montrer à la hauteur du modèle apostolique primitif.

Beaucoup de choses ont été dites et écrites⁵ à propos de la symbolique apostolique missionnaire de ces premiers religieux, communément appelés les « Douze » de Nouvelle-Espagne. Sans dresser une liste exhaustive des diverses filiations théologiques qui se mettent en place par le biais de ce premier voyage, il faut en souligner l'importance dans le roman missionnaire qui cherche à se présenter comme une résurgence outre-Atlantique de l'Église primitive. L'omniprésence du nombre douze et de ses multiples, aussi bien pour les effectifs de religieux que le nombre de couvents idéal pour débiter l'évangélisation, rappelle bien entendu les apôtres du Christ. La filiation apostolique se devine aussi dans la décision d'envoyer les

¹ G. de Mendieta, A. Rubial (ed.), *Historia eclesiástica indiana, op. cit.*, vol. 1, p. 335.

² *Ibid.*, p. 348.

³ *Ibid.*

⁴ Robert Ricard, *La conquista espiritual de México: ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de los órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-24 a 1572*, Mexico, Fondo de Cultura Económica, 2014, p. 25.

⁵ Voir entre autres Georges Baudot, *Utopie et histoire au Mexique: les premiers chroniqueurs de la civilisation mexicaine (1520-1569)*, Privat, Toulouse, 1977 ; John Leddy Phelan, *The Millennial kingdom of the Franciscans in the new world: [a study of the writings of Geronimo de Mendieta, 1525-1604]*, 2nd ed., Rev., Berkeley Los Angeles, Calif, University of California press, 1970, 179 p ; Francisco Morales, « Dos figuras en la Utopía Franciscana de Nueva España: Fray Juan de Zumárraga y fray Martín de Valencia », *Caravelle*, 1 janvier 2001, vol. 76, p. 333-344 ; *Utopía, Mesianismo Y Milenarismo: Experiencias Latinoamericanas*, Universidad San Martín de Porres., Lima, 2002.

missionnaires par paires, comme les premiers apôtres¹. Mendieta note également les efforts fournis par les religieux lorsqu'ils remplacent le frère lai manquant « *porque su número de doce no faltase, conforme al colegio de los apóstoles, pues iban a ejercitar el mismo oficio apostólico.* »²

Luis Anselmo Duarte Duarte étudie la permanence d'idéaux médiévaux dans les entreprises d'évangélisation des Indes ; il souligne une double filiation théorique à la fois à une Église apostolique primitive et au franciscanisme primitif, lui-même inspiré de l'Église primitive.

B-b-3. La symbolique biblique du nombre douze

Cette filiation théologique et hautement symbolique se retrouve dans les écrits mêmes de certains religieux, comme cette lettre de fray Diego Salado de Estremera datée 1571, dans laquelle il rappelle au ministre général que : « *entre muchas figuras de la sagrada escriptura como sabe vuestra paternidad una me convence mucho en que nuestra sancta madre yglesia ha de pasar en aquellas partes que es en el apocalipsis cap. 12 y el avérselo Dios nuestro señor revelado a un siervo suyo y de nuestro estado.* »³ Arrêtons-nous sur cette première phrase ; elle renvoie au chapitre 12 de l'Apocalypse selon Saint Jean qui commence ainsi « Alors un signe grandiose apparut au ciel : une Femme ! le soleil l'enveloppe, la lune est sous ses pieds et douze étoiles couronnent sa tête. »⁴ Nous remarquons immédiatement l'omniprésence du nombre douze dans la référence de chapitre mais aussi dans le nombre d'étoiles aux pieds de la femme qui est décrite. Selon Louis-Claude Fillion, exégète de la Bible qui en a publié une édition bilingue latin-français de référence au XIX^e siècle, cette figure de femme renvoie à la Vierge Marie mais c'est aussi et surtout une figure allégorique de l'Église, une « mère mystique » qui représenterait l'Église de la fin des temps « qui travaillera plus que jamais à faire naître Jésus Christ dans les âmes. »⁵ Il interprète les douze étoiles de sa couronne comme un rappel aux douze tribus d'Israël, or l'Église catholique est parfois qualifiée de « Nouvel Israël » selon la théologie de la substitution qui édicte que le peuple d'Israël a cessé d'être l' élu de Dieu au profit

¹ L.A. Duarte Duarte et M.A. Ladero Quesada, *Ideales de la misión medieval en la conquista de América*, op. cit., p. 320.

² G. de Mendieta, A. Rubial (ed.) *Historia eclesiástica indiana*, op. cit., vol. 1, p. 348.

³ AGI, Indiferente 2985, « Borrador de dos cartas enviadas al capítulo general para el padre general nuevamente electo en este año de 1571 », fol. 1r.

⁴ *La Bible de Jérusalem*, op. cit., Ap. 12-1, p. 2042.

⁵ Louis-Claude Fillion (ed.), *La Sainte Bible*, Letouzey et Ané., Paris, 1904, vol. 8, p. 839.

des chrétiens car il a rejeté le messie¹. Les douze étoiles peuvent alors être interprétées comme une allégorie des douze apôtres. Sans aucun doute, pour un franciscain du XVI^e siècle cette figure allégorique pourrait représenter alors la nouvelle Église américaine couronnée de ses douze missionnaires parfois appelés « apôtres » dans les textes.

Une autre expression peut interpeller dans l'extrait présenté ci-dessus, car fray Diego dit « *el avérselo Dios nuestro señor revelado a un siervo suyo y de nuestro estado* », à quoi peut-il faire référence ? Si l'on tient compte du fait que le livre de l'Apocalypse transcrit des révélations de Dieu ou Jésus à saint Jean, il semble que Diego Salado de Estremera considère Jean comme un serviteur de « *[su] estado* », et donc un franciscain. Nous y reviendrons plus tard mais cette équivalence est capitale pour comprendre la pensée franciscaine de la province du Saint-Évangile.

Fray Diego continue ensuite d'énumérer les occurrences du nombre douze dans la Bible et les continuités qui s'opèrent avec la situation novohispanique :

El mundo fue convertido por doze discipulos de Christo y aquel nuevo mundo mucha parte del fue convertido por 12 siervos de dios y discipulos suyos e hijos de nuestro seraphico padre Sant francisco figurados por los 12 hijos de Ysaac, y ansi mesmo por los 12 hijos de Ismael por las muchas calamidades que pasaron y en los 12 panes de la proposicion como ministros de pan de vida.²

Diego Salado de Estremera fait d'abord la généalogie de l'humanité depuis la Genèse et les douze tribus d'Israël qui descendent des douze enfants de Jacob³ –fray Diego confond sans doute Jacob avec son père Isaac, ce dernier n'ayant eu que deux fils. Puis il remonte au frère d'Isaac, Ismaël, issu d'une mère égyptienne et lui-aussi père de douze enfants qui peuplent le territoire voisin d'Israël. Quant aux pains de proposition, ils renvoient aux douze pains offerts à Yahvé chaque shabbat⁴, dans le texte ils sont associés au discours de pain de vie que donne

¹ Pour une étude approfondie des mécanismes qui entrent en jeu dans les discours de la théologie de la substitution, voir Marcel Simon, *Verus Israel : étude sur les relations entre Chrétiens et Juifs dans l'Empire romain (135-425)*, Paris, E. de Boccard, 1948.

² AGI, Indiferente 2985, « borrador de dos cartas enviadas al capítulo general para el padre general nuevamente electo en este año de 1571 » fol. 1r.

³ Pour approfondir ce sujet, voir François Jacquesson, « Le texte des Douze tribus » pre-print en ligne consulté le 7 septembre 2021 : <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-02925526>.

⁴ « Tu prendras de la fleur de farine et tu en feras cuire douze gâteaux, chacun de deux dixièmes. Puis tu les placeras en deux rangées de six sur la table pure qui est devant Yahvé. » *La Bible de Jérusalem, op. cit.*, Lév. 24:5-6, p. 183.

Jésus à Capharnaüm lorsqu'il multiplie les pains pour l'assistance¹. Ces pains préfigurent alors celui qu'offre le Christ à ses disciples lors de la Cène, et que l'on retrouve sous forme d'hostie dans le rituel de la messe. La généalogie du nombre douze qui ramène l'évangélisation américaine à l'origine juive du christianisme pour revenir au sacrifice christique et à la célébration de l'eucharistie connecte en une seule phrase des millénaires d'histoire chrétienne et rassemble les espaces, car les prêtres et religieux célèbrent l'eucharistie tous les dimanches et dans tous les lieux de culte catholique, y compris dans les Indes. C'est avec la phrase suivante que fray Diego achève de faire le lien avec le Nouveau monde :

*Y en los 12 prophetas que no solo en vida mas en muerte sus huesos fructificaron como agora en la nueva españa se haze. Sabe vuestra paternidad como escribe el cronista de Christo de como vido una ciudad con 12 puertas y las tres de ellas abiertas a la parte occidental ques de creer para que aquellas gentes entrassen por ellas y ansi no sera pequeña gloria para vuestra paternidad desde en aquella ciudad se vea ver entrar por las dichas puertas millones de animas por vuestra paternidad encaminadas.*²

La première partie de l'extrait renvoie aux petits prophètes auxquels sont attribués les livres de l'Ancien Testament, et la référence à leurs os provient d'un poème de l'Ecclésiastique Ben Sira, qui dit ainsi « Quant aux douze prophètes, / que leurs os reflourissent de leur tombe, / car ils ont consolé Jacob, / ils l'ont racheté dans la foi et l'espérance. »³ La floraison des os apparaît alors comme une métaphore de l'évangélisation dans la lettre de Diego Salado à travers la propagation des textes sacrés en Nouvelle-Espagne. Quant à la muraille aux douze portes, c'est celle qui encercle la Jérusalem céleste dans l'Apocalypse, révélée à Jean par un ange. La muraille s'ouvre sur chaque point cardinal par trois portes qui accueillent les âmes des croyants, ainsi celles qui s'ouvrent à l'occident ne peuvent que préfigurer la conversion du continent américain.

Au vu de ce bref parcours au cœur de la symbolique du nombre douze dans la tradition judéo-chrétienne, il est clair que l'omniprésence de ce nombre dans la première expédition franciscaine en Nouvelle-Espagne répond à une nécessité d'ancrage de ces nouvelles terres dans

¹ « Moi, je suis le pain vivant, descendu du ciel. Si quelqu'un mange de ce pain, il vivra pour toujours. Et le pain que je donnerai, c'est ma chair pour la vie du monde. » *Ibid.*, Jean 6:51, p. 1791.

² AGI, Indiferente 2985, Lettres de Diego Salado de Estremera, doc. cit.

³ *Bible de Jérusalem*, op. cit., Si. 49:10, p. 1226.

la symbolique chrétienne. En plus de cela, il faut la rattacher à la figure principale de l'Ordre : Saint François.

L'instruction que donne le ministre général franciscain Francisco de Los Ángeles aux Douze en prévision de leur départ pour les Indes établit clairement ces deux modèles : « *Y sintiendo esto y siguiendo las pisadas de nuestro padre S. Francisco, el cual enviaba frailes a las partes de los infieles, acordé enviaros* »¹. Il ajoute plus loin « *Y así al presente no envió más de un prelado con doce compañeros, porque fue este el número que Cristo tomó en su compañía para hacer la conversión del mundo. Y S. Francisco nuestro padre hizo lo mismo para la publicación de la vida evangélica.* »²

Si les parallèles sont aussi clairement énoncés à l'époque, ils sont renforcés ensuite par la narrative missionnaire établie par les chroniqueurs tels que Mendieta, qui estime que la date du départ des religieux, le 25 janvier, est providentielle car elle correspond au jour de la conversion de Saint Paul dans la tradition catholique :

*Lo cual no carece de misterio, sino que parece que quiso Nuestro Señor concordarse el día señalado de su embarcación con la obra que iban a hacer de la conversión a su santa fe de un mundo de gentes a imitación de la que su santo apóstol hizo después de la suya propia, pregerinando por el mundo.*³

L'histoire de la conversion de Saint Paul, un juif particulièrement vindicatif envers les premiers chrétiens qui reçoit la lumière divine lors d'un voyage et finit par devenir un évangéliste d'une efficacité hors pair, serait annonciatrice de l'efficacité de la conversion dans les Indes. Ainsi assimilés aux premiers apôtres, les Douze voient leur action approuvée par la providence divine.

¹ G. de Mendieta, A. Rubial (ed.), *Historia eclesiástica indiana*, vol. 1, *op. cit.*, p. 338.

² *Ibid.*, p. 339.

³ *Ibid.*, p. 348-349.

B-b-4. La fondation de la province du Saint-Évangile de Mexico¹

Conscients qu'ils sont favorablement perçus par la société en vertu de leur extrême dévotion², l'historiographie franciscaine sous la plume de Mendieta érige les Douze en dignes héritiers d'une tradition non pas renouvelée mais resurgie. Ricard estime du reste que :

[...] para Mendieta, la Iglesia de Nueva España no era exactamente la restauración o la imitación de la Iglesia primitiva, era la propia Iglesia primitiva, pues consideraba que la Iglesia apostólica podía presentarse en el espacio como había existido en el tiempo. Así la Iglesia apostólica, desaparecida en Europa, había vuelto a aparecer en América en el momento en que llegaban los mensajeros del Evangelio.³

La filiation avec la province de Saint-Gabriel est nommément établie dès 1523 par le biais des missionnaires choisis pour l'entreprise et leur province d'origine, mais aussi de manière officielle dans l'instruction du ministre général :

Y esto haréis si veláredes estudiosamente en la guarda de vuestra regla, la cual está fundada en el Santo Evangelio, guardándola pura y simplemente, sin glosa ni dispensación, como se guarda en las provincias de los Ángeles, S. Gabriel y la Piedad, y nuestro padre S. Francisco y sus compañeros la guardaron.⁴

C'est cette même instruction qui fixe le nom de la custodie de Nouvelle-Espagne dans le point suivant : « *el prelado vuestro y de los frailes que a aquella Nueva España y tierra de Yucatán fueren, se llamará custodio de la custodia del Santo Evangelio* »⁵. Il ne fait pas de doute que ce nom est inspiré de celui de la custodie du Saint-Évangile d'Estrémadure, devenue la Province de Saint-Gabriel.

¹ Nous avons choisi de traduire le nom de « *Provincia del Santo Evangelio de México* » en « Province du Saint-Évangile de Mexico » et non pas « du Mexique » bien que les deux traductions soient envisageables et justifiables, car bien qu'il s'agisse pendant plusieurs années de l'unique custodie, puis province, de Nouvelle-Espagne, la création des provinces du Yucatán et du Michoacán centre la géographie du Saint-Évangile sur le plateau de la vallée de Mexico et ses alentours.

² « Cette méfiance à l'égard du dogmatisme intellectuel leur permettait de répondre aux aspirations des laïcs, de plus en plus enclins, tout au long des XIIIe, XIVe et XVe siècles, à manifester leur affectivité dans l'imitation du Christ, de Marie et des saints », dans Alain Milhou, *Colomb et le messianisme hispanique*, Montpellier, France, Presses universitaires de la Méditerranée, 2007, p. 92.

³ Prologue à la seconde édition en espagnol, R. Ricard, *La conquista espiritual de México*, op. cit., p. 25.

⁴ G. de Mendieta, A. Rubial (ed.), *Historia eclesiástica indiana*, vol. 1, op. cit., p. 339-340.

⁵ *Ibid.*, p. 340.

Contrairement à la tradition territoriale franciscaine, la jeune custodie de Nouvelle-Espagne répond directement à Rome au ministre général ou à son commissaire dans les Indes, et non pas à la province d'origine de ses fondateurs, preuve s'il en est de l'importance de ce territoire dans les ambitions franciscaines. Il devient de fait le laboratoire de l'ultra-observance délocalisée, devenue impossible dans l'Ancien monde. Francisco de Los Ángeles insiste particulièrement sur ce point et précise que les frères qui ne respecteront pas cette obédience seront envoyés à Hispaniola dans la province de Santa Cruz¹, il ne souffre aucune opposition à son autorité en Nouvelle-Espagne à la veille de l'implantation de la nouvelle Église américaine.

Les histoires des provinces de Saint-Gabriel d'Estrémadure et du Saint-Évangile de Mexico sont si intimement liées que les chroniques provinciales de l'une servent de modèle pour l'autre. Ainsi en 1585, lorsque le ministre général Francisco de Gonzaga rédige son *De origine seraphicae religionis franciscanae*², une histoire universelle de son ordre, il envoie un questionnaire précis à toutes les provinces franciscaines à travers le monde. Le document concernant le Saint-Évangile, rédigé par Mendieta et Pedro Oroz, sert alors de modèle à Juan Bautista Moles, chargé de rédiger l'information pour la province de Saint-Gabriel.

*[...] y hallándose a la sazón solo con las vias de los primeros 12 religiosos y de otros que fueron después de la provincia de San Gabriel a aquellas partes, se las envió así como las tenía en borrón, y su Paternidad Reverendísima mandó al P. Fr Joan Baptista Moles que se estampase las vidas de estos últimos varones, que eran de su provincia de San Gabriel, en nuestro lenguaje castellano, y el mismo Padre General las sacó por otra parte casi todas a luz en su general crónica latina como las recibió de nuestro autor.*³

C'est dans ce contexte déjà quelque peu instable, dans un ordre religieux tiraillé entre relâchement de ses principes et désir frustré d'un érémitisme impossible, qu'arrive un Gerónimo de Mendieta âgé de vingt-neuf ans en 1554.

¹ *Ibid.*

² Francesco Gonzaga, *De origine seraphicae religionis franciscanae, eiusque prograssibus, de regularis observantiae institutione, forma, administratione ac legibus, admirabilique eius propagatione. F. Francisci Gonzagae ... opus in quatuor partes diuisum. ..*, Ex Typographia Dominici Basæ., Rome, 1587.

³ G. de Mendieta, A. Rubial (ed.), *Historia eclesiástica indiana*, vol.1, *op. cit.*, p. 100.

C. Le Nouveau monde

Recruté par Francisco de Toral, frère andalou revenu en Espagne pour trouver des volontaires, Mendieta s'embarque avec 31 autres frères en janvier 1554¹. La traversée semble avoir été relativement longue, puisqu'elle a duré exactement quatre mois², contre deux mois en moyenne habituellement. Une grande partie des religieux débarqués de cette flotte le 24 juin arrivent malades, un mois plus tard la couronne dépense 528 pesos pour des chevaux pour transporter 35 religieux malades et 472 pesos pour leur habillement et leurs livres³. Peu de temps après, peut-être au mois d'août, Mendieta est envoyé à Tlaxcala pour trois ans. Il y rencontre Motolinia, qui est gardien du couvent à l'époque, et c'est aussi là qu'il se familiarise avec les écrits d'Andrés de Olmos, d'après Larrínaga⁴.

Il convient alors de s'interroger sur la situation de Tlaxcala en 1554 lorsque le jeune Mendieta la découvre pour la première fois. Nous pouvons situer géographiquement les couvents de la province grâce à la carte établie par Robert Ricard⁵ : les couvents franciscains sont principalement installés dans la région centrale de la vice-royauté, qui correspond à la province du Saint-Évangile, et dans l'ouest, qui deviendra celle du Michoacán. Au moment où Mendieta arrive, certains de ces couvents n'ont pas encore été construits, notamment ceux des territoires miniers du nord. Mais cela nous donne une idée assez précise des stratégies d'installation des trois ordres. Les Dominicains, arrivés très peu de temps après les Frères mineurs, occupent le centre et l'est de la vice-royauté, tandis que les augustins privilégient l'occupation des régions du sud.

Quant à la région et la ville de Tlaxcala, comment sont-elles organisées ? Quels mécanismes Mendieta voit-il à l'œuvre lors de ses premiers jours en Nouvelle-Espagne ?

¹ Toral aura ensuite une très belle carrière : il sera provincial du Saint-Évangile en 1557, et sera nommé évêque du Yucatán en 1561.

² G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 1, *op. cit.*, p. 351.

³ José Castro Seoane, *Aviamento y catálogo de las misiones que en el siglo XVI pasaron de España a Indias y Filipinas según los libros de Contratación*, Madrid, s.n., 1956, p. 452 ; *Historia eclesiástica indiana*, *op. cit.*, p. XIII.

⁴ J. de Larrínaga, « Fray Jerónimo de Mendieta, historiador de Nueva España 1 », art cit, p. 489-490.

⁵ Voir annexe 4.

a. Tlaxcala en 1550

Afin d'éclairer plus précisément la situation géographique de la région, nous pouvons nous reporter à la carte établie par Charles Gibson qui montre l'implantation géographique franciscaine¹. La province de Tlaxcala est, depuis les débuts de la colonie, un espace névralgique, stratégique et fortement investi par les Franciscains.

Dans *Un gobierno de Indios*², Andrea Martínez Baracs étudie la formation du gouvernement spécifique de la province de Tlaxcala depuis l'arrivée des Espagnols, et comment leur rôle d'alliés de Cortés a été revendiqué tout au long de la période coloniale pour justifier certains privilèges, notamment une relative autonomie de gouvernance. Selon Martínez Baracs, le poids de Mendieta est considérable dans la consolidation de cette exception tlaxcaltèque. Mais avant cela, il est nécessaire de nous pencher brièvement sur l'état de la province de Tlaxcala à la moitié du XVI^e siècle. Cette peinture de la province de Tlaxcala est d'autant plus intéressante que son évangélisation est entièrement sous contrôle franciscain et comme le souligne Martínez Baracs, l'histoire de l'organisation administrative de la région reflète et dépend de son organisation ecclésiastique.

C-a-1. Une exception en Nouvelle-Espagne

Les premiers moments de l'installation ecclésiastique sont, comme ailleurs en Nouvelle-Espagne, plutôt désorganisés. La ville est fondée administrativement en 1528, mais sa fondation ecclésiastique ne se fait que dans les années 1530, sans préciser la date³. Sur tout le territoire se développent de manière spontanée des petites églises soumises à la capitale et nommées *santopan* ou *teocalli* ; en s'appuyant sur Motolinia, Martínez Baracs affirme qu'il y en avait une soixantaine en 1540⁴. Ces fondations ecclésiastiques, qui permettent une première couverture missionnaire du territoire, se révèlent difficiles à gérer pour les religieux en raison d'un trop grand déséquilibre d'affluence dû en partie à une sévère chute démographique⁵ et à un vague d'exode rural⁶. Ces petites églises créées par la très jeune foi indigène dans des lieux

¹ Voir annexe 5.

² Andrea Martínez Baracs, *Un gobierno de indios: Tlaxcala, 1519-1750*, Mexico, Fondo de Cultura Económica, 2008.

³ *Ibid.*, p. 199-200.

⁴ *Ibid.*, p. 202.

⁵ La population de la province est divisée par deux entre 1519 et 1550 d'après l'auteur dans : *Ibid.*, p. 216.

⁶ *Ibid.*, p. 203.

choisis pour leur fort ancrage préhispanique représentent aussi un risque accru de développer des pratiques paganisantes, comme le résume Martínez Baracs : « *la orden franciscana consideró necesario romper esa implantación temprana, abundante y mal controlada, que hacía aflorar la religiosidad prohibida.* »¹ Enfin, les irrégularités d'occupation du territoire ouvrent la voie à une installation de propriétaires terriens espagnols soucieux de s'approprier des terres fertiles indigènes et d'agrandir leur domaine d'élevage². La nécessité de contrôler l'organisation et l'implantation territoriale ecclésiastique devient urgente pour pouvoir assurer la bonne évangélisation de la région et la protection des terres des Indiens. En 1553 le territoire est divisé en quatre *teocalli* principales et un nouveau réseau d'églises est inauguré à partir de l'année suivante³. En d'autres termes, Mendieta arrive à Tlaxcala au moment-clef où la région est en train de réorganiser sa structure territoriale et ecclésiastique, il est donc témoin direct de l'impact que le territoire peut avoir sur l'entreprise religieuse.

La région s'organise de manière très hiérarchisée dans une structure quasi pyramidale : la ville de Tlaxcala est la *cabecera de provincia*, puis viennent des *cabeceras* d'intérieur – villages qui contiennent un couvent ou une maison religieuse – et enfin les *visitas* où les religieux se rendent depuis les *cabeceras*. Fait notable : Martínez Baracs souligne que cette structure est le fait de l'autorité religieuse plus que de la civile⁴, c'est dire le poids que représente l'ordre franciscain et particulièrement dans la province de Tlaxcala où les Frères mineurs sont les seuls ministres du culte présents. Gibson met en évidence l'étroite coopération qui s'installe dès les premiers temps entre les frères et les élites locales qui dirigent la région par le biais du *cabildo*, ce qui stabilise la cohésion sociale, politique et missionnaire. Dans les couvents, tous les Indiens que l'on peut croiser sont de haute extraction, « *even cooks, gardeners and janitors* »⁵. Voir le respect que les élites montrent envers les religieux invite les *macehuales*, les gens du commun, à faire de même. Les couvents sont entièrement maintenus par le travail indigène, sur ordre du *cabildo* de Tlaxcala, aussi bien en termes d'alimentation que de revenus. Seuls les ornements paroissiaux sont octroyés par la *real hacienda*⁶.

¹ *Ibid.*, p. 207.

² *Ibid.*, p. 216.

³ *Ibid.*, p. 207.

⁴ *Ibid.*, p. 208.

⁵ Charles Gibson, *Tlaxcala in the sixteenth century*, Stanford, Stanford University Press, 1967, p. 40.

⁶ *Ibid.*, p. 40-41.

Gibson désigne la période de 1555 à 1560 comme un moment d'expansion franciscaine avec l'érection de deux nouvelles maisons à Tepeyanco et Atlhuetzia¹. La région passe ainsi de trois couvents à cinq au moment même où Mendieta s'y installe. Il assiste donc à l'effervescence qui entoure ce développement de la présence franciscaine : au total entre l'arrivée des Douze et l'année 1585, le nombre de monastère de la province de Tlaxcala passe d'un à dix, et le nombre de Frères présents passe de trois à vingt-huit².

Indiens et Espagnols à Tlaxcala

La situation de la ville de Tlaxcala et de sa région est très spécifique également au niveau social. En théorie, les villes et villages d'Indiens étaient interdits aux Espagnols et aux Métis, ceux-ci devaient s'installer dans des villes d'Espagnols comme Puebla ou Veracruz. La législation ne s'applique pas qu'à Tlaxcala, elle est générale pour toute la Nouvelle-Espagne, mais la prééminence franciscaine et la force du gouvernement indigène de Tlaxcala avaient réussi à imposer ce principe et à le faire respecter tant bien que mal, mais les intrusions se faisaient de plus en plus nombreuses à mesure que la population *criolla* et métisse grandissait. Les travaux agricoles et les champs de maïs, base alimentaire des Indiens, étaient saccagés par le bétail espagnol et les terres communautaires étaient spoliées. Les années 1550 marquent un tournant lorsque les Tlaxcaltèques s'adressent directement au roi à ce sujet. Luis de Velasco père tente de réguler la présence espagnole à Tlaxcala en les interdisant de résidence et en tentant de déposséder les propriétaires terriens les plus proches de la ville de leurs terres pour créer une sorte de zone tampon entre les terrains communautaires et les premières *estancias*. De l'autre côté, l'Audience et les propriétaires rechignent à céder ces espaces. En 1554, il ne reste qu'une *estancia* espagnole dans la région. L'espace tlaxcaltèque est donc fortement polarisé au moment de l'arrivée de Mendieta : d'un côté l'Audience et les riches propriétaires terriens, de l'autre les Indiens, soutenus par le vice-roi Velasco et les Franciscains³. Toutefois la présence espagnole en provenance de Mexico et de Puebla devient de plus en plus pressante, et de nouvelles *estancias* ne tardent pas à émerger ; elles seront en croissance constante à partir de 1555⁴. Cela s'ajoute à la chute démographique due aux épidémies récurrentes. Gibson signale qu'il est difficile d'avoir une estimation précise des chiffres, mais il évalue la population

¹ *Ibid.*, p. 46.

² *Ibid.*, p. 53.

³ *Ibid.*, p. 79-82.

⁴ *Ibid.*, p. 83.

de la région tlaxcaltèque à 300000 habitants en 1538, ce chiffre tombe à 15000 vers 1596¹. Le nombre d'origine est difficile à évaluer, car il provient des Tlaxcaltèques eux-mêmes lorsqu'ils tentent de chiffrer leur chute démographique dans la décennie de 1580, il est donc possible qu'ils aient surévalué le nombre de départ. Mendieta estime la population de Tlaxcala à 200000 personnes en 1524 à l'arrivée des Douze, il parle de la ville de Tlaxcala là où Gibson parle de la région, ces chiffres semblent donc coïncider². En soixante ans de présence espagnole, la population de la région aurait donc été divisée par vingt ! Mendieta, qui a connu Tlaxcala en 1555, 1586 et qui écrit en 1596 a été témoin de cette tragédie démographique.

Au moment où Mendieta met le pied pour la première fois à Tlaxcala toutefois, la région est le paragon de la réussite franciscaine. Ils y possèdent le monopole missionnaire et jouissent d'un pouvoir temporel fort grâce à leur alliance avec les caciques et les autorités locales. En d'autres termes, il s'agit d'un gouvernement local proprement indien et franciscain ; les *encomiendas* sont sous contrôle et tenues à distance des localités indiennes.

C-a-2. Mendieta à Tlaxcala

À Tlaxcala, Mendieta rencontre Toribio de Benavente, dit Motolinia —« le pauvre » en langue nahuatl. Ce dernier est alors gardien du couvent de Tlaxcala et possède une longue expérience en matière d'écriture de l'histoire et de témoignage de l'action franciscaine ; il est en effet l'un des premiers à prendre la plume pour coucher sur papier les informations qu'il apprend des coutumes préhispaniques, mais aussi la formation et l'organisation des missions de Nouvelle-Espagne dont il fait partie.

Motolinia est l'un des douze premiers franciscains du Mexique et le premier historien de la province. Originaire de la province de Saint-Gabriel d'Estrémadure, il arrive en Nouvelle-Espagne en 1524 et il rédige son *Historia de los Indios* entre 1536 et 1541, en parallèle d'une importante activité épistolaire ; il rédige notamment un célèbre *memorial* en janvier 1555 dans lequel il critique durement les idées de Bartolomé de Las Casas³.

En arrivant en 1554 ou 1555 à Tlaxcala, Mendieta a donc accès aux manuscrits originaux de l'*Historia de los Indios* (1541) et des *Memoriales* (1549) de Motolinia, ainsi

¹ *Ibid.*, p. 139. Voir aussi le tableau des estimations démographiques que nous avons reproduit en annexe 6.

² G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 1, *op. cit.*, p. 360.

³ F. Esteve Barba, *Historiografía indiana*, *op. cit.*, p. 196.

qu'aux autres textes, perdus depuis, rédigés ou en cours de rédaction. Mais c'est également une opportunité de voir à l'œuvre le fray Toribio expert et conseiller tel qu'il apparaît dans le *memorial* de 1555, déployant un argumentaire précis au service d'une vision franciscaine de l'Église novohispanique¹. Ces quelques années passées auprès de Motolinia sont très formatrices pour Mendieta, aussi bien sur le plan méthodologique que sur celui des connaissances. Il peut ainsi observer comment son mentor collecte les informations auprès des informateurs indigènes, comment il les met en forme dans ses textes, mais aussi comment il s'adresse à la couronne et au conseil des Indes pour faire valoir ses opinions.

Du reste, Mendieta ne cache pas que Motolinia est l'une de ses sources principales, c'est une référence qui apparaît tout au long de l'*Historia*, notamment au sujet des us et coutumes préhispaniques : « *y de [la recopilación de fray Andrés de Olmos] y de otros escritos del padre Fr Toribio, uno de los primeros doce, saqué lo que en este libro de los antiguos ritos de los indios escribo siguiendo su brevedad y repartiendo la materia por compendiosos capítulos en la forma que se sigue.* »² indique-t-il dans le prologue de son deuxième livre. Il précise plus tard l'avoir connu personnellement, avoir vécu dans le même couvent que lui, et regretter de ne pas avoir plus tiré profit de ses enseignements : « *entre otras dejó memoria del modo que se tuvo en la conversión de estos naturales, y otras antiguallas de que yo me he aprovechado para esta Historia, aunque mas me aprovechara de su lengua y palabra siendo (como fué) mi guardian, si entonces tuviera intento de meterme en este cuidado.* »³ Mendieta révèle ainsi la filiation symbolique et historiographique entre sa pensée et celle de Motolinia, source écrite et orale de choix pour ce nostalgique de l'âge d'or novohispanique dont fray Toribio avait été acteur et témoin-clé.

Peu de temps après son arrivée, Mendieta commence, lui aussi à écrire à la couronne, en 1555 ou 1557 selon ses biographes⁴. L'incertitude sur la date nous fait douter du lieu de rédaction de ce premier courrier : s'il date véritablement de 1555 il a été envoyé de Tlaxcala et a pu être revu, voire supervisé, par Motolinia, qui envoie son dernier courrier à Charles V cette

¹ Pour une étude de ce texte, voir notamment Giuseppe Bellini, « Motolinía y Las Casas frente al hombre de América », *Thesaurus*, 1995, L, n° 1, 2, 3, p. 554-571 ; Isacio Pérez Fernández, *Fray Toribio Motolinía, O.F.M. frente a Fray Bartolomé de la Casas, O.P.: estudio y edición crítica de la carta de Motolinía al emperador Tlaxcala, a 2 de enero de 1555*, Salamanca, Ed. San Esteban, 1989.

² G. de Mendieta, A. Rubial (ed.), *Historia eclesiástica indiana, op. cit.*, vol. 1, p. 180.

³ G. de Mendieta, A. Rubial (ed.), *Historia eclesiástica indiana, op. cit.*, vol. 2, p. 228.

⁴ L. González, *Jerónimo de Mendieta vida, pasión y mensaje de un indigenista apocalíptico, op. cit.*, p. 21 ; *Historia eclesiástica indiana, op. cit.*, p. XIV.

même année. Cela pourrait être une sorte de passage de flambeau, d'un frère militant à un autre, d'un porte-parole de l'Ordre à l'autre. Mais si l'on considère la lettre de 1557 comme la première correspondance franciscaine à laquelle Mendieta participe, alors il s'agit d'un *memorial* collectif des provincial et définites franciscains envoyé depuis Mexico. Dans les deux cas, ce sont les premiers pas de l'intégration de Mendieta dans l'activisme franciscain. Cette rapidité à prendre la plume avec ses frères en faveur de son Ordre dénote en tout cas un zèle et un pragmatisme certains, mais surtout une réelle préoccupation pour l'avancée de l'entreprise évangélisatrice en Nouvelle-Espagne. Solano indique qu'il collabore, ou rédige entièrement, le *memorial* envoyé à l'empereur en 1557 où se trouvent détaillés, entre autres, les inconvénients que l'institution de la dîme aurait pour les Indiens¹. Ce document étant celui qui ouvre le *Códice Mendieta*, cette affirmation de Solano semble fondée². La question de la dîme et de son application aux Indiens est centrale dans les revendications franciscaines et nous reviendrons dessus en deuxième partie de ce travail.

En trois ans d'apprentissage à Tlaxcala, Mendieta a appris le nécessaire du contexte novohispanique et des revendications franciscaines. Il retournera à Tlaxcala plusieurs fois, notamment pour être gardien du couvent de Santa Ana en 1591. Cette expérience de Tlaxcala a une forte influence sur la pensée de Mendieta. En 1565, dans la lettre au roi que nous étudierons plus tard, il évoque le déclin de l'influence des caciques de Tlaxcala et les questions de souveraineté des terres fertiles, spoliées par les Espagnols et endommagées par leur bétail³. En 1570, il joint à la documentation destinée à Juan de Ovando un *parecer* sur l'organisation des Indiens en *congregaciones* dans la région de Tlaxcala⁴. Il apprend auprès de Motolinia la méthodologie de la revendication, mais aussi celle de l'écriture de l'histoire, il les mettra en œuvre toutes les deux au cours de sa vie.

¹ J. de Mendieta, F. Solano (ed.), *Historia eclesiástica indiana*, op. cit., p. XIV.

² Comme précédemment évoqué, le *Códice Mendieta*, titre donné par son premier éditeur Joaquín García Icazbalceta, est une compilation de lettres et *memoriales* concernant la Province du Saint-Évangile qui a vraisemblablement été assemblée par Mendieta lui-même à partir des documents qu'il envoyait, recevait et consultait en tant que secrétaire et chroniqueur. Il est donc logique de supposer que le premier courrier qui ouvre cette anthologie soit aussi le premier auquel il a collaboré.

³ Lettre de Gerónimo de Mendieta à Philippe II, Toluca, 8 octobre 1565, J. García Icazbalceta (ed.), *Cartas de religiosos de Nueva España*, op. cit., p. 46-47.

⁴ *Parecer* sur l'organisation des Indiens de Tlaxcala, s. l., s. d., J. García Icazbalceta (ed.), *Códice Mendieta*, op. cit., p. 136-141.

b. Les premiers pas de Mendieta en Nouvelle-Espagne

Nous l'avons déjà évoqué, il est recruté en 1553 par Francisco de Toral, originaire de la province d'Andalousie, et s'embarque avec lui et trente-deux autres frères en janvier 1554 en direction de la Nouvelle-Espagne. Il a alors vingt-neuf ans, si l'on considère 1525 comme son année de naissance. Torquemada et Vetancourt signalent qu'il termine ses classes au monastère qui sert également de collège à Tuchimilco¹ (probablement Xochimilco, car Tuchimilco est un très petit couvent sans collège), où il finit d'apprendre les arts, la théologie et surtout la langue nahuatl. Larrínaga les corrige cependant, car Miguel de Gornales, que Torquemada cite comme son lecteur en arts et théologie, n'arrive qu'en 1555 en Nouvelle-Espagne et n'a donc pas pu enseigner à Mendieta. Selon Larrínaga, Mendieta est tout de suite envoyé à Tlaxcala². Il s'y retrouve de toute façon rapidement après son arrivée.

C-b-1. Mendieta, le miracle de la langue

Mendieta est, postérieurement, auréolé d'un certain mystère divin, puisque certains de ses biographes lui attribuent un bégaiement, défaut rédhibitoire pour entrer dans l'ordre franciscain, un ordre dont l'une des valeurs premières est celle de la prédication. C'est ce qui pousse Solano à supposer qu'il n'était pas bègue mais simplement « *de una poca habilidad en la oratoria, unida a cierta pereza dialéctica* »³, c'est à dire qu'il présentait un défaut de langage, sans aller jusqu'au bégaiement. Or certains témoignages affirment que ce défaut de langage en espagnol disparaissait complètement lorsqu'il parlait nahuatl, mieux encore, on lui prête un apprentissage miraculeux de la langue, à force de prières⁴. C'est d'autant plus intéressant que lui-même prête ces qualités miraculeuses à d'un de ses prédécesseurs dans le Nouveau monde : Pierre de Gand. Il dit en effet de lui :

*Predicaba cuando no había sacerdote que supiese la lengua de los indios, la cual él supo muy bien, puesto que era naturalmente tartamudo, que por maravilla los frailes le entendían, ni en la lengua mexicana los que la sabían, ni en la propia nuestra. Pero era cosa maravillosa que los indios lo entendían en su lengua como si fuera uno de ellos.*⁵

¹ J. de Torquemada, *Monarquía indiana*, vol. 7, livre 20, *op. cit.*, p. 369.

² J. de Mendieta, F. Solano (ed.), *Historia eclesiástica indiana*, *op. cit.*, p. XIII.

³ Solano explique en effet : « *Algunos autores han creído tratarse de tartamudez, defecto que descalificaba al religioso que lo padecía para alcanzar el grado del sacerdocio. Más que tartamudez, pues, debería tratarse, simplemente, de poca habilidad en la oratoria, unida a cierta pereza dialéctica.* » *Ibid.*, p. XVIII.

⁴ J. de Torquemada, *Monarquía indiana*, vol. 7, livre 20, *op. cit.*, p. 369.

⁵ G. de Mendieta, A. Rubial (ed.), *Historia eclesiástica indiana*, vol. 2, *op. cit.*, p. 311.

De Mendieta, son disciple Juan Bautista Viseo, dit fray Juan Bautista, raconte : « y aunque era impedido y algo cerrado en el lenguaje castellano, en el Pulpito hablaua la lengua [mexicana] con tanta claridad, copia y elegancia, que ponía admiración. Y yo dixé muchas vezes oyendole predicar, que era en esta lengua, como otro Ciceron en la Latina. »¹ Ainsi présenté comme héritier symbolique du premier évangéliste de Nouvelle-Espagne par ses successeurs, le prestige de fray Gerónimo est assuré dans l'historiographie de la province par cette spécificité qui relève du miracle. La plume de Mendieta est souvent vantée par ses contemporains, mais c'est rarement le cas de ces capacités oratoires, or cette habilité en nahuatl fait de lui un expert de la langue aussi bien écrite qu'orale : il en a une maîtrise totale.

La maîtrise des langues indigènes est l'une des pierres angulaires de l'évangélisation du Mexique et la façon dont est construit le discours qui entoure l'apprentissage de ces langues est très importante. L'apprentissage miraculeux renvoie à la Pentecôte, lorsque l'Esprit-Saint descend sur les apôtres pour leur concéder le don des langues. Cette connaissance linguistique leur permettra d'aller diffuser la Bonne Nouvelle dans le monde entier. Pierre de Gand, Mendieta et d'autres sont, dans l'historiographie de la Nouvelle-Espagne, favorisés par Dieu sur le plan linguistique, ce qui leur confère une aura de sainteté digne des apôtres primitifs. La scénographie est frappante : ils possèdent la langue car ils sont habités par l'Esprit-Saint, qui parle à travers eux. « Ils virent apparaître des langues qu'on eût dites de feu ; elles se partageaient, et il s'en posa une sur chacun d'eux. Tous furent alors remplis de l'Esprit Saint et commencèrent à parler en d'autres langues, selon que l'Esprit leur donnait de s'exprimer. »² La xénolalie des premiers apôtres du Christ, apprentissage miraculeux d'une langue étrangère, se retrouve transférée à certains apôtres choisis des Indes en anticipation de leur travail missionnaire exemplaire.

La comparaison à Pierre de Gand est aussi un gage de postérité en ce qui concerne Mendieta, il devient digne d'entrer dans la grande lignée des évangélistes de mérite de l'Ordre. Bien que de tels mythes soient relativement courants autour de la vie des religieux³ et

¹ J.B. Viseo, *Sermonario en lengua mexicana (1606)*, op. cit., prologue, n. p.

² *La Bible de Jérusalem*, op. cit., p. Ac, 2:3-4, p. 1827.

³ Les stratégies narratives pratiquées dans le genre hagiographique sont expliquées notamment par : Michel de CERTEAU, *HAGIOGRAPHIE*, <https://www-universalis-edu-com.accesdistant.sorbonne-universite.fr/encyclopedie/hagiographie/>, (consulté le 3 septembre 2023) ; Antonio Rubial García, « La hagiografía como historiografía » dans *La creación de una imagen propia: la tradición española*, Mexico, Universidad Nacional Autónoma de México, 2012, vol.2, p. 695-712 ; José Aragüés, « Los “flores sanctorum” medievales y renacentistas. Brevisimo panorama crítico », *Literatura Medieval y Renacentista en España: líneas y pautas (Salamanca, La Semyr, 2012)* ; *Ibid.*

pas uniquement ceux du Nouveau monde, ils nous en disent beaucoup sur l'estime dont jouissaient ces derniers au sein de leur réseau. Il s'agit en effet de menus miracles qui contribuent à donner à ces hommes une aura particulière de quasi-sainteté après leur mort, bien que ces miracles ne soient pas reconnus par Rome. Il est à notre sens nécessaire d'insister sur ce point car le cinquième et dernier livre de l'*Historia eclesiástica indiana* de Mendieta est un condensé de ces menus miracles appliqués à ces prédécesseurs et frères d'habit, nous y reviendrons. Il est donc particulièrement important de noter que certains miracles que Mendieta attribue à d'autres lui sont ensuite attribués, et qu'il jouit après sa mort de la même réputation de sainteté que celle qu'il a entrepris d'écrire pour les autres.

C-b-2. Les premières *congregaciones* dans la vallée de Toluca : l'apprentissage des Indes

Mendieta s'implique ensuite personnellement et de manière minutieuse dans le regroupement des Indiens de Calimaya et de Tepamachalco dans la vallée de Toluca. Cela a constitué une première expérience des difficultés rencontrées sur le terrain ainsi que des tensions avec l'administration coloniale. La ville de Toluca se situe à environ 170 kilomètres de Tlaxcala et Mexico se trouve presque au milieu en ligne droite, à 70 kilomètres de Toluca. Le village de Calimaya est à 15 km au sud de Toluca, et nous n'avons pas réussi à situer exactement celui de Tepamachalco –à ne pas confondre avec Tecamachalco. Calimaya n'apparaît pas dans la description de la province de 1569 envoyée à Juan de Ovando : Toluca, ville d'Indiens et d'Espagnols, était alors la « *última casa de provincia del Santo Evangelio en el occidente* »¹ avec plus de trente *visitas* à charge des trois frères résidant à Toluca. Pourtant, les faits controversés ont bien eu lieu en 1558 ; il est possible que les difficultés engendrées par conflit aient retardé la fondation de Calimaya pendant une décennie.

La situation à Toluca est complètement différente de celle de Tlaxcala et les Frères ont peut-être eu du mal à en saisir la complexité à leur arrivée. La présence de l'administration espagnole et de laïcs espagnols sur place multiplie le nombre d'interlocuteurs et nuance les pouvoirs en place : la ville-même de Toluca est soumise au *repartimiento* de Cortés en 1569, et deux autres *encomenderos* sont installés dans les alentours de la ville². De plus, la langue parlée à Calimaya est le matlatzinca ; ce n'est donc pas la langue nahuatl que les Frères ont l'habitude de manier et que Mendieta a, semble-t-il, apprise très rapidement après son arrivée.

¹ J. García Icazbalceta (ed.), *Códice franciscano*, op. cit., p. 2.

² *Ibid.*, p. 19.

C'est dans ce contexte plus hostile aux Franciscains, ou tout du moins plus incertain, qu'arrive Mendieta après son expérience du projet séraphique et de sa réussite à Tlaxcala. Nous n'avons que très peu d'informations sur ce projet de *congregaciones*. Quand arrive-t-il exactement ? Qui sont ses compagnons sur place ?

L'objectif est de créer des *congregaciones* dans la région également, c'est-à-dire de regrouper en villages organisés et pensés par les Frères les hameaux et habitations éparses autour de Calimaya, qui représentent tout de même autour de trois mille âmes. Mais la situation dérape : les Indiens refusent de se soumettre à ce déplacement forcé et se plaignent à l'Audience, avec laquelle ils forment une alliance. Il est probable que les caciques de Toluca avaient conservé leurs privilèges et leur pouvoir au niveau local en coopérant avec l'administration coloniale, l'arrivée des Franciscains vient perturber cet ordre établi.

Le regroupement urbain se poursuit alors dans la violence. Les religieux ne souffrent aucune contradiction de la part des Indiens, les anciennes habitations sont brûlées pour éviter toute velléité de retour. Selon eux, la vie hors des *congregaciones* qu'ils administrent est perçue comme sauvage et désorganisée pour ces sujets de la couronne « *que están derramados en diversas caserías, montes y collados, viviendo fuera de pueblos formados* »¹. Selon Mendieta, non seulement cette vie dispersée nuit à la bonne évangélisation des nouveaux croyants, mais surtout l'organisation en villages ordonnés autour d'une place centrale où trône l'église est une façon pour les frères de mieux contrôler et surveiller les Indiens qui sont à leur charge, s'assurant ainsi au quotidien de leurs bonnes mœurs et pratiques pieuses. Pour ce faire, Mendieta n'hésite pas à faire détruire à Calimaya les anciennes habitations des Indiens. Certains s'en plaignent amèrement à l'auditeur Gerónimo de Orozco et se rebellent contre ce déplacement forcé. Ce dernier les défend, au titre que « *también en su tierra [Galicia] y en la mía [Cantabria] estaban las casas o caserías cada una de por sí, y esparcidas por cerros y valles, y no por eso dejaban de ser cristianos* »² et va jusqu'à emprisonner le gouverneur de Calimaya, allié des franciscains pour empêcher le projet de voir le jour³. Mendieta ne mesure pas la violence et la brutalité de ses actions, qui s'apparentent pourtant à des scènes de guerre – brûler les habitations suite à une conquête pour marquer les esprits et contrôler le territoire.

¹ « Informe al rey por la religión á 30 de mayo de 1586 » dans J. García Icazbalceta (ed.), *Cartas de religiosos de Nueva España*, op. cit., p. 154.

² G. de Mendieta, A. Rubial (ed.), *Historia eclesiástica indiana*, vol. 2, op. cit., p. 177.

³ A. Martínez Baracs, *Un gobierno de indios*, op. cit., p. 246.

Au contraire, il présente la situation de manière très naturelle et minimise les faits, tout en les exposant au roi dans une lettre en 1562 sur laquelle nous reviendrons plus tard. Mendieta juge alors que la situation est loin d'être la même car les Galiciens et les Basques sont déjà de vieux chrétiens —« *cristianos [...] ranciosos* »¹— tandis que les Indiens viennent à peine d'être accueillis parmi les croyants et doivent être surveillés pour éviter de retomber dans les mauvaises habitudes de leur passé païen. En ce sens, la violence est presque nécessaire et se fait pour le bien des Indiens, même s'ils ne le comprennent pas. Le conflit territorial et politique est complètement masqué et exposé comme un désengagement spirituel, orchestré par l'Audience. Les habitants de Calimaya, bien au contraire des Tlaxcaltèques, sont infantilisés, considérés comme incapables de faire les bons choix spirituels, c'est-à-dire de choisir de suivre la voie franciscaine. La colère des Indiens relocalisés obligés d'abandonner leurs terres pour intégrer un village créé par les Frères est passée sous silence et il en fait une interprétation frauduleuse en se centrant sur la question religieuse. En un sens, le fait que Tlaxcala apparaisse comme un idéal de réussite et que ce soit la première affectation de Mendieta crée un précédent idéal dans son esprit : l'idée que l'utopie franciscaine est possible. Le choc avec le reste de la Nouvelle-Espagne qui n'est pas dans la même situation sociale et politique —prééminence du *cabildo*, monopole franciscain et contacts contrôlés entre Espagnols et Indiens— est très rude. Le jeune missionnaire est plongé dans la réalité de la colonie et la complexité de ses enjeux, cette seconde expérience des Indes est une épreuve du feu.

À cette occasion, le conflit entre Orozco et Mendieta prend une tournure de révélation et Mendieta commence à réfléchir sur l'inefficacité de l'administration de la Nouvelle-Espagne, prenant la décision d'écrire au roi « *permitiéndose enviarle todo un programa político con las soluciones que estimaba pertinentes a cada irregularidad* »² ; ainsi germe la vocation politique chez notre religieux, qui n'a de cesse d'écrire aux instances monarchiques à partir de ce moment-là. « *Este hecho es importante y definitivo, porque de él nacería el Mendieta político.* »³

¹ G. de Mendieta, A. Rubial (ed.), *Historia eclesiástica indiana*, vol. 2, *op. cit.*, p. 177. Si aujourd'hui le terme de « rancioso » est péjoratif (DRAE), à l'époque moderne il est utilisé dans le contexte du christianisme sans connotation négative, selon Covarrubias : « *Rancioso, lo que de puro añejo está rancio, como el vino : y el Cristiano viejo rancioso.* » dans Sebastián de Covarrubias Horozco et Luis Sánchez, *Tesoro de la lengua castellana o española*, Madrid, Sanchez, 1611.

² J. de Mendieta, F. de Solano (ed.), *Historia eclesiástica indiana*, *op. cit.*, p. XVI.

³ *Ibid.*

Ce premier pas dans les affaires politiques de la monarchie ouvre un conflit avec Orozco, qui cherche par tous les moyens à bloquer la communication de Mendieta avec le conseil des Indes dans les années qui suivent. Les courriers en partance pour l'Espagne passent en premier lieu par l'Audience. Pour atteindre son interlocuteur, Mendieta doit donc contourner le contrôle de l'Audience, il passe par le commissaire Bustamante, qui se rend en Europe en 1562 et sert d'intermédiaire entre Mendieta et la couronne :

Algunos días há (y aun años) que viendo y tratando las cosas deste nuevo mundo me vino en espíritu, como á otros ha venido [...] de escribir á S. M. del Rey nuestro señor, y dalle aviso de lo que en estos sus reinos sentía cumplir muy mucho á la honra y servicio de nuestro Dios, y á la salvación destes naturales sus vasallos, y finalmente al descargo de su real conciencia ; las cuales tres cosas y el celo dellas (por ser tan importantes) han compelido y compelen á los religiosos y siervos de Dios que en estas partes residen á que dejada su quietud y sosiego, y poniéndose en odio y aborrecimiento de todo el mundo (que son los hombres mundanos que van por muy diverso camino) sean importunos y molestos con cartas y palabras á S. M. y á los de su Real Consejo, de donde, después de Dios, depende totalmente la ejecución y efecto de las tres cosas sobredichas, y el remedio de lo que en contrario y en destrucción de ellas por la astucia y diligencia del enemigo se trata.¹

Ce paragraphe d'ouverture dévoile clairement les intentions de l'auteur et son dessein d'atteindre le roi et son Conseil par l'intermédiaire de son supérieur hiérarchique. L'insistance sur les quelques années que mûrit le projet dans sa tête semble indiquer que c'est bien le conflit avec Orozco, survenu un peu plus de trois ans auparavant, qui déclenche cette décision. Du reste, Mendieta semble considérer qu'il en va de son devoir de religieux missionnaire envoyé par la couronne, de l'avertir et la conseiller. Il assume plus loin sa qualité d'expert, sept ans après son arrivée en terre novohispanique, par la grâce de Dieu :

He dejado hasta aquí de poner por obra lo que el espíritu y conciencia me dictaba, á los principios creyendo que se me dijera (lo que está en la mano) que hablaba como nuevo y sin experiencia; aunque cierto me parece que así como Nuestro Señor fué servido de me dar recién venido á esta tierra un poquito de noticia de la lengua de los naturales della para entenderme con ellos, así me la dio también luego para entender algún tanto su ser y quilates, y sentir sus faltas y necesidades, y el modo que se podría tener para remedio dellas.²

¹ Lettre de Mendieta à Francisco de Bustamante, 1^{er} janvier 1562, dans J. García Icazbalceta (ed.), *Cartas de religiosos de Nueva España, op. cit.*, p. 1-2.

² *Ibid.*, p. 2.

C'est en qualité d'expert de la langue et de la culture de Nouvelle-Espagne qu'il s'adresse au roi, mettant ainsi en avant ses compétences d'analyse et ses connaissances empiriques. Dans le reste de la lettre, il continue de s'adresser directement à Bustamante, et indirectement au roi, un procédé rhétorique qui lui permet encore une fois d'éviter la censure de l'Audience en feignant une correspondance interne, tout en enjoignant le commissaire à porter son courrier à Madrid lors de son voyage.

Y oyendo también decir cómo V. R. y los padres Provinciales de las otras Ordenes, de consejo y parecer de los padres Discretos de todas ellas, [...], han acordado y determinado con mucha razón de ir en propias personas á los reinos de España para dar cuenta y razón á S. M. del estado peligroso y términos en que están los negocios desta tierra, por estar su persona real tan lejos de ella; acordé yo también de descargar mi conciencia, y seguir el espíritu que tanto tiempo me ha seguido, poniendo en el pecho de V. R. lo que en este breve tiempo me fuere dictado, para que en persona lo ponga en el real pecho de S. M.¹

La situation de tension avec les autorités administratives ne concerne pas que Mendieta, ni même que les franciscains, mais les trois ordres mendiants installés en Nouvelle-Espagne, qui considèrent qu'ils sont l'objet d'une campagne de dénigrement auprès des instances de la couronne. Les provinces mendiantees sont dans un état de désolation et font face à de nombreux relâchements de la part de leurs membres, ou des retours massifs en Espagne².

Ainsi est dépeinte la jeune province du Saint-Évangile de Mexico, âgée d'un peu moins de trente ans en ce début de deuxième moitié du XVI^e siècle. Et il est vrai que la Nouvelle-Espagne se trouve à un tournant décisif de son histoire et de son organisation, la deuxième moitié du XVI^e siècle verra se fragiliser la présence régulière au profit du clergé séculier qui entend imposer une Église suivant le modèle européen.

Ces premières expériences de Mendieta ont un profond impact sur sa pensée et le programme politique et spirituel qu'il tentera de mettre en place par la suite. C'est dans ces premières années que se mettent en place les dynamiques d'écriture qui le rendront célèbre dans toute la Nouvelle-Espagne pour la finesse de sa plume et le propulseront vers le poste de secrétaire d'abord, puis de chroniqueur ensuite, de la province du Saint-Évangile de Mexico. Il n'aura de cesse, à partir de ce moment-là, d'exposer aux autorités coloniales un projet de

¹ *Ibid.*, p. 3.

² *Ibid.*, p. 3-4.

gouvernance des Indes fondé sur la prééminence franciscaine et la coopération entre religieux et populations indiennes par le biais d'alliances avec les caciques, sur la base de ce qu'il a pu voir à Tlaxcala.

DEUXIÈME PARTIE

GERÓNIMO DE MENDIETA, MILITANT SPIRITUEL

Avant toute chose, précisons que l'expression de « militance spirituelle » nous vient d'un article de Carlos Sempat Assadourian, nous avons pris la liberté de la lui emprunter et de la traduire, car elle convient parfaitement à la direction que nous souhaitons donner à notre réflexion sur le personnage de Mendieta. De fait, Carlos Sempat Assadourian semble parfaitement résumer ce chapitre de notre analyse lorsqu'il dit : « *La militancia espiritual temporal de fray Geronimo de Mendieta correspondió al tiempo del reinado de Felipe II, donde ocurrió el abandono abierto del modelo de dominio político y evangelización propuesto por los religiosos del partido de los indios, por otro que postulaba la utilidad económica de las Indias.* »¹ Nous verrons donc dans cette partie en quoi l'activité épistolaire et l'action concrète de Mendieta dans sa province peuvent être qualifiées de militance spirituelle.

Dans cette partie, nous présenterons le travail épistolaire de fray Gerónimo, en dehors de l'*Historia eclesiástica indiana*, afin de mettre en lumière les enjeux qui traversent son discours et la façon dont il les exprime tout au long de son apostolat, et pas uniquement dans l'*Historia*. À qui écrit-il ? Dans quelles circonstances ? Le corpus épistolaire de Mendieta est énorme, il représente plus de cent-vingt documents : lettres, *memoriales*, *pareceres* ou *relaciones*, envoyées à divers interlocuteurs en Nouvelle-Espagne et en Europe. Certains de ces documents sont rédigés au nom d'un ou plusieurs tiers, comme c'est le cas dans le cadre de son travail de secrétaire de la province, où l'on considère qu'il a activement participé à l'élaboration de la correspondance officielle du provincial et du définitoire ; d'autres sont rédigés et signés de sa main, ils sont au nombre de soixante-deux. Au moins neuf courriers ont été perdus et l'on en a connaissance par d'autres lettres qui les mentionnent.

Il s'agit donc d'un corpus très fourni, qui a une grande valeur qualitative et quantitative lorsqu'il s'agit d'étudier le franciscanisme en Nouvelle-Espagne. Il n'a pas encore fait l'objet d'une étude fine et systématique, et surtout d'une étude qui fasse le lien avec la façon dont ces mêmes idées s'expriment ou se transforment dans l'*Historia*. Dans cette partie de notre réflexion, nous présenterons dans un premier temps le corpus sur lequel nous travaillons, puis nous examinerons comment la parole de Mendieta évolue de la figure du religieux à celle de l'expert et conseiller politique. Nous verrons en quoi consiste précisément son militantisme, à qui il s'adresse et comment il s'exprime, et enfin les lignes de son programme politique, qui dépassent de loin la simple question apostolique.

¹ C.S. Assadourian, « Memoriales de Fray Gerónimo de Mendieta », art cit, p. 371.

A. Description du corpus

Force est de constater l'importance de cette correspondance de Mendieta qui court sur trois décennies (1562-1596) ; nous sommes face à trente ans d'action politique qui n'ont, jusqu'à présent, pas été étudiés en profondeur, ni fait l'objet d'une étude systématique et articulée. Mendieta avait, lui, bien conscience de l'importance de son corpus, qui servira à bâtir son œuvre la plus connue –*Historia eclesiástica indiana* (1596)– et qui est l'expression même de son militantisme spirituel et politique. Commençons par exposer ce corpus tel qu'il se présente au chercheur aujourd'hui, c'est-à-dire sous la forme de séquences épistolaires regroupées en recueils, publiés pour la plupart au XIX^e siècle. Ces séquences correspondent à des moments historiques décisifs pour Mendieta et son ordre.

Le corpus textuel sur lequel se fonde cette étude ne correspond pas, hélas, à l'entièreté de l'œuvre de Mendieta, car certains de ses écrits ont été perdus. Nous savons, grâce à la lecture de ses premiers biographes, que plusieurs des écrits cités ont aujourd'hui disparu ; c'est notamment le cas des sermons qu'il a compilés. Agustín de Vetancurt dit ainsi de lui dans son *Menologio franciscano* : « *escribio muchos Sermones de que se valio el P. Iuan Bautista, como lo dice en el Prologo que imprimio del Adviento [...] escribio un libro en que recopiló Avisos y Constituciones para la reforma, muchas cartas de grande erudicion assi al Rey N. Señor, como al General de la Orden; una escrita al Ilustrissimo Gonzaga trae à la letra; escribio las vidas de los Religiosos que el P. Torquemada refiere* »¹. Les sermons de Juan Bautista Viseo² sont donc issus, du moins en partie, d'un travail de Mendieta, mais il est difficile d'estimer à quel point il en est véritablement tributaire. En ce qui concerne les « *avisos y constituciones* » mentionnés par Vetancurt, la lecture de Juan de Torquemada suggère qu'il s'agit du même texte qu'a publié Joaquín García Icazbalceta sous le titre de *Códice Mendieta* : « *Otro libro escribió, en que recopiló muchos avisos y constituciones para esta provincia, y para la reforma de la vida y muchas cartas de grande erudición escritas a diferentes propósitos el cual libro tengo en mi poder* »³.

¹ Agustín de Vetancurt, *Teatro mexicano : descripcion breve de los sucessos exemplares, historicos, politicos, militares, y religiosos del nuevo mundo occidental de las Indias (1697)*, Mexico, Por doña Maria de Benavides viuda de Iuan de Ribera, 1697, p. 45-46.

² J.B. Viseo, *Sermonario en lengua mexicana (1606)*, *op. cit.*, prologue.

³ J. de Torquemada, *Monarquía indiana*, *op. cit.*, p. 370.

Malgré ces quelques lacunes bibliographiques, nous pouvons nous faire une idée claire du rôle qu'il a représenté pour l'Ordre en Nouvelle-Espagne à son époque grâce au reste de ses écrits. Si Carlos Sempat le qualifie de « militant spirituel », il ne fait aucun doute que ce terme est parfaitement adapté au travail acharné qui transparaît dans ses lettres pour défendre les intérêts séraphiques dans les Indes, en particulier dans la province du Saint-Évangile de Mexico. À partir d'un corpus de documents publiés ou inédits, rédigés de la main de Mendieta, il est possible de comprendre l'état de l'Ordre franciscain à la fin du XVI^e siècle pour comprendre ce qui se joue en Nouvelle-Espagne.

a. Le corpus de Joaquín García Icazbalceta

Le codex Mendieta est un corpus de textes copiés de la main de Mendieta. Pensé comme un instrument de travail pour l'histoire de la province du Saint-Évangile de Mexico, il y compile un grand nombre de courriers adressés à différents interlocuteurs sur une période qui correspond à son activité de missionnaire (1557-1596), ce qui laisse penser qu'il a été impliqué dans la conception de la plupart des documents copiés. Pour les besoins de son édition et pour plus de clarté chronologique, Icazbalceta a parfois modifié l'ordre d'apparition des documents ou omis d'imprimer ceux qui figuraient déjà dans d'autres ouvrages, comme *Cartas de religiosos de Nueva España* ou *Códice franciscano*. Le manuscrit original est aujourd'hui conservé à la British Library de Londres sous la cote Harley 3570 et nous avons mené un travail de comparaison de l'ordre d'apparition des documents¹.

Le corpus sur lequel se fonde la réflexion de cette deuxième partie est en grande majorité constitué des ouvrages publiés par Icazbalceta dans la collection *Nuevos documentos para la historia de México*, dont plusieurs tournent autour de la figure de Mendieta et du franciscanisme : *Cartas de religiosos de Nueva España* (1886), *Códice franciscano* (1892), *Códice Mendieta* (1892), ainsi que des compilations de lettres des Indes². À sa prolifique correspondance il faut ajouter une *relación* rédigée en réponse à un questionnaire que le ministre général franciscain Francisco de Gonzaga a envoyé à toutes les provinces franciscaines de par le monde.

¹ Voir annexe 7.

² Ministerio de Fomento, *Cartas de Indias*, op. cit. ; M. Cuevas et G. Garcia (eds.), *Documentos inéditos del siglo XVI para la historia de México, coleccionados y anotados por el P. Mariano Cuevas, S. J., op. cit.*

Le *Códice franciscano*, publié en 1892, représente le dossier que la province du Saint-Évangile a rédigé, compilé et envoyé à Juan de Ovando en 1570. Il contient une description de la province, divers documents juridiques rappelant les privilèges mendiants, sur lesquels nous reviendrons, et plusieurs *memoriales* et *pareceres* sur des sujets divers, tels que l'administration des Indiens ou l'imposition de la dîme.

En ce qui concerne la documentation envoyée à Ovando, le *Códice franciscano* seul est incomplet : certains documents avaient déjà été préalablement publiés dans *Cartas de religiosos de Nueva España*, un recueil de documents inédits plus général puisqu'il réunit des textes de différents Ordres de la Nouvelle-Espagne. La documentation franciscaine de cet ouvrage vient compléter le *Códice franciscano* et Icazbalceta mentionne systématiquement les documents qui, dans les *Cartas de religiosos de Nueva España*, ont fait partie de l'envoi à Ovando en 1570.

Quant au *Códice Mendieta*, nous serons amenés à revenir en détail sur son importance à la fin de ce travail. Il a été élaboré par l'auteur lui-même comme outil de travail pour la rédaction de l'*Historia* et il est donc une expression de sa méthodologie et de son processus d'écriture. C'est aussi un formidable recueil de documents propres à la province du Saint-Évangile de Mexico, il contient de la documentation relative à tout le XVI^e siècle, compilée par Mendieta. Il s'achève sur l'ajout de quelques textes de Torquemada a posteriori, et a été publié par Joaquín García Icazbalceta pour la première fois en 1892 en deux volumes¹.

b. Le reste du corpus épistolaire

D'autres documents ont été ensuite exhumés et étudiés par des chercheurs : Jean-Pierre Berthe a ainsi étudié un catalogue des franciscains de la province élaboré en 1570 par Mendieta à la demande de Juan de Ovando². Carlos Sempat Assadourian s'est penché sur plusieurs documents donnés à Juan de Ovando en 1571 lors du séjour de Mendieta en Espagne et conservés aux archives de l'Institut de Valencia don Juan, à Madrid³. Elisa Luque Alcaide,

¹ J. García Icazbalceta (ed.), *Códice Mendieta*, *op. cit.*

² J.-P. Berthe, « Les franciscains de la province mexicaine du Saint-Evangile en 1570 : un catalogue de Fray Jerónimo de Mendieta », art cit.

³ C.S. Assadourian, « Memoriales de Fray Gerónimo de Mendieta », art cit.

quant à elle, s'est intéressée au *memorial* que Mendieta a envoyé au III^e concile de Mexico en 1585 pour exposer son point de vue à la demande de l'archevêque Moya de Contreras¹.

Après examen de ces documents, il semble que nous pouvons distinguer trois grands ensembles de correspondance dans la production de Gerónimo de Mendieta. Tous tournent autour des mêmes thématiques : la défense des Indiens et la défense des intérêts religieux, particulièrement ceux de l'ordre franciscain. Il se positionne en opposition à deux groupes qui sont en collusion selon lui : ceux qu'il appelle les « Espagnols », qui sont surtout des *criollos*, *encomenderos*, métis, mulâtres... en bref les groupes de non-Indiens qui vivent dans la société des Espagnols, la « *república de Españoles* ».

L'autre groupe contre qui se bat Mendieta pour le bien de la société novohispanique, et surtout pour protéger les intérêts séraphiques, est le clergé séculier qu'il voit comme corrompu ou préoccupé par ses propres intérêts plutôt que celui des Indiens. Les sujets qui reviennent le plus dans ses lettres sont liés à ces deux thématiques, elles-mêmes liées entre elles. En effet, si la primauté de l'évangélisation est donnée au clergé séculier, le manque de scrupules ou la simple ignorance des prêtres fragilisera la foi des Indiens, qui seront plus vulnérables aux mauvais exemples donnés par les Espagnols. De même, en poursuivant leur soif de richesses et de pouvoir, les séculiers sont plus préoccupés par la nécessité d'entretenir de bonnes relations avec les instances de pouvoir et les propriétaires terriens que par la défense des Indiens et la condamnation des abus commis par les Espagnols.

c. Le séquençement épistolaire de Mendieta

Ainsi, les trois périodes de correspondance et d'envoi de Gerónimo de Mendieta s'étalent sur trois décennies et contiennent une série de conseils pour gouverner la Nouvelle-Espagne. De la façon de choisir son vice-roi et ses conseillers à comment réformer les provinces franciscaines de Nouvelle-Espagne, Mendieta aborde tous les sujets liés à la gouvernance de la vice-royauté en lien avec l'évangélisation des Indiens, pilier de la présence espagnole au Mexique. Le fond de sa pensée évolue peu au fil de ces trente ans de correspondance politique, mais on remarque que son ton se fait plus affirmé au fur et à mesure qu'il gagne en expérience et forge son expertise.

¹ Elisa Luque Alcaide, « El memorial inédito de Jerónimo Mendieta al III Concilio provincial de México (1585): estudio preliminar y transcripción », *Anuario de historia de la Iglesia*, 1992, n° 1, p. 305-324.

Le premier bloc d'envois se fait dans les débuts de la décennie de 1560, lorsqu'il commence à trouver une voix personnelle par le biais de sa plume. Il écrit ses premiers courriers à la couronne en son propre nom, mais la majorité de ses envois à ce moment-là se font au nom de l'Ordre ou de son provincial. Mendieta commence alors à gravir les échelons de la province en devenant secrétaire du provincial une première fois, mandat qui coïncide avec la visite de Jerónimo de Valderrama et ses réformes fiscales. Le bloc épistolaire envoyé en 1565 avec Juan de Mansilla porte l'espoir de la réforme, celui que si ses lettres parviennent au roi ce dernier saura reconnaître la nécessité de mettre en place les conseils qu'il y trouvera.

Le deuxième bloc part avec Mendieta en personne, lorsqu'il s'embarque pour l'Espagne en 1570 en compagnie du provincial Miguel Navarro. Il réitère alors ses conseils, renvoyant même à sa lettre de 1565, et mesure directement la portée de ses propos en rencontrant en personne Juan de Ovando, *visitador* puis président du conseil des Indes. Il prend conscience de son image d'expert et du crédit dont il peut jouir en Espagne auprès de l'administration des Indes, il veille à le soigner dans l'espoir de voir appliquer certaines de ses réformes.

Toutefois, ses derniers courriers sont plus défaitistes. Dans la décennie de 1580, l'Église séculière renforce sa présence et la menace de la perte des privilèges mendiants est plus pressante. Il assiste au délitement de la société idéale imaginée par les frères mineurs en Nouvelle-Espagne, une société fondée sur les ordres religieux et leurs principes, tournée vers la préservation et l'évangélisation des Indiens. La province du Saint-Évangile est divisée en plusieurs camps, dévorée par un conflit interne qui ne se résout qu'avec la défaite des plus observants. L'urgence évangélisatrice est transposée à la Chine, un territoire plein de promesses avec une grande population à christianiser et une économie prospère. La Nouvelle-Espagne est présentée comme un échec à ne pas reproduire en Chine et les lamentations de Mendieta sur l'état dans lequel se trouve la vice-royauté appuient le sentiment que le changement tant espéré ne verra probablement pas le jour.

B. L'Église, pilier de la société coloniale

a. Les particularités de l'Église novohispanique

L'implantation ecclésiastique en Nouvelle-Espagne est marquée par les conflits de pouvoir entre deux clergés qui se disputent le territoire et l'autorité ecclésiastique sur les populations indiennes. Il est nécessaire de revenir aux origines de la présence religieuse au

Mexique pour comprendre les enjeux qui marquent l'histoire de la vice-royauté et surtout le militantisme spirituel de Gerónimo de Mendieta.

B-a-1. Le patronage royal, la couronne à la tête de l'Église

Dans les Indes, l'administration ecclésiastique est régie non pas par Rome, mais par la couronne espagnole qui bénéficie des pouvoirs délégués par la papauté. Comme le souligne Duarte dans son ouvrage sur la permanence de l'idéal médiéval, les droits du patronage royal sur l'Église ont été progressivement concédés jusqu'à ce que la couronne devienne l'administratrice principale des affaires ecclésiastiques dans les Indes sous Philippe II. À l'origine, il s'agissait de la concession d'un bien immobilier à l'Église en échange du droit de supervision et d'en nommer les recteurs. Cet échange se faisait avec des particuliers aussi bien qu'avec des monarques ; le donateur devenait *patrono* du lieu¹. Peu à peu, les États gagnent plus de droits sur certains de leurs territoires, comme celui de présenter leurs propres candidats aux évêchés au lieu de superviser une seule église. En 1486, les Rois catholiques reçoivent le « *pleno derecho de patronato y presentación* » dans certaines régions, notamment celles qui ont été récemment conquises comme les Canaries ou l'Andalousie. Cela fixe alors un précédent qui lie expansion territoriale et droits de patronage².

Dans les dernières années du XV^e siècle, les voyages de Colomb et le traité de Tordesillas élargissent le territoire de la Monarchie catholique, mais aussi celui de l'influence spirituelle de la papauté, puisque ces nouveaux espaces doivent être christianisés. Il s'agit alors, pour la couronne espagnole, de pouvoir faire appliquer ses prérogatives de présentation ecclésiastique sur les nouveaux territoires qui lui incombent du fait du traité de Tordesillas. Stafford Poole estime que le droit de patronage y prend une importance grandissante qui dépasse de loin celui qu'il a dans la péninsule et les eaux territoriales ibériques : « *As with so many other institutions transplanted from the mother country to the colonies, the rights of the patronato were stronger and more deeply entrenched in the New World than in the Old* »³

La bulle émise par Alexandre VI en 1501 donne à la couronne de Castille le droit de percevoir la dîme dans les Indes à condition d'y fonder des églises et de les doter

¹ L.A. Duarte Duarte et M.A. Ladero Quesada, *Ideales de la misión medieval en la conquista de América*, op. cit., p. 39.

² *Ibid.*, p. 41.

³ Stafford Poole, *Pedro Moya de Contreras*, Berkeley, University of California Press, 1987, p. 23.

convenablement. En 1508, une bulle de Jules II donne le droit de patronage à la couronne dans les Indes, ainsi que celui de présenter ses candidats aux évêchés. En 1511, la bulle *Romanus Pontifex* autorise la couronne à créer des diocèses dans les Indes, puis, sept ans plus tard, Léon X l'autorise à fixer et modifier les frontières des diocèses américains. Plus tard, la bulle *Exponi Nobis* de 1522 donne à la couronne le droit de décider du nombre de membres du clergé qui doivent partir pour les Indes et de rejeter ceux qu'elle refuse de voir embarquer sans devoir consulter les Ordres ou l'Ordinaire.

Enfin, la création du conseil des Indes en 1524 fait passer l'administration ecclésiastique sous la tutelle de cet organe de l'État délégué aux affaires des Indes. C'est ce même Conseil qui, en 1538, est chargé de valider tout document émanant du Saint Siècle et à destination des Indes, c'est le *pase regio* ou le *placet regio* :

a type of royal pass or visa through which each bull, memo, or communiqué of the Holy See could be publicized and enacted only after having been studied and accepted by the Council of the Indies. This measure was consolidated the following year; the Crown received control of the correspondence of the American prelates with the Apostolic See, an effective measure with which to control the relations between the Roman shepherd and his overseas flocks.¹

Cette obligation de contrôle par l'État des documents ecclésiastiques se fait sous prétexte de s'assurer « *que 'no fuese en derogación, o perjuicio de nuestro Real Patronazgo, Privilegios y Concesiones Apostólicas, que los Señores Reyes nuestros Progenitores y Nos tenemos de la Santa Sede.'* »² Ce faisant, l'autorité pontificale est renversée et passe en dessous de celle de l'administration espagnole. Le Conseil, représentant de l'autorité royale, devient le garant de la volonté de Dieu dans les Indes, celui qui valide les décisions de Rome et décide de leur application, mais aussi celui qui contrôle le flux d'information entre les deux continents comme le souligne Stafford Poole. La correspondance ecclésiastique américaine doit désormais se faire sous le contrôle de la couronne. Comme le résume Antonio Rubial García, « *la Iglesia había quedado totalmente sometida a la monarquía, se había excluido al monarca de todo cuestionamiento (no se le podía deponer ni juzgar) y se había revestido de un cariz trascendente pues se le veía como el agente de la voluntad de Dios.* »³

¹ *Ibid.*, p. 58.

² L.A. Duarte Duarte et M.A. Ladero Quesada, *Ideales de la misión medieval en la conquista de América*, op. cit., p. 44.

³ A. Rubial García, *El paraíso de los elegidos*, op. cit., p. 60-61.

Le roi possède un droit de regard en matière de justice ecclésiastique également¹, il peut intervenir lors des conciles et synodes et se réserve le droit de faire examiner par le Conseil les visiteurs envoyés par Rome. Ces visites officielles sont hautement symboliques, car elles permettent d'informer le Saint Siège de l'état des territoires qui se trouvent sous sa tutelle spirituelle, mais elles étaient aussi une reconnaissance indirecte de l'autorité suprême du pape, selon Duarte². Dans le cas des Indes, une telle reconnaissance, bien qu'officieuse, serait problématique vis-à-vis des droits du patronage, et Duarte signale que la couronne réaffirma là son contrôle.

L'ordre franciscain sous le patronage

Ainsi, au fil du temps, le monarque des Espagnes s'octroie de plus en plus de pouvoir sur l'administration de l'Église américaine jusqu'à en devenir l'unique interlocuteur. Pour un ordre comme celui des Frères mineurs, dont l'un des principes premiers est le vœu d'obéissance, la hiérarchie spirituelle est légèrement modifiée : bien que spirituellement, l'autorité suprême sur toute la chrétienté continuât d'être celle du pape, il n'en avait pas moins délégué la quasi-totalité de son pouvoir sur les Indes à la couronne. L'obéissance directe devait donc se faire en passant systématiquement par Madrid.

C'est un fonctionnement que les franciscains respectèrent particulièrement bien. Dans sa lettre de 1562 au commissaire Francisco de Bustamante, Mendieta dit en des termes très clairs : « *Su magestad y [...] los de su Real Consejo, de donde, después de Dios, depende totalmente la ejecución y efecto de las tres cosas sobredichas, y el remedio de lo que en contrario y destrucción dellas por la astucia y diligencia del enemigo se trata* »³. Les trois choses mentionnées étant la « *honra y servicio de nuestro Dios, la salvación destas naturales* » et « *el descargo de [la] real conciencia* »⁴, il place directement le salut spirituel des Indes sous la tutelle du roi et non pas du pape.

Plus tard, il écrit également dans son *Historia eclesiástica indiana* achevée en 1596 :

¹ Un inculpé par le tribunal ecclésiastique peut faire appel devant un tribunal civil ; c'est un cas qui, selon Duarte, se produit pour la première fois aux Indes en 1559. L.A. Duarte Duarte et M.A. Ladero Quesada, *Ideales de la misión medieval en la conquista de América*, op. cit., p. 45.

² *Ibid.*, p. 46.

³ Lettre de Gerónimo de Mendieta à Francisco de Bustamante, Toluca, 1^{er} janvier 1562, document I, J. García Icazbalceta (ed.), *Cartas de religiosos de Nueva España*, op. cit., p. 2.

⁴ *Ibid.*, p. 1-2.

De los señores obispos de estas partes me suelo admirar cómo no advierten en esto y en otras cosas de que sus ovejas tienen necesidad, para alcanzarlas del Sumo Pontífice, a lo menos dando de ellas aviso al real consejo de Indias, para que por parte del rey nuestro señor se pidan a la Sede Apostólica, pues es este el camino más cierto por donde todos los menesteres de Indias se deben guiar.¹

La voie la plus certaine pour obtenir des moyens de la part de Rome serait donc de passer par l'intermédiaire du conseil afin que le roi intercède auprès du pape en leur faveur. Il n'est pas évident que ce soit en effet la méthode la plus rapide, mais c'est bien la démarche à suivre afin d'obtenir quoi que ce soit pour le ministère du culte dans les Indes.

La réalité du terrain

Malgré cette image très rigide qu'offre le panorama de l'administration ecclésiastique sous le patronage espagnol, il ne faut pas négliger la flexibilité qu'implique la réalité du terrain et du jeu des échelles. Dans un article intitulé « *Problematizando el Patronato Regio. Nuevos acercamientos al gobierno de la Iglesia Ibero-Americana desde la perspectiva de la Santa Sede* », Giovanni Pizzorusso et Benedetta Albani se sont proposé de reformuler les propositions traditionnellement acceptées par l'historiographie sur le sujet à partir des archives de la Curie à Rome. Ils remettent en question l'inévitabilité du *patronato-vicariato*, cette théorie selon laquelle le roi d'Espagne est le vicaire du pape dans les Indes et centraliserait toutes les informations en provenance de ces territoires, empêchant le Saint siège d'exercer son influence sur l'outre-Atlantique espagnol. Pour les auteurs, cette vision est schématique et réductrice :

la interpretación del Patronato Regio como cortina impenetrable y obstáculo insuperable para la construcción de una jurisdicción romana sobre la Iglesia Ibero-americana deriva de una lectura exclusivamente teórica del Patronato como forma político-jurídica de regulación de las relaciones entre poderes universales, más que de un análisis histórico concreto de dichas relaciones, y que, por lo tanto, deba adscribirse al ámbito de la historiografía y analizarse con adecuadas herramientas.²

¹ G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 2, *op. cit.*, p. 189.

² Giovanni Pizzorusso et Benedetta Albani, « Problematizando el Patronato Regio. Nuevos acercamientos al gobierno de la Iglesia Ibero-Americana desde la perspectiva de la Santa Sede », *Thomas Duve (coord.), Actas del XIX Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano (Berlín 2016)*, Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano, Madrid, 2017, p. 522-523.

Ils étudient dans les archives du *pase regio* les refus du Conseil, mais aussi les mesures ecclésiastiques qui sont acceptées. Ils soulignent le fait que les relations entre Rome et l'Amérique se font sous plusieurs formes : de manière directe par le biais des bulles et surtout des réponses aux *dubia* du clergé et des fidèles, mais aussi par le truchement du nonce apostolique. Ce dernier est un représentant du pape qui réside à la cour de Castille depuis 1492 et est chargé de faire l'intermédiaire entre les deux trônes¹. À l'issue du Concile de Trente, la papauté crée la Congrégation du concile dans le but de superviser l'application des décrets du Concile dans les territoires catholiques. Les décisions de Trente s'appliquant, sauf mention contraire, de manière universelle dans toutes les régions où le catholicisme est présent, les territoires concernés par le patronage espagnol font également partie de sa juridiction, car aucune clause dans la bulle qui ne stipule qu'elle doit être déléguée dans les cas de patronage. Cela suscite des tensions avec la couronne espagnole, notamment lorsqu'il s'agit de reconnaître les troisièmes conciles de Lima (1583-1591) et de Mexico (1585)². Lors de ces deux assemblées, les prélats des vice-royautés des Indes se réunissent pour réfléchir à la façon de mettre en place les décisions de Trente dans les colonies espagnoles.

Les prérogatives papales entrent véritablement en collision avec le patronage à partir de 1622 avec la création de la Congrégation de *Propaganda Fide*, qui supervise les activités missionnaires autour du globe, ce qui comprend les territoires espagnols. Le secrétaire de la Congrégation, Francesco Ingoli, n'hésite pas à critiquer les missions indiennes en indiquant qu'elles ne se consacrent plus à la conquête spirituelle de nouveaux territoires et que le clergé des Indes ne pense qu'à son bénéfice personnel. Il va jusqu'à proposer l'institution d'un clergé indigène et métis pour tisser des liens plus étroits entre Rome et le Nouveau monde sans passer par l'administration espagnole³.

Implications locales du patronage royal

Ces éléments sont toutefois postérieurs à la période qui nous intéresse. Dans la deuxième moitié du XVI^e siècle, la couronne tente de centraliser les informations concernant la gestion ecclésiastique des Indes. En 1568, se tient à Madrid une *Junta magna* qui cristallise l'interprétation espagnole du patronage sur les Indes dans des prérogatives très amples et

¹ *Ibid.*, p. 523-525.

² *Ibid.*, p. 529.

³ *Ibid.*, p. 530.

englobantes. Elle est couchée sur papier dans la *Carta magna* en 1574 et reprend les différents aspects de la vie religieuse qui sont régis par la couronne, et non pas par la papauté¹. En ce qui concerne les ordres religieux, ces privilèges royaux sont ainsi formulés :

Asimismo queremos y hordenamos que el derecho de patronazgo nos le guarden y conserven las hordenes y Religiones en la forma siguiente :

Primeramente que ningún general ni [barré : visitador provincial] comissario general ni visitador provincial ni otro prelado de las hordenes y Religiones pase al estado de las Indias sin que primero muestre las facultades que lleva en el nuestro consejo Real de las Indias y se nos dé Relación dellas y se les dé nuestra conformidad y beneplácito para poder pasar y provisión para que nuestros virreyes, audiencias y justicias y los otros nuestros vasallos le admitan (f3r) y reçivan al exercicio del officio y en él le den todo favor y ayuda.

Qualquier prouinçial o visitador prior o guardián o otro prelado que sea nombrado y elegido en el estado de las Indias antes que sea admitido a hazer su officio se dé noticia al nuestro Visorrey, Presidente, audiencia o gouernador que tuviere la superior Governación de la tal provincia y se le muestre la patente de su nombramiento y elección para que le ymparta el favor y ayuda que fuere necessaria para el uso y exercicio della.

Los provinciales de todas las hordenes que residieren en las Indias y cada uno dellos tendrá siempre hecha lista de todos los monesterios y lugares principales dellos y sus sujetos que caen en su provincia y de todos los clérigos Religiosos que en ella tiene nombrando a cada uno por su nombre, con relación de hedad y calidades y el officio y ministerio en que cada uno está ocupado y ésta dará en cada un año a nuestro virrey o audiencia o governador o persona que tuviere la superior governación en la provicia añadiendo y quitando en ella los Religiosos que sobrebiniere y faltaren, y estas listas (f3v) tales generales que así dieran guardará el nuestro visorrey o audiencia o governador para sí y para savernos dar relación de los Religiosos que ay y son menester que se provean, lo qual nos embiará en cada flota.

Los prouinciales de las hordenes y cada uno de ellos harán lista de todos los Religiosos que tienen ocupados en enseñamiento de la doctrina christiana de los Indios y administración de sacramentos y officio de Curas en los lugares de los monasterios principales y en cada uno de sus sujetos y estas asimismo dará en cada un año a nuestro virrey [ajout : Presidente o] audiencia o gouernador el qual la dará al Prelado diocesano para que sepa y entienda las personas que están ocupadas en administración de sacramentos y officio de curas y juridiçión eclesiástica y están encargadas de las almas que son a su cargo y les conste de lo que está

¹ L.A. Duarte Duarte et M.A. Ladero Quesada, *Ideales de la misión medieval en la conquista de América*, op. cit., p. 45.

proveydo o está por proveer y a quien a de tomar cuenta de las dichas ánimas y encargar lo que para bien dellas se huviere de hazer

Los provinciales todas las vezes que huvieren de proveer algún Religioso para la doctrina o administración de sacramentos o remouer [f4r] al que estuviere proveydo dara noticia dello a nuestro birrey [ajout : presidente] audiencia o Governador que tuviere la superior governación de la provincia y al prelado y no remouerá al que estuviere proveydo hasta que aya puesto otro en su lugar guardando el horden [ajout : del]susodicho.¹

Cette liste, non exhaustive, des obligations des provinciaux des mendiants envers les membres de l'administration coloniale en ce qui concerne leurs décisions de placer, nommer et gérer les prélats de leur province respective en dit long sur les attentes de la couronne en matière de patronage. L'obligation de lister religieux et monastères chaque année auprès des gouverneurs de Nouvelle-Espagne permet au monarque de contrôler les effectifs missionnaires et leur implantation territoriale.

Dès 1569, Juan de Ovando, alors *visitador* du conseil des Indes, lance une grande enquête sur l'administration des Indes qui comprend le volet ecclésiastique. Il envoie un vaste questionnaire et c'est Mendieta qui est chargé d'y répondre pour la province du Saint-Évangile ; ce document sera la trame du *Códice franciscano* publié par Joaquín García Icazbalceta en 1889. Ce premier bloc de réponse sera complété ensuite par une série de documents signés de la main de Mendieta qui est conservée aux archives de l'institut Valencia de Don Juan à Madrid. Parmi les documents ultérieurs se trouve une liste datée du 20 novembre 1570, aussi appelée *minuta de frailes* de la province du Saint-Évangile de Mexico². La *minuta* a été transcrite et étudiée par deux chercheurs : Jorge Sempat Assadourian en 1988³ et Jean-Pierre Berthe en 1989⁴. Le document comporte un original daté du 20 novembre 1570 et une copie incomplète ; un troisième document s'y ajoute sous forme d'annexe, il est d'une autre main et donne des précisions sur certains religieux qui apparaissent dans la liste.

Au vu du chapitre du *patronato* que nous venons de citer, et considérant qu'ils sont la transcription des décisions de la junta de 1568, nous pouvons conclure que cette liste est

¹ AGI, Indiferente 2985, Copia de algunos capítulos del patronazgo Real de las Indias su fecha en primo de junio de 1574 años, XVII, fol. 2v-4.

² AIVDJ, E25, C41, 493, Minuta de frailes de la provincia del Santo Evangelio, 20 novembre 1570.

³ C.S. Assadourian, « Memoriales de Fray Gerónimo de Mendieta », art cit, p. 389-408.

⁴ J.-P. Berthe, « Les franciscains de la province mexicaine du Saint-Evangile en 1570 : un catalogue de Fray Jerónimo de Mendieta », art cit.

l'expression manifeste de l'exercice des droits de *patronato* royal dans les Indes en cela qu'elle devient un instrument de contrôle entre les mains du Conseil. Les conseillers des Indes savent ainsi quelle est la composition démographique de la force missionnaire franciscaine –Berthe en tire une pyramide des âges fort instructive et on peut aussi obtenir des informations importantes sur les origines de chaque religieux–, leur implantation territoriale ou encore les projections sur le moyen terme car la liste inclut les novices et jeunes profès.

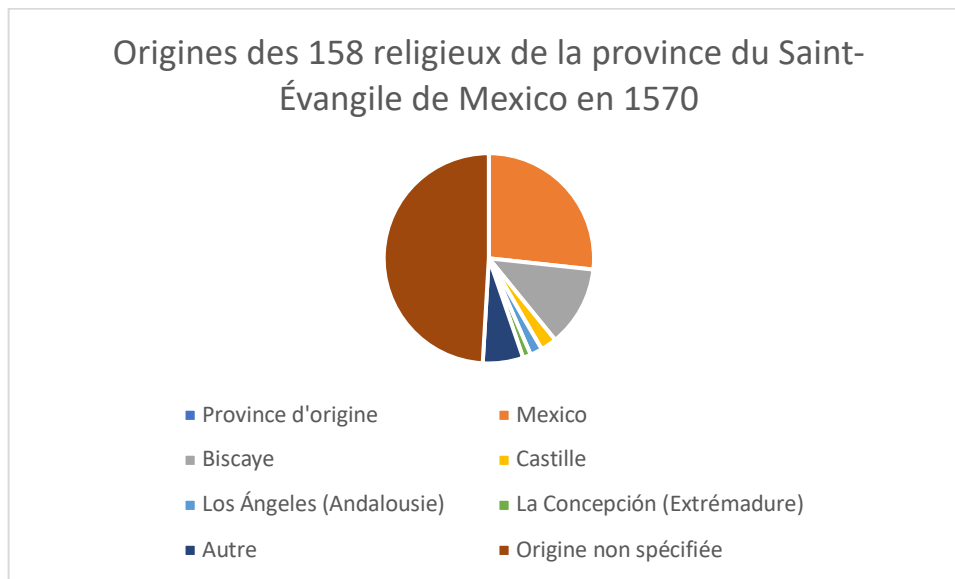


Figure 4 : Origine des religieux de la province du Saint-Évangile de Mexico d'après la liste de Mendieta de 1570¹

La *Junta magna* de 1568 prévoit également l'installation de procureurs généraux des Indes à la cour pour chaque ordre². Les Frères mineurs sont les seuls à accepter cette proposition et le poste de *comisario general de todas las Indias* est créé en 1571 avec l'intronisation de Francisco de Guzmán, nous reviendrons plus loin sur l'importance de la création de cette fonction et le rôle que Mendieta a pu y jouer.

Ces mesures sont renforcées par l'installation de l'Inquisition en Nouvelle-Espagne à partir de 1571, mais aussi par l'adoption des décrets de Trente par la couronne, faisant ainsi des décisions du Concile les lois officielles de l'empire³. En 1587, la couronne accepte de nommer

¹ Les origines sont précisées en marge et dans une écriture différente du corps du document, elles n'ont donc peut-être pas été écrites par Mendieta lui-même.

² L.A. Duarte Duarte et M.A. Ladero Quesada, *Ideales de la misión medieval en la conquista de América*, op. cit., p. 49.

³ J.M. Azcona Pastor, *Possible paradises*, op. cit., p. 59.

au Conseil un *visitador* spécialisé dans les questions ecclésiastiques pour superviser ces questions de manière plus efficace¹.

B-a-2. Les privilèges mendiants, une exception entérinée

Si les ordres mendiants ont autant de pouvoir dans les Indes, et notamment en Nouvelle-Espagne, ce n'est pas uniquement parce qu'ils étaient parmi les premiers arrivés, mais surtout parce que le Saint Siège leur a concédé des facultés qu'ils ne possèdent pas dans l'Ancien monde. Ces privilèges leur donnent un pouvoir égal à celui de l'Ordinaire dans les territoires des Indes, tout en gardant une grande autonomie dans leurs décisions. Ce sont eux qui façonnent la première Église américaine à leur image, ou plutôt selon leur idéal. Une Église qu'ils n'auront de cesse de tenter d'institutionnaliser en l'état, c'est-à-dire en conservant les privilèges qui leur avaient été concédés de façon temporaire. Durant tout le XVI^e siècle, les trois ordres mendiants principaux établis en Nouvelle-Espagne tentent de faire valoir leurs droits d'administrer l'Église qu'ils ont construite, face à un pouvoir séculier qui resserre son emprise territoriale et jouit du soutien de la couronne.

Les Franciscains prennent soin de conserver les documents qui leur octroient ces libertés pour plaider leur cause auprès de la couronne. Ainsi, en 1570, le rapport envoyé à Juan de Ovando contient des copies de tous les documents papaux sur les privilèges octroyés aux Mendiants ou aux Mineurs, classés par ordre chronologique. Ces documents, transcrits par Icazbalceta dans le *Códice franciscano* –certains figurent aussi dans *Cartas de religiosos de Nueva España* ou dans le texte de l'*Historia eclesiástica indiana*– nous permettent de retracer l'historique de ces concessions. Certaines précèdent le voyage de Colomb et concernent les terres infidèles dans l'Ancien monde, prouvant que les circonstances exceptionnelles de la mission ont toujours été un argument de poids pour accorder aux religieux quelques pouvoirs supplémentaires. C'est aussi une façon de montrer que les Mendiants ont, depuis la création de leur ordre, été impliqués dans la diffusion du christianisme à l'échelle du monde, et souligner leur mérite. Ainsi plusieurs papes, de Grégoire IX (1227-1241) à Sixte IV (1471-1484), appuient le travail missionnaire des ordres mendiants en leur concédant le droit d'administrer

¹ L.A. Duarte Duarte et M.A. Ladero Quesada, *Ideales de la misión medieval en la conquista de América*, op. cit., p. 47.

les sacrements, de recevoir des terres et des biens immeubles, de fonder des églises et d'y nommer les recteurs ou encore de donner des indulgences¹.

En ce qui concerne les privilèges accordés spécifiquement dans le cadre du travail missionnaire des Indes, Mendieta commence par rappeler qu'en vertu de la bulle *Inter caetera* de 1493, les rois catholiques sont tenus d'envoyer « *a las dichas tierras firmes, e Islas, hombres buenos, temerosos de Dios doctos, sabios, y expertos, para que instruyan a los susodichos Naturales y Moradores en la Fe Católica, y les enseñen buenas costumbres* »². Il n'est pas encore mention de quel ordre devait être envoyé, les premiers arrivés à Hispaniola sont les Hiéronymites.

La conquête de Tenochtitlán et la demande de Cortés que la couronne envoie spécifiquement des franciscains donne lieu à l'organisation de la première expédition missionnaire de Nouvelle-Espagne en 1521. À ce titre, Francisco de Los Ángeles et Juan Clapión –ancien confesseur de Charles Quint³– qui étaient pressentis pour la diriger, reçoivent une bulle de Léon X leur octroyant des privilèges à vie ainsi qu'à quatre autres frères de leur choix, « *con tal que no ejercitéis las cosas que pertenecen a la dignidad episcopal, si no fuere en las provincias donde no hubiere obispo católico* »⁴. Au moment de la rédaction de la bulle, cette restriction ne s'applique pas encore à la Nouvelle-Espagne, dont le premier diocèse est créé en 1524 à Tlaxcala. Les privilèges accordés par cette bulle sont les suivants : absoudre les excommuniés, administrer les sacrements comme le baptême, la confession, l'eucharistie, le mariage et l'extrême-onction en toute circonstance. Dans le cas où le territoire serait exempt d'évêque, ils peuvent aussi administrer la confirmation, bénir les églises et accessoires de messe, nommer des ministres pour administrer les paroisses, et concéder des indulgences. Enfin, ils ont le droit de dire la messe aux Indiens⁵.

Toutes ces facultés, les ordres mendiants en sont exempts en Espagne et dans l'Ancien monde car elles sont l'apanage des ministres de l'Ordinaire et du clergé séculier. Les réguliers ne sont pas autant au contact du siècle, bien qu'autorisés à prêcher et évangéliser en terres

¹ J. García Icazbalceta (ed.), *Códice franciscano, op. cit.*, p. 112-114.

² Cité dans Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana, vol. 1*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2002, p. 111. En latin dans le texte original, traduction de Juan de Solórzano Pereira.

³ *Ibid.*, p. 326.

⁴ *Ibid.*, p. 321.

⁵ *Ibid.*, p. 322.

infidèles. Seul le clergé séculier est habilité à administrer les sacrements aux fidèles en Péninsule ; les facultés accordées aux Franciscains en 1521 sont donc exceptionnelles.

Leur départ sera finalement repoussé de quelques années ; d'abord car Charles Ier, récemment couronné empereur du Saint-Empire, a déjà beaucoup à faire avec les débuts de la Réforme en Allemagne, puis avec la guerre des Communautés de Castille. Ensuite, il est décidé d'attendre le chapitre général de 1523 pour choisir les religieux, or Francisco de Los Ángeles est alors élu ministre général. Peu de temps après, Juan Clapión décède, il ne reste aucun custode pour diriger le premier départ franciscain vers la Nouvelle-Espagne¹.

Les bulles suivantes réaffirment les mêmes autorisations avec toujours les mêmes restrictions quant à la présence des évêques. La bulle *Omnimoda* d'Adrien IV en 1522 est présentée par Mendieta dans l'*Historia eclesiástica indiana* comme une réponse à la demande incessante de Charles Quint, qui considérerait les Frères mineurs comme ses délégués en Nouvelle-Espagne ; il sous-entend ainsi que les franciscains reçoivent du pape le pouvoir délégué de l'administration spirituelle et de l'empereur celui de l'administration pratique de l'Église américaine en vertu de la délégation des pouvoirs du *patronato*.

La bulle *Omnimoda* confirme les bulles précédentes, mais elle contient toutefois une précision géographique de taille : le pouvoir et l'autorité complète du pape sont concédés aux religieux uniquement lorsque les évêques ou leurs représentants se trouveraient à une distance de deux jours de trajet². Cette indication anticipe sur une postérieure installation de l'Église séculière en Nouvelle-Espagne, afin de permettre une transition fluide de l'administration ecclésiastique.

Paul III accorde ensuite deux bulles en 1537, elles sont donc émises après l'arrivée des trois ordres mendiants en Nouvelle-Espagne : 1524 pour les Franciscains, 1526 pour les Dominicains et 1533 pour les Augustins. Plus pragmatique, ces bulles rappellent les privilèges précédemment accordés, mais elles répondent également aux doutes des religieux sur la marche à suivre dans les cas litigieux. Les interrogations et critiques d'un ordre à l'autre au sujet des baptêmes, des mariages ou des jeûnes rituels y trouvent des réponses.

¹ *Ibid.*, p. 334.

² Document en latin dans l'original, traduit par Hernáiz dans l'édition que nous consultons. *Ibid.*, p. 329.

Le dossier envoyé à Ovando contient aussi la copie d'un extrait de la *Miscelánea privilegiorum* du français Juan Focher, juriste franciscain de renom exerçant en Nouvelle-Espagne, qui rappelle et commente l'attribution des privilèges dans les différentes bulles papales. Cet extrait nous rappelle l'objectif premier et le contexte de création de ce dossier : revendiquer les privilèges mendiants et s'assurer que la couronne espagnole les respecte et les perpétue, malgré la création des diocèses de Tlaxcala (1524), Mexico (1530) et Michoacán (1536).

Il faut dire que la création de ces diocèses vient perturber l'organisation ecclésiastique régulière de la Nouvelle-Espagne, car, nous l'avons vu, certaines des facultés concédées aux religieux dépendent directement de l'incapacité de l'Ordinaire de les mener à bien. La bulle de Léon X de 1521 précise que les pouvoirs des évêques ne peuvent être exercés par les religieux que s'il n'y en a pas sur le territoire où ils les exercent. Celle d'Adrien IV en 1522 donne une distance minimum de deux jours de trajet pour pouvoir exercer ces pouvoirs. Les diocèses sont créés dix ans après l'installation des premiers religieux, et les prélats sont pour la plupart issus de ces ordres religieux ; ils sont donc plus disposés à favoriser les Mendiants et plus spécifiquement leur ordre d'origine. Seul Vasco de Quiroga, premier évêque du Michoacán, est issu du clergé séculier, ce qui complique les rapports entre religieux et séculiers dans le Michoacán : une cédula adressée à l'évêque du Michoacán indique « *que no se haga novedad sobre poner clérigos donde ay religiosos* » le 30 mars 1557¹. Nous pouvons en déduire que les rapports dans le diocèse du Michoacán sont difficiles et que Vasco de Quiroga essaie d'y imposer le pouvoir de l'Ordinaire en prenant le contrôle des *doctrinas* tenues par des religieux.

Dans le Mexique central, la situation est similaire : une lettre du provincial du Saint-Évangile Francisco de Toral décrit la situation alarmante dans laquelle se trouve la province en 1558 : les séculiers font pression pour que les religieux ne puissent pas administrer les sacrements. Découragés par la difficulté des conditions d'exercice, certains religieux rentrent en Espagne, tandis que les nouveaux arrivants désespèrent².

Le concile de Trente qui se tient alors en Europe entre 1545 et 1563 cristallise les espoirs des religieux de Nouvelle-Espagne de voir renouveler leurs privilèges de manière pérenne.

¹ AGI, Mexico 286 : Cédula du 30 mars 1557.

² Lettre de Francisco de Toral au conseil des Indes, Mexico, 25 mai 1558, document XXV, Ministerio de Fomento, *Cartas de Indias*, *op. cit.*, p. 133.

Confirmation des privilèges

Lors de la tenue du concile de Trente, les religieux attendent une confirmation de leurs privilèges, qui leur garantissent une grande autonomie sur les territoires qu'ils occupent dans les Indes. Or, c'est le contraire qui se produit, comme l'explique Pedro José Parras en 1783 dans *Gobierno de los regulares de la América*. Trente publie le décret universel suivant :

En los Monasterios , ó Casas de uno y otro sexo , en las quales se administra la cura de almas de personas Seculares, ademas de aquellas, que son de la Familia de los mismos Monasterios, ó Lugares, los que así la exercen, tanto Regulares, como Seculares, esten sujetos inmediatamente en las cosas que pertenecen á la dicha cura, y administracion de Sacramentos, á la jurisdiccion, visita y correccion del Obispo, en cuya Diócesi esten , y no sean allí destinados alguno, aunque sean amobiles ad nutum sin su consentimiento, y previo exámen, que deberá hacer por sí, ó por su Vicario.¹

Le propos est clair et place sans ambiguïté tous les administrateurs d'une paroisse de laïcs sous l'autorité directe de l'Ordinaire. Cela inclut les *doctrinas* d'Indiens, qui sont des sujets laïcs de la couronne.

En virtud de este Decreto publicado en las Indias, como en todas partes, se concibió, que nadie en adelante podria, ni deberia encargarse de la cura de almas de personas Seculares, sin quedar inmediatamente sujeto al Diocesano, como el Decreto lo expresa ; y que todos aquellos, que entonces la exercian, deberian entrar por este camino para su continuacion. Esta era la real y verdadera inteligencia del Decreto, y desde entonces iban á reconocerse aquellas nuevas Iglesias en calidad de Parroquias.²

C'est d'autant plus difficile à accepter pour les religieux de Nouvelle-Espagne que la vice-royauté manque de clergé séculier pour mener à bien cette tâche. Cela devrait laisser le choix aux religieux des *doctrinas* entre continuer ce ministère sous l'égide observante ou laisser leur place à un prêtre séculier. Or le nombre insuffisant de séculiers, voire simplement de clergé, rend impossible de mener la vie d'un observant sans avoir de rôle de *doctrinero*. Ce n'est donc pas un choix mais bien une obligation qui est faite aux Mendiants, dont ils tirent toutefois un

¹ Pedro José Parras, *Gobierno De Los Regulares De La América: Ajustado Religiosamente Á La Voluntad Del Rey: Trabajado en obsequio de la paz y tranquilidad conveniente á los Regulares mismos con los Señores Diocesanos, Virreyes, Presidentes, Audiencias, Gobernadores y demas Tribunales subalternos*, vol. 2, Mexico, Ibarra, 1783, p. 298-299.

² *Ibid.*, p. 299.

certain profit. Pour protester contre cette proclamation universelle et souligner les circonstances uniques qui s'opèrent en Nouvelle-Espagne, les Frères mineurs envoient en 1567 un *memorial de las cosas que se piden y suplican á Su Magestad* dont le premier point est de réclamer une confirmation des privilèges :

Primeramente, que si no ha venido aún de Roma la confirmación de los Breves y Privilegios Apostólicos que antes de la publicación del Concilio Tridentino nos estaban concedidos, S. M. mande que se ponga toda solicitud en que sea impetrada con toda brevedad, y se nos envíe esta dicha confirmación, y que sea de todos los privilegios que á todas las órdenes, ó á cualquiera de ellas hasta aquí han sido concedidos por la Silla Apostólica en general, y en particular los que han sido concedidos para las tierras de los infieles, y especialmente los que por intercesión y á pedimento de SS. MM. del Emperador y Rey, nuestro Señor, nos concedieron para estas partes los Pontífices León Décimo y Adriano Sexto, y después acá todos los demás sus sucesores.¹

Cette insistance pour obtenir une officialisation des facultés extraordinaires qui leur ont été concédées au début de l'entreprise missionnaire des Indes intervient alors que Philippe II a proclamé que la Monarchie catholique adopterait les décisions de Trente en ce qui concerne l'administration ecclésiastique. Or les décrets tridentins font fi des exceptions des Indes et insistent sur les pouvoirs de l'Ordinaire, dans un effort de centralisation et d'uniformisation de l'Église universelle pour faire face à la Réforme. « *Full-time, permanent missionary work was considered a deviation from the norm, and it was unheard of to find them acting as parish priests* »², rappelle Stafford Poole. Il est urgent pour les ordres mendiants de rétablir leur primauté en Nouvelle-Espagne en rappelant que la situation des Indes est particulière et nécessite de pérenniser la situation exceptionnelle, d'autant plus que les évêques s'imposent de plus en plus : « *Y esto pedimos porque los Señores Obispos, ó algunos dellos, cuando se les antoja nos ponen el estorbo que quieren y en lo que quieren en las cosas de la doctrina y administración de Sacramentos, lo cual resulta en mucho daño y perjuicio de las ánimas.* »³

Mendieta parle en particulier de l'évêque de Tlaxcala, Fernando de Villagómez, qui selon lui, s'acharne sur les Mineurs de son diocèse. Villagómez les aurait ainsi empêchés de

¹ « Memorial de las cosas que se piden y suplican á Su Magestad », Mexico, début 1567, document XVI, J. García Icazbalceta (ed.), *Códice Mendieta, op. cit.*, p. 58-59.

² S. Poole, *Pedro Moya de Contreras, op. cit.*, p. 68.

³ J. García Icazbalceta (ed.), *Códice Mendieta, op. cit.*, p. 59.

prêcher à Puebla à plusieurs reprises¹. Réaffirmer les privilèges des mendiants dans les Indes permettrait aux franciscains du diocèse de Tlaxcala de refuser de se soumettre entièrement à l'autorité de l'évêque en plaidant l'autonomie de pouvoirs, le prêche ne faisant pas partie des pouvoirs exclusifs aux évêques. Ils adressent ce *memorial* au roi car, en vertu du *patronato*, c'est à lui de réclamer à Rome les bulles nécessaires. Sur ce point, Robert Ricard explique la différence de statut administratif entre une *parroquia* et une *doctrina* :

En effet, l'habitude aux Indes, avant la publication du Concile de Trente, était que les religieux conservassent la direction spirituelle des régions qu'ils avaient converties, sans autre condition que la nomination de leur supérieur et l'assentiment de l'autorité séculière qui représentait le Patronato royal. C'est pour cette raison que les paroisses indiennes s'appelèrent doctrinas et non parroquias ou curatos. Les doctrinas, à la différence des paroisses, n'étaient pas concédées à titre perpétuel mais seulement de façon intérimaire. Le Concile de Trente bouleversait cette organisation très simple et très souple, en soumettant les curés au contrôle de l'Ordinaire. Il fallait donc ou bien que les réguliers abandonnassent leurs doctrinas, ou bien qu'ils admissent la juridiction de l'évêque. Ils répugnèrent à cette dernière solution, contraire à l'exemption des Instituts religieux ; et la première était impossible à cause de l'insuffisance du clergé séculier en nombre aussi bien qu'en compétence. Aussi Philippe II fut-il obligé de demander au Pape qu'aucune modification ne vînt troubler le régime des Indes²

La confirmation tant attendue par les Mendiants arrive sous la forme de la bulle *Exponi Nobis* de Pie V émise depuis le 24 mars 1567 grâce notamment à la campagne de l'augustin Alonso de la Vera Cruz³. Le pape revient sur les décrets tridentins qui stipulent que les religieux ne peuvent ni prêcher, ni confesser, ni ériger des églises sans l'autorisation de l'évêque. Les circonstances propres à la situation des Indes espagnoles justifient de leur laisser cette dérogation : « *porque en las Indias del mar océano los religiosos (debido al poco número de sacerdotes) hasta ahora han estado fungiendo con el oficio de párrocos y ejercieron y ejercen dada la conversión de los indios* »⁴. L'argument principal est la nécessité de main d'œuvre, ainsi que le fait que les religieux administrent les paroisses avec les mêmes facultés que les curés a été l'usage pendant quarante ans en Nouvelle-Espagne : « *concedemos licencia y*

¹ *Ibid.*

² R. Ricard, *La « conquête spirituelle » du Mexique*, *op. cit.*, p. 133-134.

³ Pour plus d'informations au sujet de l'influence de Vera Cruz dans la confirmation des privilèges après Trente, voir : Enrique González González, « Fray Alonso de la Veracruz contra las reformas tridentinas » dans *Reformas y resistencias en la Iglesia novohispana*, Mexico, Universidad Nacional Autónoma de México, 2014, p. 77-112.

⁴ Bulle de Pie V, citée dans G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 2, *op. cit.*, p. 167.

facultad a todos y cada uno de los religiosos (incluidos mendicantes) de cualquier orden que moren en las dichas partes de las Indias [...] puedan ejercer el oficio de párroco celebrando dichos matrimonios y administrando sacramentos de la Iglesia como hasta ahora acostumbraron hacerlos »¹. De plus, les religieux étant plus versés que les séculiers en langues amérindiennes, il est indispensable qu'ils continuent librement à prêcher aux Indiens².

Stafford Poole résume bien la situation ecclésiastique lorsqu'il dit que les religieux sont indispensables à la couronne pour maintenir l'Église novohispanique³. Lorsqu'ils menacent d'abandonner l'exercice de la mission pour protester contre la sécularisation de leurs *doctrinas* en 1574, cela représente un réel danger pour la christianisation des Indes et l'ordre de la société coloniale. Des représentants des trois Ordres sont dépêchés en Espagne et obtiennent gain de cause ; la mort d'Ovando en septembre 1575 fait disparaître le principal soutien à la sécularisation⁴. Toutefois le sujet sera abordé de nouveau quelques années plus tard.

En 1583, l'évêque de Tlaxcala Diego Romano écrit au roi pour affirmer qu'il y avait assez de séculiers en Nouvelle-Espagne pour prendre en charge les *doctrinas*. Philippe II déclare dans une cédula que le clergé séculier est prioritaire sur la reprise des *doctrinas* vacantes et les évêques et archevêques de Nouvelle-Espagne s'empressent de présenter leurs candidats⁵. Les vives protestations des religieux enclenchent une marche arrière et la couronne décide d'attendre les avis éclairés de ses conseillers avant de se prononcer : « *he acordado de esperar mas cumplida relación de la que consta de estos nuevos recaudos, y que concurran universalmente pareceres de todos los estados* »⁶. La situation des religieux en Nouvelle-Espagne n'est que temporaire, et les Mendiants administrent les paroisses d'Indiens « *ex justitia, et non ex sola charitate* ». Ils sont en quelque sorte obligés par la loi à remplacer les séculiers, ce qui restreint leur autonomie et les place sous l'autorité de l'Ordinaire.

En 1587, Mendieta écrit à Philippe II « *cerca de la Cédula de los curatos* » et expose que les religieux refusent catégoriquement d'être placés sous l'autorité directe des prélats

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, p. 168.

³ S. Poole, *Pedro Moya de Contreras, op. cit.*, p. 81.

⁴ *Ibid.*, p. 83.

⁵ *Ibid.*, p. 84.

⁶ Cédula du 1er juin 1585, Diego de Encinas, *Cedulario indiano*, Madrid, Real Academia de la Historia, 2018, vol.I, p. 100.

séculiers ; « *antes se irían á los montes á sustentarse con yerbas, que hacer esto* »¹. Soulignons qu'il avait déjà écrit sur la question dans une lettre en décembre 1574 qui se concluait par une phrase très similaire : « *los frailes que acá estamos, aunque flacos de espíritu, antes nos iremos á los montes a desiertos á sustentarnos de las yerbas y raíces, ó á morir de hambre, que acetar el ser curas y obligarnos á dar cuenta de ánimas* »². C'est un risque que la couronne ne peut se permettre de prendre, comme le souligne Stafford Poole³. Ces exagérations soulignent bien le sentiment d'exaspération et d'impuissance que ressentent les religieux face à la menace croissante de la perte d'autonomie sur leur territoire. La menace pèse d'autant plus que les séculiers ont fait pression au Concile de Mexico de 1585 pour réduire les privilèges mendiants avec des arguments juridiques et administratifs, fondés sur des cédulas, brevets et bulles expédiées.

b. Points de tension dans la vice-royauté

La deuxième moitié du XVI^e siècle voit la situation en Nouvelle-Espagne se compliquer. La démographie chute rapidement à cause d'épidémies qui déciment les populations indiennes. La région, qui comptait plus de vingt millions d'habitants à l'arrivée des Espagnols, se dépeuple à cause des mauvais traitements que subissent les Indiens dans les mines et les plantations. Une lettre du provincial Francisco de Toral nous donne un exemple très précis : « *El valle que se dize de Vanderas, porque salian 3 mill vanderas quando fueron los españoles agora 20 años, y con los cacavatales y minas y otros servicios, an quedado en menos de trezientos hombres, que negros por su parte y españoles por otra los consumen, y no ay justicia que buelva por ellos.* »⁴ C'est la cohabitation avec des populations non indiennes, liée au travail forcé, qui consume les sociétés indiennes et les mène à leur perte, selon les franciscains.

Sur le plan économique, les tributs ne font pas entrer assez de deniers dans les caisses royales. C'est une autre conséquence de la chute démographique : les tributaires disparaissent et leur absence pèse davantage sur ceux qui leur survivent, car ils doivent régler ce déficit. La survie des *pueblos* est en crise, la situation est alarmante.

¹ « Memorial de algunas cosas que conviene representar al Rey D. Felipe », Puebla, 17 avril 1587, document LXII, J. García Icazbalceta (ed.), *Códice Mendieta*, vol. 2, *op. cit.*, p. 17.

² J. García Icazbalceta (ed.), *Códice Mendieta*, *op. cit.*, p. 204.

³ S. Poole, *Pedro Moya de Contreras*, *op. cit.*, p. 81.

⁴ Lettre de Francisco de Toral à Philippe II, Mexico, 20 février 1559, document XXVII, Ministerio de Fomento, *Cartas de Indias*, *op. cit.*, p. 138.

Côté spirituel, le moral des frères est au plus bas, comme l'atteste un autre courrier de Toral. Les religieux sont lassés par la difficulté de la tâche évangélisatrice, à laquelle vient s'ajouter un conflit avec les prélats de l'Ordinaire. Ces derniers font pression sur les frères pour qu'ils acceptent leur autorité et reconnaissent qu'ils sont sous leur tutelle d'une part, et d'autre part que la Nouvelle-Espagne adopte l'instauration d'une imposition propre à l'Église. Or les Mendians y sont complètement opposés pour des raisons que nous verrons plus loin. La force missionnaire première est affaiblie par ces conflits et les nouveaux venus se découragent :

Los religiosos [...] estamos ya cansadissimos, viejos y neçesitados, y emos gastado en esta tierra nuestras fuerças en vuestro serviçio sin ningún interesse más quel de Jesuchristo, no lo emos de dexar ni emos de bolver atras hasta acabar la vida; pero los que vienen de nuevo, desmayan y no los podemos tener acá, diziendo que se quieren yr á España á sus provingias á biuir y morir en paz; y asi en esta flota se van seys religiosos y en la passada fueron otros seis, y poco á poco nos desharemos, si V. A. no remedia lo passado y provee lo porvenir¹

Selon le prisme franciscain, la situation est critique : il faut parvenir à renouveler, voire accroître, le contingent religieux pour mener à bien la titanesque tâche d'évangélisation, faute de quoi, le salut des Indes, mais aussi celui du roi, est en péril.

La première visite de la vice-royauté, conduite par le licencié Jerónimo Valderrama, conseiller des Indes à Madrid, met en lumière les nombreux points de tension qui se sont formés au sein de la société novohispanique en trente ans de présence espagnole. Les enjeux de la visite de Valderrama ne se limitent pas à la gestion des affaires ecclésiastiques. Il vient pour observer les dysfonctionnements qui ont lieu dans l'administration de la Nouvelle-Espagne, notamment en ce qui concerne le système économique et la collecte des impôts et des tributs, dans le but de réformer ce système, le rendre plus efficace et plus rentable pour la couronne.

Los asuntos que lo traían a la Nueva España eran, principalmente, la supervisión de la recaudación de tributos con el objetivo de subir las tasaciones a los diferentes pueblos, la revisión de la justicia ejercida tanto en el ámbito gubernamental como en el administrativo y, finalmente, el control de las acciones llevadas a cabo por el virrey, oidores de la Audiencia y la comunidad del cabildo.²

¹ Lettre de Francisco de Toral au conseil des Indes, Mexico, 25 mai 1558, document XXV, *Ibid.*, p. 133.

² Marta Vírveda Bravo, « "Pinturas de los de México". Una propuesta de análisis del Códice Osuna », *Estudios de historia novohispana*, juin 2023, n° 68, p. 6.

La visite de Valderrama mettra en évidence de nombreux éléments problématiques, parmi lesquels les difficultés à faire appliquer les lois et décrets royaux, la pratique du clientélisme dans les sphères de pouvoir et certains abus de pouvoir, y compris dans les cercles religieux. Nous nous centrerons surtout sur ceux qui sont directement liés aux ordres mendiants, en particulier les Franciscains.

B-b-1. La visite de Valderrama (1563-1565)

En juillet 1563, le conseiller des Indes Jerónimo Valderrama débarque en Nouvelle-Espagne avec les pleins pouvoirs délégués par la couronne. Il est chargé de « visiter » la vice-royauté, d'en faire un rapport complet au roi, mais aussi de faire appliquer les législations décidées à Madrid. Il est investi des pleins pouvoirs car le roi veut qu'il puisse s'opposer au vice-roi Velasco, dont il trouvait le ton trop geignard, en cas de litige. En effet, Velasco n'a de cesse de réclamer à la couronne une augmentation de ses revenus, arguant qu'il fait vivre une grande quantité de sujets de la couronne¹. Très rapidement, le *visitador* est choqué par l'attitude des religieux. Il estime qu'ils abusent de leur pouvoir sur les Indiens et les manipulent à leur guise : « *utilizan a los indios según bien les parece y los recompensan también a su antojo, habiendo contribuido a crear grupos de gentes nada recomendables en torno a los monasterios.* »² Il leur reproche de ne pas bien faire leur travail et de n'envoyer aux Indes que les pires religieux pour les éloigner des provinces péninsulaires³. Le *visitador* est également chargé de faire appliquer les décrets du concile de Trente, que Philippe II a proclamés comme lois de l'Empire. C'est pourquoi il appelle à la convocation d'un concile dans l'archidiocèse de Mexico qui s'ouvrira en 1565. Le second concile de Mexico a pour objectif d'adapter les décrets tridentins à la situation ecclésiastique de la Nouvelle-Espagne afin de les faire appliquer au mieux. C'est donc sur les fronts administratif et ecclésiastique que Valderrama se heurte à la société novohispanique. Il fait face au vice-roi Velasco et aux religieux, qui ont formé une alliance officieuse contre ses projets de réforme, qui sont appuyés par l'Audience et l'Ordinaire. Velasco est considéré comme favorable à l'action des religieux, et en particulier des Franciscains. Il leur assure un appui financier pour leur projet éducatif – il est très généreux dans ses donations pour le collège de Tlatelolco, par exemple – mais aussi il leur laisse une large autonomie dans l'administration des *doctrinas*, en particulier en ce qui concerne la gestion

¹ R. Iglesia, « Invitación al estudio de fr. Jerónimo de Mendieta », art cit, p. 169.

² *Ibid.*, p. 170.

³ « *de España venía lo peor de cada casa.* » *Ibid.*, p. 171.

financière et la collecte du tribut. Ainsi, les réformes proposées par Valderrama dérangent aussi bien les religieux que le vice-roi, qui se voient écartés de la gouvernance financière du territoire, et voient leur pouvoir et leur prise politique amoindrie. Ces réformes bousculent les équilibres établis avec les notables, qui étaient les intermédiaires, chargés par les Frères de collecter le tribut et qui voient également leur influence décliner au profit d'agents administratifs dépêchés sur place.

Chez les franciscains, un chapitre a lieu à Puebla en février 1564 et c'est Diego de Olarte, ancien compagnon d'armes de Cortés entré dans les ordres, qui est élu provincial du Saint-Évangile. Mendieta est nommé secrétaire et commence, selon certains de ses biographes, à se mouvoir dans les cercles de la tête de la province et à participer à la rédaction des courriers officiels de l'Ordre¹. À ce titre, il est très certainement impliqué dans les réponses que les Mineurs formulent en opposition à la politique de Valderrama, et forge son expérience politique et sa plume au sein du définitoire.

Le tribut en Nouvelle-Espagne

Un volet important de la mission de Valderrama concerne la réforme fiscale et projette d'imposer les Indiens, ce à quoi les religieux sont fortement opposés. Il est chargé de réformer le système fiscal en cours au moment de son arrivée, mais aussi d'augmenter le rendement pour renflouer les caisses de l'État. Dans une thèse dédiée à la carrière de Valderrama, Marc Simmons récapitule le fonctionnement complexe du tribut dans la vice-royauté².

Cet auteru rappelle que le système est d'abord instauré par Cortés en tant que gouverneur du Mexique et *encomendero*. Le tribut est versé à l'*encomendero* par les Indiens *encomendados*, et il l'adresse à son tour à la couronne. Or le système cortésien est clientéliste et douteux, la première Audience est rapidement chargée d'y mettre de l'ordre. Elle fixe alors un quota en or, textile ou culture payable selon un certain délai –en général 80 jours. Accusée de favoritisme et d'avoir eu un comportement trop fortement biaisé à l'encontre de Cortés, la première Audience voit sa régulation amendée par la deuxième Audience de Mexico. Celle-ci met en place des *corregidores* d'Indiens dans les villages qui ne sont pas *encomendados*, ils sont chargés de collecter les tributs et les verser à la couronne, ce qui met en place un intermédiaire

¹ Introduction de Francisco de Solano y Pérez-Lila à *Historia eclesiástica indiana*, *op. cit.*, p. XVII.

² Marc Simmons, *The Career of Jeronimo de Valderrama as Visitor General to New Spain, 1563-65*, University of New Mexico, Albuquerque, 1960.

non espagnol entre l'administration et le *pueblo*¹. C'est une façon d'intégrer les populations indiennes à la vie administrative de la vice-royauté, en donnant à certains hommes de confiance des rôles de pouvoir localisé. Cela permet de renforcer les liens plus directs entre l'administration et les *pueblos*, en contournant les *encomenderos* avides de pouvoir.

C'est sous le vice-roi Mendoza (1535-1550) que le paiement du tribut se fait sur la base d'un recensement couplé à la comparaison de ce que payait chaque *pueblo* avant la conquête. Le vice-roi lance alors une grande enquête sur le système de taxation précolonial, ce qui donne lieu à la production de nombreux codex, dont certains subsistent encore aujourd'hui².

Un autre problème se pose : celui du travail des Indiens, qui parfois est justifié par le fait qu'il remplace le paiement de tribut. Ainsi, certains *encomenderos*, mais aussi certains représentants de la couronne, utiliseraient le *tameme* ou porteur indien en lieu et place du règlement de l'impôt, malgré l'interdiction du travail non rémunéré dans les Lois nouvelles de 1542. Pour le *visitador*, il est absolument impensable de laisser perdurer ce système fondé sur l'illégalité, or il faut bien compenser la perte de revenus liés à l'utilisation de main d'œuvre gratuite. « *The emancipation or a large number of Indian slaves and the elimination of labor service as part of the encomienda obligation created new and serious problems with reference to the recruitment of an adequate corps of Indian workers needed to support the expanding economy of the colony.* »³ La création du système de *repartimiento* a permis de remplacer un travail forcé non rémunéré par un travail obligatoire mais salarié, sur le papier, qui continue de fournir de la main d'œuvre pour l'agriculture, les mines et les travaux publics. Surtout, il existe encore de très nombreuses disparités dans la collecte du tribut d'un *pueblo* à l'autre. La collecte se fait dans un délai précis après l'annonce de ce que chacun doit régler, mais ce délai va de quelques jours à plusieurs mois. De grandes disparités existent également dans le paiement du tribut : en effet, certaines villes plus peuplées ne paient qu'une petite partie du tribut qu'elles devraient remettre car elles bénéficient de privilèges (Texcoco, Xochimilco, Huexotzingo...). Simmons souligne le rôle des caciques et des religieux : ils avaient tout intérêt à fausser les recensements pour détourner le surplus de tribut pour leur propre bénéfice ou celui de l'église⁴.

¹ Marc Simmons, *The Career of Jeronimo de Valderrama as Visitor General to New Spain, 1563-65*, University of New Mexico, Albuquerque, 1960, p. 66-67.

² Voir par exemple le *Codex Mendoza*, qui porte justement le nom du vice-roi qui en fut le commanditaire.

³ M. Simmons, *The Career of Jeronimo de Valderrama as Visitor General to New Spain, 1563-65*, op. cit., p. 71.

⁴ *Ibid.*, p. 74-78.

Cela rend difficile le suivi de la collecte d'impôt mais aussi la modification des modalités de collecte.

L'uniformisation du tribut se fait progressivement : sur la base d'un recensement dans lequel chaque homme marié compte pour une part, et chaque célibataire ou veuf pour une demi-part. Une part complète est fixée à un peso de 8 *reales* et un demi boisseau de maïs. Le boisseau peut être converti en monnaie à raison de trois *reales* par boisseau¹.

Valderrama est chargé de mettre en place une politique fiscale qui détermine quels Indiens sont tributaires (jusqu'alors, les habitants de Mexico et de Tlatelolco étaient exemptés car ils étaient considérés comme ayant assez donné de leur force de travail lors de la reconstruction de la ville après la conquête), mais il s'agit aussi d'augmenter les revenus de la couronne. En janvier 1564, Valderrama, Velasco et l'Audience déclarent conjointement que les Indiens de Mexico et de Tlatelolco doivent régler un tribut à la couronne au même titre que les autres *pueblos*.

Les religieux face à la réforme fiscale

Nous l'avons vu, les religieux des missions ont forgé des alliances politiques fortes avec les pouvoir locaux –caciques, *principales* ou gouverneurs. Souvent formés par les frères dans des écoles ou collèges réservés aux élites indigènes, comme celui de Tlatelolco, les *principales* sont alors placés à des postes élevés de l'administration locale, ce qui permet de maintenir les forts liens avec les ministres du culte. La modification des modalités de versement du tribut ne convient pas aux membres des élites indigènes qui se voient tenus de verser un paiement régulier dont ils étaient exemptés, parfois ils recevaient même une subvention pour leur rôle de collecteurs de tribut². Les religieux n'ont pas d'intérêt non plus à accepter le mécontentement de leurs alliés locaux ni des *macehuales* qui voient leur impôt augmenter, car ils sont considérés comme les interlocuteurs privilégiés entre l'administration et les habitants des *pueblos*. Ainsi, des mesures qui seraient difficiles à accepter par la population leur seraient reprochées à eux, comme de mauvais avocats de la cause indigène.

Il faut dire que les religieux représentent un pouvoir considérable sur la population indigène : ils jouissent de la confiance des *macehuales* et des *pipiltzin* et n'hésitent pas à faire

¹ *Ibid.*, p. 74, 83.

² *Ibid.*, p. 77.

usage de leur influence pour prôner la désobéissance. Leur place privilégiée au sein des *pueblos de indios* leur garantit quelques compléments à l'aumône royale par la voie de détournement de tributs comme nous l'avons déjà mentionné, ainsi qu'une main d'œuvre gratuite et régulière pour édifier églises ou couvents. Lors de sa visite, Valderrama dénonce ce qu'il perçoit comme des comportements abusifs de la part des élites locales, parfois couverts par les missionnaires. D'autre part, les religieux eux-mêmes sont prompts à vanter le recours au travail des Indiens. Valderrama indique que lors de son passage à Tlaxcala, il repère une arche monumentale en pierre. Interrogé dessus, le frère qui l'accueille se serait alors vanté que déplacer une seule de ces pierres colossales requerrait la force de mille Indiens¹ ! Le recours, non salarié, à autant de main d'œuvre pour une pièce purement décorative et ostentatoire est une preuve que les religieux exploitent les Indiens pour leur bénéfice, selon le rapport.

Un document conservé aux Archives historiques nationales à Madrid contient une copie du questionnaire envoyé par Valderrama et l'Audience aux Frères mineurs, ainsi que leur réponse². Le questionnaire est très clair : il expose les bases sur lesquelles sont considérés les sujets tributaires et s'il est envisageable d'étendre la population imposable en élargissant les critères. Selon ce document, les tributs sont reversés de la façon suivante : quelqu'un est chargé de faire une information complète à l'Audience sur le village, la qualité de ses terres et de son rendement, puis de donner une estimation sur la somme qu'il pense que le village pourra allouer au tribut, en la répartissant entre tous les tributaires. Or Valderrama propose de convenir d'un tribut fixe par tête selon la situation de chaque tributaire : s'il est célibataire ou veuf il versera moitié moins qu'un homme marié. Cela présenterait l'avantage de limiter les abus de la part des *encomenderos* « *so pena que el que más cobrarre dellos pierda los yndios.* »³ La question se pose également de savoir s'il vaut mieux que chaque village réunisse la récolte due par chaque tributaire, comme c'était déjà le cas, ou s'il valait mieux définir une terre communautaire dédiée à cultiver le tribut. De même, plutôt que de demander à chacun de payer le tribut en monnaie, ne vaudrait-il pas mieux vendre le reste des récoltes communes dédiées au tribut ?⁴

¹ *Ibid.*, p. 94.

² AHN, Diversos-colecciones, 24, N. 70, Questionnaire en première partie du document [f1r]. La réponse des Franciscains [f1r-v], est également copiée dans le document qui sert de référence aux *Códice Mendieta*, et a donc été transcrite par Icazbalceta dans son édition du texte, p. 32. Nous utiliserons donc le document d'archive comme référence du questionnaire et la transcription d'Icazbalceta pour la réponse de l'Ordre.

³ *Ibid.* fol. 1.

⁴ *Ibid.*

Les Mineurs face au *visitador*

Les Franciscains s'offusquent des demandes du *visitador*. Dans le *Código Mendieta*, voici comment fray Gerónimo décrit le questionnaire de Valderrama :

El licenciado Valderrama, Visitador por S. M. en esta Nueva España, aumentó generalmente los tributos á todos los indios; y queriendo aprobar su hecho con el parecer de los Religiosos de las tres Órdenes, pidióselo en escrito, debajo de cautela, no preguntando si sería bien aumentar á los indios el tributo, sino presupuesto que se habían de tasar en tanto precio, qué modo se tendría para la paga y recogimiento del dicho tributo.¹

Ce que les Mineurs reprochent à la méthode de Valderrama est le parti pris d'augmenter les tributs quoi qu'il en coûte, en posant cette augmentation comme un acquis.

La réponse des Frères est une féroce défense des Indiens, montrés comme démunis face aux abus qu'ils subissent et qui causent une terrible chute démographique : « *vemos que los indios van de cada día más en disminución, y así apocándose ellos quedaría el tributo siempre en un ser, y á ellos se les vernía á doblar y redoblar por cabezas* »². Olarte, qui parle dans cette lettre à la première personne, souligne que les Indiens tombent malades à cause des mauvais traitements –faim, fatigue– qui les fragilisent, mais aussi à cause des épidémies qui ravagent et déciment les villages. L'éloignement que suppose le travail dans les *repartimientos* implique aussi que, si le malade a des proches qui sont sains, ces derniers ne peuvent être à son chevet pour l'aider à se soigner. Cela provoque des morts qui pourraient être évitées, si les proches des malades avaient les moyens de rester à leur chevet et de payer les remèdes, or c'est loin d'être le cas selon Olarte. Il estime qu'il faut prendre en compte les causes de la baisse de la population avant d'imposer des mesures qui mettront cette même population dans le besoin. Il faut dire que la visite de Valderrama coïncide avec une grande épidémie qui coûte la vie à des milliers d'Indiens en Nouvelle-Espagne. Il n'en faut pas plus pour que certains, comme Mendieta, y voient là le signe d'une punition divine de la politique menée par Valderrama³.

¹ Demetrio Ramos, « La crisis indiana y la Junta Magna de 1568 », *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*, janvier 1986, vol. 23, n° 1, p. 8.

² « Respuesta que dió la Orden de San Francisco sobre los tributos de los indios, al Memorial que se dió de parte del Visitador, el licenciado Valderrama », s. l., s. d., document VIII, J. García Icazbalceta (ed.), *Código Mendieta*, *op. cit.*, p. 32.

³ G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 2, *op. cit.*, p. 200.

D'autre part, Olarte rappelle que les caciques et seigneurs indiens sont exemptés d'impôts, et ne devraient en aucun cas figurer parmi les tributaires recensés¹. Il fait ainsi appel au rôle de protecteur des Indiens qu'endosse le roi d'Espagne mais aussi au droit qui a cours dans toute la Monarchie catholique. Le changement de paradigme fiscal de la noblesse indigène met en péril les alliances locales des religieux. Tlaxcala, ville alliée des Espagnols depuis les premières heures de la conquête, avait obtenu des exemptions de tribut. Or la réforme de Valderrama rend tous ses habitants tributaires, et redistribue les terres. Ainsi, certains *macehuales* qui payaient jusqu'alors un droit de fermage aux seigneurs. Cela réduit les possessions seigneuriales et donne un accès à la petite propriété terrienne à ceux qui ne pouvaient en jouir, ce qui perturbe encore plus l'équilibre des forces négocié entre caciques et religieux. Avec l'aide des Franciscains, la ville négocie alors d'être exclue de la réforme du *visitador*, arguant de ses privilèges d'alliée de Cortés².

Simmons note que sous Olarte, les Franciscains ne sont pas complètement opposés au fait de taxer les Indiens si cela peut les soulager des autres charges, notamment celle du travail forcé. Il suggère de ne pas fixer le tribut sur la base d'un recensement fait longtemps avant la collecte, car à la vitesse où disparaissent les tributaires, victimes d'abus ou de maladies, leur décès fait peser la charge totale du tribut sur leurs voisins. Il faudrait, au contraire, recenser et collecter au même moment afin que les habitants ne se retrouvent pas à payer plus que ce qui était prévu par tête³. Dans l'optique de faire entendre leurs revendications, les Frères mineurs produisent et envoient entre janvier 1564 et octobre 1565 une grande quantité de documents qui traitent de la situation générale de la Nouvelle-Espagne. Onze de ces documents ont trait aux réformes du *visitador*, le citant nommément ou de manière indirecte (*memoriales* ou *pareceres* qui se prononcent contre la taxation des Indiens et donnent des raisons).

¹ Réponse des franciscains sur la question des tributs des Indiens, document VIII, J. García Icazbalceta (ed.), *Códice Mendieta*, vol. 1, *op. cit.*, p. 32-33.

² A. Martínez Baracs, *Un gobierno de indios*, *op. cit.*, p. 212.

³ M. Simmons, *The Career of Jeronimo de Valderrama as Visitor General to New Spain, 1563-65*, *op. cit.*, p. 95.

Interlocuteur	Date	Lieu	Source
Jerónimo Valderrama	4 février 1564	Puebla	<i>Códice Mendieta</i> , I, p. 21-22
Philippe II	10 février 1564	Puebla	<i>Códice Mendieta</i> , I, p. 18-21
Jerónimo Valderrama	Août 1564 ?		<i>Códice Mendieta</i> , I, p. 31-34
Jerónimo Valderrama	Août 1564 ?	Mexico	AHN, Diversos-Colecciones, 24, N.70
Philippe II	26 août 1564	Mexico	<i>Códice Mendieta</i> , I, p. 29-30
Philippe II	28 août 1564	Mexico	AHN, Diversos-Colecciones, 24, N.69
Conseil des Indes	Entre août 1564 et oct 1565		<i>Códice Mendieta</i> , I, p. 40-43
Tello de Sandoval	Entre août 1564 et oct 1565		<i>Códice Mendieta</i> , I, p. 43-45
Philippe II	Entre août et oct 1565		<i>Códice Mendieta</i> , I, p. 35-40
Philippe II	8 octobre 1565	Toluca	<i>Cartas de religiosos de Nueva España</i> , p. 35-51

Figure 5 : Tableau des courriers envoyés à Valderrama

Nous pouvons observer que trois de ces courriers sont adressés directement au *visitador*, en réponse à ses suggestions de réforme. Le reste s'adresse aux instances de gouvernement à Madrid, le roi et son Conseil. Tous ces envois exposent les raisons qui poussent les Franciscains à refuser l'imposition des Indiens, la redistribution des terres et les réformes suggérées par Valderrama.

Le *visitador* lui-même n'est pas en reste, il signe un long réquisitoire contre les religieux en 1565 auxquels il reproche de jouir d'une position d'autorité démesurée et difficilement contestable sur les Indiens des *pueblos* où ils officient. Ils n'hésiteraient pas à abuser de ce pouvoir pour obtenir des Indiens des faveurs et du travail non rémunéré. Ces abus d'autorité vont parfois plus loin : en tant que ministres du culte et confesseurs des Indiens, les religieux possèdent la faculté de persuader leurs paroissiens de servir leurs intérêts personnels ou leurs opinions douteuses sous couvert de sermon et de pénitence. En 1574, par exemple, fray Alonso Ordoz, un franciscain considéré comme particulièrement proche des Indiens¹ est jugé par l'Inquisition pour des propos hérétiques prononcés publiquement. Il choisirait ainsi volontairement d'instruire un christianisme dévoyé à ses ouailles, les orientant de fait vers une

¹ J.-P. Berthe, « Les franciscains de la province mexicaine du Saint-Evangile en 1570 : un catalogue de Fray Jerónimo de Mendieta », art cit, p. 223.

interprétation des textes plus libre que celle prônée à Trente¹. Pire encore, certains religieux utiliseraient les Indiens placés sous leur tutelle spirituelle comme une véritable force militaire pour faire pression sur le clergé séculier : Éric Roulet souligne que deux franciscains soulèvent plus de mille six cents Indiens à Calimaya pour empêcher la reprise du travail paroissial par un prêtre séculier, exemple frappant du danger que représente l'emprise religieuse sur les populations Indiennes christianisées².

Valderrama anticipe la lente progression vers l'installation pérenne du bras séculier de l'Église par un plan pensé sur le long terme : dans les paroisses à majorité indienne, l'Église resterait régulière et mendicante, dans les villes d'Espagnols les séculiers assureraient désormais le service ecclésiastique³. Cela permettrait de remplacer petit à petit le contingent religieux sans perdre trop de main d'œuvre d'un seul coup, car beaucoup de frères menaçaient de cesser leur activité missionnaire. Or, le *visitador* et l'administration coloniale sont bien conscients de l'importance des religieux : au vu de l'insuffisance numérique de curés séculiers, l'Église ne peut s'en passer totalement. Lors de la *Junta magna* de 1568, les experts réunis pour légiférer sur cet aspect de la vie coloniale novohispanique font un éloge du travail des réguliers : « *Los religiosos que han ido a aquellas provincias y están en ellas –que cuanto se tiene entendido y se ha visto por experiencia han sido de gran efecto para la conversión, instrucción y doctrina de los indios, y que su ministerio es muy necesario,– es nuestra voluntad que sean favorecidos* »⁴. Il est donc délicat de critiquer complètement le travail des religieux tout en tentant de les maintenir en poste le temps de réunir un contingent séculier prêt à prendre la relève dans toute la vice-royauté.

D'un autre côté, ce sont les nombreuses plaintes qui sont faites à propos du travail des religieux qui ont mené à l'envoi de Valderrama, et trois aspects sont principalement débattus en 1568 : la propension des ordres à se mêler des affaires politiques, les tensions avec

¹ AGN, Inquisición, vol. 117, expediente 1 : Proceso contra Alonso de Ordoz por proposiciones heréticas.

² Éric Roulet, *L'évangélisation des Indiens du Mexique: impact et réalité de la conquête spirituelle au XVIe siècle*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2008, p. 98.

³ Pedro Leturia et Miguel Batllori, « Felipe II y el pontificado en un momento culminante de la historia hispanoamericana » dans *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica: [1493-1835]*, Caracas, Soc. Bolivariana de Venezuela, 1960, p. 73.

⁴ Pedro Leturia et Miguel Batllori, *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica: [1493-1835]*, Caracas, Soc. Bolivariana de Venezuela, 1960, p. 219.

l'Ordinaire et leur opposition à l'instauration de la dîme¹. Ce dernier sujet est l'un des principaux points de tension en Nouvelle-Espagne.

B-b-2. Le conflit autour de la dîme

Un facteur de conflit indissociable de la question de la tutelle Ordinaire de l'Église américaine est la question de la dîme et, plus largement, celle du financement de l'entreprise religieuse. En effet, dans l'Ancien monde, l'Église séculière est maintenue par un impôt, le *diezmo* que nous traduisons ici par « dîme » en suivant Georges Baudot², collecté par la couronne et reversé au clergé. Le maintien du corps ecclésiastique se fait, pour ainsi dire, seul, sur la base d'une somme prélevée de manière périodique.

En 1501, la couronne de Castille obtient le droit de prélever et d'administrer directement la dîme dans les Indes « *to guarantee the maintenance of worship, clerical personnel, and church construction* » grâce à la bulle *Eximiae Devotionis* d'Alexandre VI³. Cela fait, en effet, partie des pouvoirs accordés en vertu du patronage royal. D'après Baudot, la mise en place du système de dîme pour tous avait toujours été un objectif de la couronne « en vue de résoudre les implications financières de l'organisation d'un édifice ecclésiastique au Mexique. »⁴

La couronne collectait l'ensemble des impôts qui lui étaient dus, puis une partie était redistribuée à l'Église, comme l'explique Stafford Poole : « *Technically, all tithes in the New World were the property of the crown and were "redonated" according to a complex formula. Ecclesiastical expenses were paid out of the royal treasury, and the king was the patron and benefactor par excellence of ecclesiastical establishments.* »⁵ Autrement dit, le roi *patrono* de l'Église indienne est l'unique interlocuteur et intermédiaire entre les Indes et le Saint siège en termes économiques également.

¹ Pedro Leturia et Miguel Batllori, « Misiones hispanoamericanas según la junta de 1568 » dans *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica: [1493-1835]*, Caracas, Soc. Bolivariana de Venezuela, 1960, p. 217.

² Nous choisissons de suivre Baudot dans cette traduction du terme, bien que les modalités de calcul et de redistribution de cet impôt en France et en Espagne soient bien différentes, il s'agit de l'impôt attribué à l'Église. Contrairement à la dîme française, la dîme espagnole est d'abord collectée par la couronne, puis redistribuée en partie à l'Église selon un calcul qui diffère selon les périodes et que nous exposons à la suite pour celle qui nous intéresse. Georges Baudot, « L'institution de la dîme pour les Indiens du Mexique. Remarques et documents » dans *Mélanges de la Casa de Velázquez*, Persée - Portail des revues scientifiques en SHS, 1965, vol.1, p. 167-221.

³ J.M. Azcona Pastor, *Possible paradises*, op. cit., p. 57-58.

⁴ G. Baudot, « L'institution de la dîme pour les Indiens du Mexique. Remarques et documents », art cit, p. 168.

⁵ S. Poole, *Pedro Moya de Contreras*, op. cit., p. 70.

La « formule complexe » selon laquelle l'impôt est calculé et redistribué nous est donnée par Pedro Leturia et Miguel Batllori pour 1512. Le montant est d'abord divisé en quatre : l'évêque reçoit un quart, le chapitre un autre quart, et la moitié restante est à son tour subdivisée en neuf. Deux neuvièmes reviennent au roi, quatre neuvièmes aux prêtres, et les trois neuvièmes restants sont redistribués pour la construction et le maintien d'églises et d'hôpitaux¹. Les auteurs précisent toutefois que cet impôt est très peu collecté dans les Indes car beaucoup en sont exemptés, notamment les populations indiennes. En réalité, elles n'en sont pas exactement exemptées, mais elles le règlent de façon informelle et détournée. Une cédule de 1533 a, en effet, augmenté le tribut indien, permettant de récolter une partie destinée à l'Église « sans leur déclarer la signification réelle de cette opération, pour ne pas les effrayer. »²

En 1568 se tient la *Junta magna*, une assemblée qui réunit des spécialistes en particulier autour de la question de la gestion ecclésiastique des Indes. Cette assemblée fait partie d'une grande politique de réforme de l'administration coloniale qui commence avec la visite du Conseil par Juan de Ovando³. Elle dépasse de loin la question ecclésiastique dans les Indes et s'applique à toute la gouvernance des territoires américains. Mais les problématiques liées à l'administration ecclésiastique sont les plus pressantes, car le pape veut envoyer un nonce dans les Indes ; l'Église américaine occupe donc une grande partie des discussions car c'est la plus urgente, mais nous reviendrons sur la *Junta magna* de 1568 plus loin⁴. Soulignons simplement ici que, entre autres décisions, la redistribution de la dîme est évoquée et modifiée. Le revenu de cet impôt est dorénavant divisé en trois : le premier tiers est lui-même subdivisé en trois, dont deux tiers vont au roi et un tiers est destiné à la construction et gestion des églises. Le deuxième tiers de dîme est divisé en deux : une moitié pour les évêques et l'autre pour les doyens et les chapitres. Enfin, le dernier tiers est également subdivisé en trois : un tiers pour les hôpitaux, et les deux tiers restants vont aux curés et aux paroisses⁵. La *Junta* recommande également de réduire les exemptions de dîme pour augmenter les revenus de l'Église, cela impliquerait de faire payer les Indiens également, ce à quoi les religieux sont fortement opposés.

¹ P. Leturia et M. Batllori, « Felipe II y el pontificado en un momento culminante de la historia hispanoamericana », art cit, p. 70.

² G. Baudot, « L'institution de la dîme pour les Indiens du Mexique. Remarques et documents », art cit, p. 168.

³ C'est dans le cadre de cette visite que la province du Saint-Évangile est chargée d'envoyer ce qui deviendra le *Códice franciscano* en 1570.

⁴ D. Ramos, « La crisis indiana y la Junta Magna de 1568 », art cit, p. 8.

⁵ P. Leturia et M. Batllori, « Felipe II y el pontificado en un momento culminante de la historia hispanoamericana », art cit, p. 71.

La mainmise franciscaine

La raison d'une si forte répulsion à accepter de soumettre les Indiens à la dîme est de préserver ces populations à qui l'on demande déjà tant : « Pour les Indiens, le problème était uniquement posé en raison de leur condition très particulière de récents convertis en voie de transmutation idéologique et religieuse. Les obstacles venaient donc de cette transformation même, délicate entre toutes, et de ceux qui l'opéraient presque seuls : les religieux. »¹

D'autre part, si les religieux ne percevaient pas d'impôt ni de tribut officiellement, Ils profitaient parfois de leurs forts liens avec les personnes chargées de collecter le tribut pour prélever des sommes qui servaient à entretenir l'église. Ainsi, Cortés remarque que dans l'une de ses encomiendas 8000 pesos supplémentaires ont été levés : 500 pesos sont allés à l'église et aux religieux, et le reste a été divisé entre caciques et principales pour servir leurs propres intérêts². Il semble que les missionnaires s'accommodaient parfaitement de l'absence de dîme pour subvenir aux besoins du culte. Mais les séculiers qui ne bénéficient pas de la confiance de la population ni des élites ne peuvent pas espérer contourner ainsi la législation officielle.

Les arguments franciscains contre l'imposition des Indiens versent dans le registre pathétique tout en rappelant à l'empereur sa responsabilité en tant que chef spirituel des Indes. Un exemple dans cette lettre du provincial franciscain Francisco de Bustamante en 1555 :

cosa tan perjudicial a la cristiandad destes naturales [...] es la imposición de los diezmos donde pretendiendo hazerlos cristianos les es notable estorbo e impedimento para la doctrina que les predicamos. Y vemos que esta planta con tanto cuidado y trabajos plantada se estorba que no crezca pero arrancase de raíz y por esta causa acordamos de acudir a vuestro visorrey y oydores para que remediasen y atajasen este cançer que va tanto cundiendo pues tienen bien entendido los daños grandes que dello se han seguido y siguen y con título que los indios sean cristianos. Esa poca cristiandad que tenían se va desmoronando y contaminando con color de bien y aunque se veen y sienten estos agravios por estar vuestra real audiençia atada y obligada a cumplir lo que vuestra alteza ha mandado no ha sido posible dexarse de executar. En lo qual los naturales han recibido y reciben notables daños assi en las consçiençias como en las haziendas y buena cristiandad³

¹ G. Baudot, « L'institution de la dîme pour les Indiens du Mexique. Remarques et documents », art cit, p. 170.

² M. Simmons, *The Career of Jeronimo de Valderrama as Visitor General to New Spain, 1563-65, op. cit.*, p. 93.

³ Lettre de fray Francisco de Bustamante à l'empereur, Mexico, 12 août 1555, AGI, Mexico 280, n° 96.

La métaphore d'inspiration biblique de la plante qui est, non seulement empêchée de pousser, mais déracinée, reprend un thème récurrent dans la rhétorique religieuse : celui de l'évangélisation comme moisson ou récolte, la « *mies* » dans les textes. En arrachant la plante à la racine, ou en empêchant sa croissance, la récolte ne peut qu'être maigre pour les cultivateurs spirituels.

Mais les ordres mendiants, et en particulier les franciscains, ont d'autres raisons plus intéressées de s'opposer à l'institution de la dîme dans les *pueblos de indios*. Tout d'abord, il s'agirait de ne pas perdre leur confiance, comme l'explique Robert Ricard : « les religieux des trois Ordres s'opposèrent toujours à ce que les Indiens payassent la dîme, afin qu'ils ne pussent pas s'imaginer que les missionnaires étaient venus chez eux pour leur profit personnel. »¹ Car perdre l'affection et le respect des Indiens revient à perdre pied sur le territoire novohispanique. Or, pour l'Ordre qui fut le premier à s'y installer et qui y jouit d'une grande autonomie et d'une « scandaleuse influence »², perdre la mainmise sur le territoire qu'ils ont aidé à pacifier est difficile à accepter.

Le conflit monte crescendo depuis les premières cédules royales de 1533 qui, déjà, demandaient aux administrateurs de réunir l'information nécessaire au conseil pour décider des modalités à appliquer pour l'institution de cet impôt. Il atteint son paroxysme sous l'épiscopat d'Alonso de Montúfar (1554-1572). Notons que Montúfar arrive en Nouvelle-Espagne dans la même flotte que Gerónimo de Mendieta, qui vient d'être recruté par Francisco de Toral. Mendieta arrive donc dans la province du Saint-Évangile au moment de basculement où s'achève le premier épiscopat de Mexico, celui de Juan de Zumárraga qui était issu de l'ordre franciscain. Cela fait alors trente ans que les Douze ont initié leur labeur missionnaire et pour le nouvel évêque, il devient difficile de continuer à considérer l'Église américaine comme naissante :

Il faut doter cette église d'un appareil semblable à celui de la métropole, et donc y créer des chapitres, des bénéfices, remplacer les religieux par des prêtres séculiers, bref passer du régime de mission au régime normal de l'Église universelle.

Dans cette optique, l'obligation de la dîme est valable aussi bien pour les Indiens que pour les autres, et le curieux système d'imposition décimale semi-oculte dont bénéficient les premiers

¹ R. Ricard, *La « conquête spirituelle » du Mexique*, op. cit., p. 156.

² G. Baudot, « L'institution de la dîme pour les Indiens du Mexique. Remarques et documents », art cit, p. 172.

*apparaît comme un scandale, issu de la non moins scandaleuse influence que les Frères Mendiants ont acquise dans le gouvernement de ce pays, et qu'ils entendent garder d'ailleurs.*¹

L'emprise territoriale et l'influence politique des religieux est omniprésente dans cette première moitié de XVI^e siècle, c'est la raison pour laquelle cette période est considérée par Mendieta et certains de ses contemporains comme un âge d'or de la mission franciscaine. Les Franciscains sont incontestablement les « maîtres des Indiens » selon Montúfar : ils connaissent leurs us et coutumes, leurs langues, ils ont bâti leurs villages et les ont protégés contre les abus des *encomenderos*. « On peut enfin considérer les religieux comme les seuls à avoir su également gagner leur respect, par ce qu'ils représentent pour des hommes dont les structures sociales et morales se sont effondrées dans le fracas sanglant de la conquête. »² On ne peut ignorer les dommages sociaux, structurels et psychologiques que représente l'effondrement d'un système social sur les individus qui le composent. Bien que certains y trouvent leur compte et s'en accommodent, les bouleversements sont nombreux et les Mineurs ont réussi à se positionner comme interlocuteurs principaux pour orienter la reconstruction de ces sociétés. En effet, les Franciscains contribuent à façonner une société coloniale dans laquelle les Indiens – tout du moins les élites – se trouvent intégrés tout autant que dominés. La force du projet franciscain repose en effet sur la coopération des élites indigènes pour gouverner au niveau local.

La grande majorité de la société de Nouvelle-Espagne échappe donc au contrôle de l'évêque en étant supervisée par les religieux, une situation qu'il ne saurait tolérer. C'est pourquoi Montúfar envisage, à terme, de remplacer les religieux par des séculiers au sein des *doctrinas*. « L'archevêque ne peut que souhaiter en conséquence la disparition d'un état de choses aussi suspect, et grâce à l'institution de la dîme, l'implantation des prêtres séculiers qu'il contrôle facilement. En un mot, il lui faut éviter que la substance même du pays ne continue de lui échapper aussi dramatiquement. »³ C'est donc surtout une question de contrôle politique et économique : l'archevêque étant la plus haute instance religieuse de son archidiocèse et représentant du pape, il ne peut accepter de voir cette autorité lui échapper, surtout auprès d'ouailles présentes en si grand nombre.

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, p. 178.

³ *Ibid.*

Par ailleurs, les Mineurs ont, d'après Baudot, une raison particulière de refuser de se soumettre à l'autorité de l'Ordinaire et à la dîme : ce serait contraire à leur projet de construire une Église primitive dans les Indes.

Le millénarisme franciscain ?

D'après Baudot, si les Franciscains sont si attachés à un pouvoir qu'ils rejettent dans l'Ancien monde, c'est parce qu'il leur permet d'accomplir un objectif qui les dépasse : celui de bâtir en Amérique une Église mendicante, réminiscence ou résurgence de l'Église primitive des premiers apôtres.

Il semble, en effet, qu'une réflexion approfondie sur la nécessité de cultiver et de promouvoir la pauvreté apostolique, en vue d'un développement eschatologique grandiose, soit apparue à la compagnie séraphique de Nouvelle-Espagne, lors de son combat pour éviter aux Indiens l'institution de la dîme, et qu'elle ait été à la base de son attitude à l'égard des évêques et du clergé séculier.¹

Ainsi, c'est l'idéal missionnaire apostolique précédemment évoqué qui serait à l'origine des très fortes réticences franciscaines à l'égard de la dîme. Cette taxe représenterait l'avènement d'un clergé nanti, contraire aux valeurs premières du christianisme que sont l'humilité et l'amour du prochain. « La nouvelle Église, sans dîmes, sans curés et sans évêques, serait l'église des nouveaux convertis, l'église primitive, pré-constantinienne, des Indiens, pour les Indiens »². Elle serait l'achèvement ultime de la troisième ère joachimite, celle des religieux :

Enfin, à travers eux, cette Église rapprocherait la veille de ces temps derniers dont les Frères Mineurs voient poindre au Nouveau Monde l'aube tant espérée. L'institution de la dîme pour les Indiens du Mexique n'est plus le banal paragraphe d'un livre de comptes en difficulté qui cherche à équilibrer ses colonnes ; mais la substance d'un chapitre capital de l'histoire des hommes.³

La théorie joachimite énonce que la fin des temps est proche et que la chrétienté doit atteindre une certaine ampleur géographique et spirituelle afin que le jugement dernier soit

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, p. 179.

³ *Ibid.*, p. 179-180.

favorable à l'humanité. Autrement dit, lorsque la fin des temps surviendra, il faudra que la majorité de l'humanité ait été convertie et soit dans de bonnes dispositions spirituelles pour accéder à la vie éternelle. Or malgré les guerres contre les infidèles, la situation ne progresse que très lentement. Pis encore, la réforme luthérienne a fait basculer dans l'hérésie une partie des croyants de l'Ancien monde. Il devient alors urgent de convertir ces gentils nouvellement découverts dans les meilleures conditions possibles. Or ils sont aisément repoussés du droit chemin par les violences qu'ils subissent, ou par les mauvais exemples qu'ils peuvent observer chez leurs coreligionnaires espagnols, comme en témoignent plusieurs chapitres de l'*Historia eclesiástica indiana* de Mendieta qui soulignent le mal que les Espagnols établis en Nouvelle-Espagne fait à la stabilité de la foi des Indiens, comme le constataient Las Casas et d'autres avant lui¹. Il leur faut des modèles de vertu pour les convaincre de rester sur la voie du Christ.

Pourquoi la couronne tient-elle tant à imposer la dîme aux Indiens ?

Nous avons déjà eu l'occasion d'en parler, les ordres religieux dans les Indes sont financièrement dépendants de ce que la couronne veut bien leur allouer. Or sans le prélèvement de la dîme, le maintien de l'Église des réguliers puise dans le trésor royal. Dans leur réponse du 20 janvier 1557 à la cédula sur la dîme, les Mendians rappellent avec une grande exactitude ce que paie la couronne pour le service ecclésiastique des Indes : les évêques et prélats reçoivent 15000 maravédís, les prêtres séculiers 200 *pesos de mina*, quant aux religieux, outre leurs frais de voyage pris en charge par la couronne, ils reçoivent une aumône régulière pour l'édification et le maintien des églises et des produits nécessaires au ministère du culte². Cela leur semble amplement suffisant pour subvenir aux besoins de l'Église en Nouvelle-Espagne et ils arguent qu'il y a très peu d'intérêt à changer la modalité d'attribution des fonds. Or ces dépenses ecclésiastiques peuvent apparaître comme une lourde charge économique pour le trésor royal. C'est ce qui est souligné plus tard, à la fin du siècle. Les aumônes royales accordées aux religieux sont vues par certains comme un immense gâchis, comme en atteste un rapport des aumônes fait par le Conseil en 1596 :

¹ Nous pensons en particulier aux chapitres XXXIII et XXXIV du livre IV, intitulés respectivement « De muchos daños que la frecuente comunicación de los españoles ha causado a los indios para su cristiandad » et « Del daño que ha hecho el llamarse los españoles cristianos, para la cristiandad de los indios ».

² « Respuesta que las tres Órdenes de la Nueva España dieron en el año de 1557, siendo preguntados por S. M. del parecer y sentimiento que tenían acerca de los diezmos, si era bien y convenía que estos naturales indios los pagasen », Mexico, 20 janvier 1557, document I, J. García Icazbalceta (ed.), *Códice Mendieta, op. cit.*, p. 16.

Es tan grande la suma de lo que su magestad gasta con los Religiosos en las yndias que conbiene en gran manera poner orden en ello. Danse medicinas, médicos y dietas a todos los Religiosos vino y ávyto y cera y como quiera que es justo darse a los pobres bien se puede escusar con los ricos pues se save que ya lo están nuestros monasterios y con muchas rentas, propiedades y profesiones¹

Au vu de ce document, il semble que les principaux Ordres installés en Nouvelle-Espagne étaient perçus comme étant relativement riches ou assez, en tout cas, pour subvenir à leurs propres besoins sans l'aumône royale. Une première partie du document expose qu'en 1594 et 1595, le couvent de Saint François a reçu vingt-cinq ducats d'aumône². On sait également que le roi devait pourvoir aux frais de voyage des religieux en partance pour les Indes, ce qui incluait le prix de l'habit, de la nourriture et du logement en attendant l'embarquement. En 1555, par exemple, ces frais pour l'envoi d'une cinquantaine de frères Mineurs et Prêcheurs s'élevaient à environ deux mille ducats³. Plus tard, c'est en tant que *patrono* ecclésiastique que Philippe II déclare pourvoir aux besoins des religieux en partance.

Y porque nos somos Patrón unibersal de todas las dichas nuestras Indias para las quales siempre se a tenido y tiene mucho cuydado de embiar religiosos en el número que conviene para la predicación del santo evangelio conversión y doctrina de los naturales y a los que a ellas an ido y van les havemos mandado dar y se les a dado de nuestra real hazienda para su camino vestuario y matalotage y lo demás que han avido menester y allá se les a probeydo y probee de lo nezesario⁴

Ce document a été envoyé à Juan de Bobadilla en janvier 1572. Il était chargé de négocier avec le ministre général franciscain Christophe de Cheffontaines la création d'un poste de Commissaire des Indes résidant à Madrid, moment charnière pour l'histoire de l'Ordre en Nouvelle-Espagne, nous aurons l'occasion d'y revenir plus en détail. Ici, l'argumentaire du monarque consiste, entre autres, à souligner sa bonne volonté envers le service missionnaire

¹ AGI, Indiferente, 878 : « Relación de las limosnas que el consejo hizo, 1596 », fol. 5.

² *Ibid.*

³ AGI, Indiferente 1093, Ramo 7, n° 152 : « Lo que los Juezes offiçiales dela casa de la contratación de las Indias, que residen en Sevilla, embiaron por relación, que era menester para las actas desuso contenidas, es lo siguiente », 27 février 1555, fol. 1v.

⁴ AGI, Indiferente 3046 : « Copia dela Ynstrucción que se dió en 19 de Enero de 1572 a Fr. Juan de Bovadilla de lo que había de tratar con el General de la Orden », fol. 1.

franciscain afin d'obtenir du général le pouvoir de placer qui il souhaite à ce poste. Cheffontaines accèdera à la demande du roi et le poste sera créé plus tard cette même année.

Cette dépendance des Mineurs à l'aumône royale entraîne parfois quelques déconvenues. En 1586, un groupe de Franciscains et un groupe de Dominicains se voient refuser leur aide par la Casa de la Contratación sous prétexte que leurs cédulas sont périmées :

Fray Domingo de Areçaga y fray Alonso Ximenez de la orden de sanct Francisco llevan a las provinçias de la Nueva España veynte religiosos de su orden para entender en la conversi3n y doctrina de los Indios y el Comisario general de las Indias ha dado petici3n en el Consejo en que refiere que haviendo llegado a Sevilla todos los dichos religiosos y presentado las çedulas de V. M. ante el presidente y juezes oficiales para que les diesen el entretenimiento y lo demás necessario para su pasage no lo havían hecho y se escusavan diziendo que hera menester nuevo mandato de V. M. y supplica se les mande que lo cumplan luego porque los dichos religiosos no se queden, pues sin ello no podrán hazer el viaje y asimesmo que se les haga merçed que si acaso pasaren algunos días más del mes que V. M. ha mandado se les dé allí el entretenimiento hasta embarcarse¹

Philippe II est contraint de renvoyer des cédulas pour confirmer le droit de ces religieux à bénéficier du défraiement de leur *entretenimiento*, c'est-à-dire les frais engagés jusqu'au moment de leur embarquement.

Cela représente un montant très conséquent. Les dépenses pour les voyages des frères sont nombreuses et se multiplient. Rafael Mota Murillo estime qu'entre 1551 et 1600, ce sont plus de six mille trois cents ducats qui ont été alloués à l'équipement et aux frais de séjour des religieux des Indes². Il semble, de plus, que les religieux recevaient un salaire de cent pesos et cinquante boisseaux de blé, comme en atteste une cédula du 11 janvier 1587 dans laquelle il est demandé au vice-roi de conserver cette pratique³. Toutefois la couronne tente de limiter l'accès des religieux à cet argent. Une autre cédula de décembre 1587 précise que ce salaire ne doit pas être versé directement aux frères mais à leur supérieur ou au couvent, afin de servir la

¹ AGI, Mexico 1, N. 5 : « Consulta de Fray Domingo de Areizaga y Fray Alonso Ximénez de pasar Nueva Esp con 20 religiosos, 20 juin 1586, pour le présent document ». Voir aussi N. 6 : « Provisi3n de lo necesario para el viaje de 20 religiosos dominicos », 26 juin 1586.

² Rafael Mota Murillo, « Contenido franciscano de los libros registro del Consejo de Indias, 1551-1650 » dans *Los Franciscanos en el Nuevo Mundo: actas del 3. Congreso Internac. sobre los Franciscanos en el Nuevo Mundo ; (siglo XVII) ; La Rábida, 18-23 de sept. de 1989*, Madrid, Deimos, 1991, p. 102.

³ *Ibid.*, p. 147.

communauté et de ne pas enrichir matériellement les religieux, ce qui serait contraire au vœu de pauvreté¹. Cela nous indique qu'il y avait des abus de la part des religieux quant à la gestion de biens matériels qu'ils ne sont pas censés accumuler, mais aussi que la couronne tente de limiter les dépenses liées aux religieux en particulier. Encourager l'installation pérenne de l'Ordinaire et d'un clergé séculier solide est donc aussi une stratégie pour réduire les dépenses, et cela passe par l'instauration de la dîme.

Or en Nouvelle-Espagne, peu sont véritablement enclins à régler cet impôt. Baudot souligne que le vice-roi Mendoza lui-même a dû être rappelé à l'ordre en 1539 alors qu'il tentait de contourner le règlement pour éviter de payer de la dîme². D'autre part, il semble que Velasco s'était servi d'une augmentation du tribut indigène pour détourner les fonds à son avantage, ce qui a contribué à augmenter la méfiance de caciques et religieux au sujet d'un nouvel impôt³.

De même, si Baudot estime que le conflit autour de la dîme atteint son apogée dans la décennie de 1550, force est de constater que le problème persiste et est régulièrement dénoncé par les religieux et leurs soutiens jusque bien plus tard. Ainsi, la visite de Jerónimo Valderrama en 1563 soulève une levée de boucliers chez les frères justement car il tente d'imposer la juridiction de la péninsule qui était auparavant appliquée de manière libérale : en tentant de faire respecter et appliquer les cédules, décrets et décisions de Madrid à la lettre, et notamment en matière économique, il bouscule l'équilibre local. De même, le vice-roi Martín Enríquez écrit en 1574 à Philippe II que « *una nueva de que muy cierto vienen los diezmos para lo que toca a los indios y no se trata muy bien dello. Suplico a V. M. se tenga por servido de mandallo mirar que çierto correr tras las bulas y los fraires [sic] nada contentos no sé si será buena sazón o si será mejor esperar que algunas cosas estén más olvidadas.* »⁴ Cela nous indique que la question continuait d'alarmer les religieux durant toute la deuxième moitié du XVI^e siècle, « le dénouement ne viendra qu'avec le temps, au fur et à mesure que les Ordres mendiants céderont devant l'implantation progressive du clergé séculier encouragée par Philippe II »⁵.

¹ D. de Encinas, *Cedulario indiano*, op. cit., p. 167.

² G. Baudot, « L'institution de la dîme pour les Indiens du Mexique. Remarques et documents », art cit, p. 169.

³ Gregorio Salinero, *La trahison de Cortés*, Paris, Presses Universitaires de France, 2014, p. 311.

⁴ Lettre de Martín Enríquez de Almansa à Philippe II, Mexico, 31 octobre 1574, AHN, Diversos-colecciones 25, N. 27, fol. 1r.

⁵ G. Baudot, « L'institution de la dîme pour les Indiens du Mexique. Remarques et documents », art cit, p. 177.

Autrement dit, l'implantation séculière, territoriale comme économique, est lente et progressive mais inévitable.

Mendieta, au cœur des enjeux

Nous l'avons déjà dit, Mendieta arrive en Nouvelle-Espagne en même temps que Montúfar. Il est donc aux premières loges pour observer le changement de paradigme dans l'administration ecclésiastique de la province. Pour l'un de ses biographes, Mendieta commence à s'investir dès 1555 dans l'écriture de courriers à la couronne, bien qu'il n'en ait pas de preuve concrète. Pour un autre, c'est la réponse des trois Ordres mendiants en 1557 à propos de la dîme qui constitue le point de départ de l'activité épistolaire de Mendieta. Arrivé en 1554, il est peu probable que fray Gerónimo ait eu une influence décisive sur cette réponse de 1557, mais cela montre bien qu'il arrive en Nouvelle-Espagne à un moment charnière. Très peu de temps après son arrivée, l'Ordre se trouve confronté à des problématiques concrètes qui risquent de bouleverser sa stabilité et ses appuis sur la terre novohispanique.

La lettre de 1557 présente plusieurs arguments contre la levée de la dîme pour les Indiens. Les arguments principaux tournent autour de quatre thématiques : d'abord la pauvreté des Indiens qui paient déjà un tribut à la couronne, et pour certains des droits de fermage aux *encomenderos* ou propriétaires terriens, ce qui leur laisse à peine de quoi vivre ou subvenir à leurs propres besoins. La forte mortalité de la population indienne est rappelée au monarque. Ensuite, la corruption et l'avarice des Espagnols ou collecteurs d'impôts est mise en avant. Les frères soulignent les abus que subissent les Indiens de la part des agents malhonnêtes, qu'ils soient Espagnols ou Indiens, mais ils n'hésitent pas non plus à rappeler que la multiplication des intermédiaires fait souvent fondre le fruit de la collecte : « *cargádoles esta nueva carga con título de ampliar su real patrimonio, y por haber de pasar la cobranza por tantas manos y siempre quedarse algo en ellas, vuestra real hacienda ganará poco con los diezmos, y los naturales perderán mucho* »¹. Par ailleurs, les agents de la couronne ne sont pas les seuls interlocuteurs malhonnêtes qui seraient au contact des Indiens car, nous l'avons vu, l'objectif de l'instauration de la dîme est, à terme, de remplacer les missionnaires réguliers par des membres du clergé séculier « pour assurer un service religieux constant » et sortir ainsi de la dynamique purement missionnaire en Nouvelle-Espagne². Or les religieux considèrent que les

¹ « Respuesta de las tres Órdenes... », document I, J. García Icazbalceta (ed.), *Códice Mendieta, op. cit.*, p. 17.

² G. Baudot, « L'institution de la dîme pour les Indiens du Mexique. Remarques et documents », art cit, p. 178.

séculiers font un mauvais travail et n'ont pas à cœur les intérêts des Indiens. La preuve en est : les *pueblos* rechignent à les accepter au sein de leurs églises, et les seuls qui le font sont ceux qui savent qu'ils pourront pécher sans être réprimandés¹. Un argument de poids, cette fois-ci empirique, renvoie à l'évangélisation de Grenade après sa prise :

Los Religiosos de nuestra Orden, cuando se ganó el reino de Granada por los Reyes Católicos, comenzaron á predicar y plantar allí la fe, y llevaban algún buen fundamento y orden en la doctrina; y después que la cobdicia puso clérigos, alzaron los frailes mano de todo ello, y ya sabrá V. M. la cristiandad que hay en los moriscos, que no tienen más cuidado de llevar medio real al que no va á misa, y según vamos viendo, el mesmo rumbo llevan las cosas desta tierra en lo espiritual²

L'échec de la christianisation des morisques de Grenade est imputé à l'incapacité des séculiers à reprendre le flambeau des religieux. Son ombre plane comme une menace sur les terres novohispaniques et incitent les frères à demander un examen approfondi des séculiers autorisés à s'embarquer pour les Indes, doublé d'une validation obligatoire par le vice-roi, représentant officiel du *patrono* de l'Église américaine. Il faut qu'ils sachent les langues indigènes et, dans le cas de ceux qui sont nés en Nouvelle-Espagne, qu'ils n'aient pas mené une vie notoirement dissolue avant de choisir la voie de la prêtrise :

porque como se han criado á los pechos de las indias, y ha sido su conversación en toda libertad y regalo, pocos dellos hay que no salgan viciosos y aviesos; y como han visto los indios con sus propios ojos las liviandades y travesuras de algunos, antes que lleguen al estado clerical, puestos después en él no creo que será su predicación de tanta eficacia, ni se tendrá tan buen crédito de la vida como es razón y es menester para que se tome y siga su doctrina³

En opposition à cette image d'hommes ayant mené une vie de pécheur qui ont rejoint l'Église, les religieux présenteraient à leurs paroissiens un profil d'hommes humbles et pieux tout au long de leur vie⁴. Localement, le confort des Espagnols en pâtirait également, car les Indiens quitteraient les fermages pour cultiver dans leurs communautés les produits qui

¹ J. García Icazbalceta (ed.), *Códice Mendieta*, vol. 1, *op. cit.*, p. 11.

² *Ibid.*, p. 10.

³ *Ibid.*, p. 9.

⁴ On pense au surnom de fray Toribio de Benavente, dit « Motolinía » ou « le pauvre » en nahuatl. Voyant arriver les Frères au terme d'une longue traversée, pieds nus et vêtus de leur habit grossier et élimé, les Indiens de Tlaxcala auraient murmuré ce mot avec admiration et stupeur. Apprenant sa signification fray Toribio se serait exclamé qu'il porterait dorénavant ce nom, G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 1, *op. cit.*, p. 353.

correspondent à leurs besoins et à leurs traditions tels que le maïs, le piment et les haricots. Les cultures de produits destinés à la consommation des Espagnols, comme le blé ou le bétail, se trouveraient en crise et ne pourraient pas satisfaire la demande¹.

Le dernier argument des religieux, et non des moindres, est de dire que cela ternit l'image politique de la couronne espagnole. Les Indiens ont parfois l'impression d'être plus esclaves que vassaux ou d'être moins bien traités que sous le joug d'un monarque païen. Cela contrevenait au souhait de la couronne de ne pas peser plus lourd sur les indiens que leurs anciens maîtres². C'est une grave accusation, à une époque où la chrétienté est en proie à une division sans précédent. La plus grande unité et démonstration de foi est nécessaire pour lutter contre la Réforme efficacement, et les frères insinuent que le roi ne mène pas sa tâche à bien et risque de mettre à mal l'avenir du monde chrétien.

La lettre au roi des religieux met ainsi en avant les conséquences désastreuses, sur tous les plans, de l'éventuelle instauration de la dîme pour les Indiens de la société coloniale, du domaine religieux à l'économie locale et à la politique transatlantique. Si l'on ne peut, encore une fois, considérer que Mendieta a eu une place décisive lors de la rédaction du texte, on y retrouve un condensé des idées qu'il développera tout au long de sa vie et de son « activisme » missionnaire. On peut considérer qu'il a été impliqué en partie dans la conception de la lettre, ou qu'il était présent lors de sa rédaction, car c'est le document qui ouvre le *Códice Mendieta*. Ce codex, ainsi nommé par son éditeur Joaquín García Icazbalceta, est une compilation de documents historiques, pour la plupart épistolaires, de la main de Mendieta. Il est conçu à la fois comme un outil de travail et comme témoignage historique à l'attention de ses frères d'habit, nous reviendrons sur sa conception de son travail d'historien en troisième partie de ce travail.

Il semble que la visite de Valderrama soit une véritable occasion, pour un missionnaire arrivé une dizaine d'années auparavant et tout juste nommé secrétaire de sa province, d'essayer sa plume au service des revendications de son Ordre. Les arguments avancés contre les réformes imposées par le *visitador* se retrouvent dans l'ensemble des écrits de Mendieta, et nous pouvons aisément penser, en accord avec Jorge Sempat Assadourian que la période de réflexion au sein des trois ordres mendiants a aidé à former les socles de la pensée de fray Gerónimo :

¹ « Respuesta de las tres Órdenes... », doc. cit., J. García Icazbalceta (ed.), *Códice Mendieta*, op. cit., p. 16.

² *Ibid.*, p. 12-13.

La acción ejecutada por el visitador Valderrama de aumentar los tributos y de suprimir las prerrogativas "económicas" de los jefes indígenas fue la primera aplicación del proyecto de elevar los ingresos indianos de la real hacienda. Mendieta asoció siempre su condena al entero proceso de ejecución de dicho proyecto con la denuncia del aparato de poder que lo propiciaba.¹

Cette dernière remarque d'Assadourian est importante : Mendieta dénonce les décisions de Valderrama qu'il estime, lui et le reste des Mineurs de Nouvelle-Espagne, contraires à la bonne stratégie d'évangélisation, mais il fait surtout une critique du système colonial dans une perspective plus large. Sans remettre en question la légitimité de la présence espagnole aux Indes ni, bien sûr, le discernement du monarque sur les questions indiennes, il met en cause la loyauté de certains sujets à qui la couronne a délégué de hautes responsabilités. La fiabilité de l'information est interrogée à maintes reprises : les nécessaires intermédiaires introduits entre les Indes et le roi font l'objet de méfiance, voire de dénonciations de la part. C'est le sens des deux premiers points d'une lettre qu'il enverra en 1565, l'un de ses courriers les plus connus et les plus importants.

Mendieta admet qu'il est particulièrement difficile de gouverner les Indes et l'Église américaine depuis Madrid :

Por ser región tan remota desos reinos de España adonde V. M. reside, y de donde no pueden haber vuestra real presencia, y con dificultad el remedio y provisión de las necesidades que se ofrecen. Ítem, por depender todo lo temporal y espiritual destas partes de solo V. M., por quanto el Pastor Universal, que es el Vicario de Cristo, á causa de estar tan lejos no puede regir esta nueva Iglesia, ni la rige, si no es por vuestra real mano.²

Mendieta rappelle à Philippe II qu'il est le seul élu de Dieu à la tête des Indes, ainsi que le *patrono* de l'appareil ecclésiastique de ces terres. Mais la distance qui existe entre les deux continents rend sa tâche plus ardue et l'empêche d'effectuer en personne ces tâches. Il est alors nécessaire de recourir à une délégation de son pouvoir en la personne du vice-roi et en diverses administrations locales. C'est là que Mendieta met le monarque en garde contre la tentation, peut-être même une certaine facilité, de trop déléguer pour se concentrer sur des problématiques plus proches de lui, au sens géographique. Il reste tenu de s'informer personnellement des

¹ C.S. Assadourian, « Memoriales de Fray Gerónimo de Mendieta », art cit, p. 374.

² Lettre de Gerónimo de Mendieta à Philippe II, Toluca, 8 octobre 1565, document I, J. García Icazbalceta (ed.), *Cartas de religiosos de Nueva España, op. cit.*, p. 37.

affaires les plus importantes des Indes « *especialmente cuando el tal principal obligado [le roi] es avisado que no suplen suficientemente por él sus sustitutos.* »¹ C'est-à-dire que le roi ne peut se dérober à la lourde responsabilité morale dont il est investi sur les Indes, et il ne peut ignorer les risques que présentent certains de ses délégués. En vertu de son statut de *patrono*, il est obligé de s'enquérir de la moralité de ses représentants et de la façon dont ils gouvernent les Indes en son nom. De l'autre côté, il dénonce le fonctionnement opaque de l'administration novohispanique. Ainsi certaines personnes malhonnêtes envoient au roi des informations partielles ou diffamantes pour servir leurs propres intérêts ou couvrir leurs manigances. Dans le même temps, la circulation de la bonne information est empêchée ou gênée. La proclamation publique de cédules en faveur des Indiens ne se fait pas toujours, fait remarquer Mendieta dans l'*Historia*². Cela pèse sur les Indiens d'une part, mais aussi sur le travail des religieux, car le mécontentement de leurs fidèles ébranle parfois la fermeté de leur foi.

C'est pourquoi Mendieta n'hésite pas à faire pression sur la couronne avec d'autres frères, en menaçant d'abandonner le travail ecclésiastique si le projet de réforme économique persistait :

*Durante la década de 1560, fray Gerónimo de Mendieta participó de un movimiento intransigente cuyos componentes [...] manifestaron la intención de abandonar el trabajo evangélico en las Indias si el rey católico persistía en la voluntad de aplicar la política de la utilidad económica, rompiendo así la alianza establecida entre su padre el emperador y los frailes evangelizadores*³

L'idée d'un contrat qui aurait été établi entre la couronne et les missionnaires tourne autour de la protection des Indiens et de la liberté d'exercer le ministère du culte sans entraves de la part de l'administration ou de l'Ordinaire. Appliquer la politique de tribut proposée par Valderrama serait, selon les religieux, freiner ou restreindre cette liberté car leur mécontentement et leur pauvreté détournerait les Indiens de la religion.

On retrouve cette opinion clairement énoncée dans le livre IV de l'*Historia eclesiástica indiana* : « *D. Luis de Velasco, el viejo, en cuya muerte comenzó á caer de su estado el tiempo dorado y flor de la Nueva España, y á derrumbarse la cerca ó albarrada, que [...] levantó y*

¹ *Ibid.*

² G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 2, *op. cit.*, p. 161.

³ C.S. Assadourian, « Memoriales de Fray Gerónimo de Mendieta », *art cit.*, p. 376.

edificó el invictísimo y felicísimo Emperador Carlos V para defensa, amparo y guarda de esta viña del Señor »¹. La métaphore de « *la albarrada* », définie dans le dictionnaire *Autoridades* comme : « *La cerca, reparo, trinchera à defensa de tierra, piedra à otra materia á propósito, quese hace para cubrirse y defenderse en la guerra, ò para cercar y resguardar las heredades y huertas, que están en el campo* », souligne bien l'idée de rempart pour la défense des Indiens. Les religieux, encouragés par la couronne de Castille, défendraient cette place forte avec l'aide des lois comme les lois nouvelles de 1542. Mendieta place la charnière à la mort de Velasco, c'est-à-dire précisément fin 1564, lors de la visite de Valderrama. Il y a un avant et un après Velasco, son décès marque le début du déclin irrémédiable des réguliers de la Nouvelle-Espagne qui étaient auparavant auréolés de gloire et de reconnaissance. Ainsi s'achève l'âge d'or des Franciscains.

On retrouve dans le livre IV d'*Historia eclesiástica indiana* les expressions d'un âge d'or franciscain en Nouvelle-Espagne associé avec les premiers temps de l'évangélisation et le règne de Velasco : « *Algunos años (que podemos llamar tiempos dorados) fué favorecida esta obra todo el tiempo que gobernó su fundador D. Antonio, y des pues su sucesor D. Luis de Velasco el viejo* »². Il parle ici du projet éducatif du collège de Santa Cruz de Tlatelolco, qui avait pour objectif d'instruire les jeunes élites indigènes et pour former parmi eux les administrateurs locaux de la société coloniale. Après la mort de Velasco, la vice-royauté réduit progressivement les subventions et le projet perd de son éclat, bien qu'il continue d'exister pendant tout le XVI^e et XVII^e siècles³. Ainsi, Mendieta fait bien de projeter métaphoriquement la réussite de l'entreprise franciscaine à son projet le plus ambitieux : celui du collège de Tlatelolco. Car la lente décadence du collège permet de se représenter visuellement la chute de la prééminence religieuse dans l'Église novohispanique, moment où le collège passe sous gestion indigène. Mendieta, arrivé en 1554, observe la fin de l'âge d'or, actée par la mort de Velasco dix ans plus tard :

Mas como yo, habiendo gozado (por la gracia divina) de buena parte de aquellos prósperos principios, haya visto los adversos fines en que todo esto ha venido á parar, por haber los hombres ido á la mano á ese mismo Dios en esta su obra con los impedimentos y estorbos en

¹ G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 2, *op. cit.*, p. 249.

² G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 2, *op. cit.*, p. 79.

³ Serge Gruzinski souligne que l'on peut cependant considérer cela comme une réussite, puisque les Frères sont parvenus à inculquer à leurs élèves les capacités nécessaires au fonctionnement du collège avec un minimum de subventions. Ainsi, les Indiens enseignent et administrent complètement le collège de Tlatelolco jusqu'au début de XVII^e siècle. Serge Gruzinski, réflexion menée dans le cadre d'un séminaire de recherche (novembre 2022).

los capítulos arriba con tenidos, no solo [p. 246] no puedo ofrecerle cántico de alabanza por fin de mi Historia, mas antes [...] me venía muy a pelo asentarme con Jeremías sobre nuestra indiana Iglesia, y con lágrimas, sospiros y voces que llegaran al cielo (como él hacia sobre la destruida ciudad de Jerusalem), lamentarla y plañirla, recontando su miserable caída y gran desventura¹

La comparaison entre l'Église mexicaine et la ville détruite de Jérusalem est particulièrement expressive, si l'on se rappelle que les premiers observants du Saint-Évangile voyaient leur travail missionnaire comme une résurgence de l'Église primitive. Ici les ruines de la ville sainte, symbolisent l'échec religieux et les frères, comme le prophète Jérémie, se lamentent sur le sort du peuple pour la défense duquel ils ont été choisis².

B-b-3. Le bloc Mansilla, analyse des documents envoyés en Europe en 1565

Dans le courant de l'année 1564, les Franciscains décident d'envoyer en Europe un *procurador*, Juan de Mansilla, qui doit représenter la province du Saint-Évangile au chapitre général de 1565 et exposer à la cour les doléances de son ordre. Il est porteur de documents rédigés par ses supérieurs et frères d'habit qui dénoncent la situation critique dans laquelle se trouve la Nouvelle-Espagne, selon eux. Ce sont au moins dix documents –lettres, *memoriales* ou rapports– qui partent avec Mansilla pour l'Espagne, destinés pour la plupart à Philippe II ou au Conseil. D'autres sont envoyés nommément à Tello de Sandoval, président du conseil des Indes³, ou à Bernardo de Fresneda, confesseur du roi⁴. Nul doute qu'ils sont appelés à peser à leur tour sur l'avis de la couronne. Deux autres documents sont signés de la main de Mendieta et envoyés à l'attention du roi : une lettre qui critique l'attitude de Valderrama sur l'imposition de la vice-royauté et un long *memorial* en vingt-quatre points sur le bon gouvernement de la Nouvelle-Espagne sur lequel nous aurons l'occasion de revenir⁵. À cela, il faut ajouter une lettre probablement perdue dans laquelle Mendieta se lamente du décès du vice-roi Velasco et invite

¹ G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 2, *op. cit.*, p. 245-246.

² « Admonestation à Jérusalem inconvertisable », *La Bible de Jérusalem*, *op. cit.*, Jr 13 : 20-27.

³ « Carta para Tello de Sandoval, Presidente del Consejo de Indias, en nombre del Provincial » J. García Icazbalceta (ed.), *Códice Mendieta*, *op. cit.*, p. 43-45.

⁴ « Carta para el confesor del Rey, Fray Bernardo de Fresneda, Obispo de Cuenca, en nombre del padre Provincial » *Ibid.*, p. 25-29.

⁵ « Carta del pare Fray Jerónimo de Mendieta al rey don Felipe II » J. García Icazbalceta (ed.), *Cartas de religiosos de Nueva España*, *op. cit.*, p. 35-51 ; « Otra tercera carta para el Rey Don Felipe II, nuestro señor, en nombre de los dichos Padres Provincial y Difinidores, escripta el año de 1565 » J. García Icazbalceta (ed.), *Códice Mendieta*, *op. cit.*, p. 35-40.

lui choisir prestement un bon successeur¹. Il faut donc imaginer que d'autres frères ont pu faire parvenir leur correspondance personnelle sur cette affaire ou d'autres, au même titre que Mendieta.

Sur les documents dont nous savons qu'ils font partie de l'ensemble qui part avec Mansilla, quatre nomment explicitement le *visitador* Valderrama et dénoncent son attitude défavorable aux Indiens : une lettre au roi du 10 février 1564², une du 26 août 1564³, puis encore une deux jours plus tard⁴. Ces courriers sont écrits au nom de l'Ordre au complet. À cela s'ajoutent une lettre à Bernardo de Fresneda, confesseur du roi, datée du 20 mai 1564, ainsi que la lettre déjà mentionnée de Mendieta seul, jointe au *memorial* et qui aide à le contextualiser. Elle n'a pas de date mais on l'estime entre août et octobre 1565. On peut donc mesurer la vigueur de la contre-offensive.

D'autres courriers rédigés à ce moment-là ne mentionnent pas explicitement le *visitador*, mais critiquent la politique d'imposition des Indiens et les tentatives de l'administration d'augmenter le tribut : la lettre au roi du 28 août 1564⁵, la lettre à Tello de Sandoval susmentionnée, et bien sûr le *memorial* de 1565.

Si Valderrama arrive investi d'une autorité pleine afin de représenter un contre-pouvoir efficace face au vice-roi Velasco, il se trouve rapidement confronté aux alliés de Velasco : les ordres mendiants, qui contrôlent une grande partie de l'Église novohispanique dans les faits. Face à ce bloc, Valderrama s'allie avec l'Audience de Mexico et l'Église séculière sur les questions de la dîme et la juridiction de la Nouvelle-Espagne en général.

Face au bouleversement que représente la visite de Valderrama en Nouvelle-Espagne, ainsi que le décès du vice-roi Luis de Velasco allié des religieux, ces derniers se tournent vers la couronne pour faire valoir leurs revendications. Une lettre du provincial Olarte énonce clairement les faits en août 1564 :

¹ Nous la considérons comme égarée, car elle est directement citée dans la lettre accompagnant le *memorial* de 1565 comme s'il s'agissait d'un document distinct signé de la main de Mendieta [J. García Icazbalceta [ed.], *Códice Mendieta*, vol. I, *op. cit.*, p. 35], or nous n'avons pas connaissance d'une telle missive. Plusieurs courriers envoyés avec Mansilla mentionnent la mort de Velasco mais aucun n'est signé explicitement par Mendieta.

² J. García Icazbalceta (ed.), *Códice Mendieta*, vol. 1, *op. cit.*, p. 18-21.

³ *Ibid.*, p. 29-30.

⁴ AHN, Diversos-colecciones, 24, N. 69: Carta informando sobre la visita del ldo. Valderrama.

⁵ J. García Icazbalceta (ed.), *Códice Mendieta*, vol. 1, *op. cit.*, p. 34-35.

Rezien venido el licenciado Valderrama vuestro visitador dimos aviso a V. M. con frai Joan de Mansilla (que fue por discreto desta provinçia a nuestro capítulo general) de la gran vexaçion que sentían estos naturales con la nueva cuenta e imposición de tributos que entonçes se començava a introducir [...] mas [...] infaliblemente podemos çertificar a V. M. que al passo que llevan los negoçios después que vuestro visitador vino no puede durar muchos días la conservaçion de la Nueva España.¹

Olarte évoque la chute démographique des Indiens, une tragédie qui serait accentuée par les mesures fiscales de Valderrama.

Toutes les lettres envoyées avec Juan de Mansilla tournent autour de la thématique du tribut et de la dîme, ainsi que de la forte mortalité des Indiens de la Nouvelle-Espagne aux mains des Espagnols. Si la signature de Mendieta apparaît alors parmi les signataires de certains courriers, c'est loin d'être le cas dans la majorité du corpus étudié. Toutefois, gardons à l'esprit que c'est dans ce contexte que Mendieta rédige sa fameuse lettre au roi de 1565 dans laquelle il expose vingt-quatre points de gouvernance qui sont pour lui déterminants. Examinons comment se forme sa plume personnelle dans les premiers courriers qu'il envoie en son nom et non pas en tant que secrétaire de la province.

C. La formation d'une parole d'expert

La notion d'expert renvoie à une personne « qui a acquis une grande habileté, un grand savoir-faire dans une profession, une discipline, grâce à une longue expérience. »² Au cours de sa carrière et de sa vie, Mendieta accumule une expérience à la fois pratique et théorique de l'évangélisation novohispanique, ce qui fait de lui un véritable expert de sa province et de son ordre. Mais nous verrons que son action ne se limite pas à l'expertise et que cette notion d'expert se révèle presque limitante pour qualifier Mendieta. Expert, conseiller, chroniqueur et historien, homme de terrain et homme de lettres, fray Gerónimo agit sur tous les fronts.

Tous ses biographes reconnaissent sa forte implication dans les stratégies de son ordre : sa plume et son discernement lui valent certaines responsabilités au sein de l'ordre, comme celle d'attribuer les postes lors d'un chapitre provincial :

¹ Carta informando sobre la visita del Ido. Valderrama, Mexico, 28 août 1564, AHN, Diversos-colecciones, 24, N. 69, fol. 1.

² Définition du CNRTL.

fue muy dado á la oracion, y para acertar qualquiera cosa primero la encomendaba à Dios, y resolvia lo conveniente; conociendo esto el Capitulo para su buen acierto comprometieron con el para que hiziesse la Tabla en interin que la encomendaban à Dios; acabada la Tabla parecio tan bien à todos la distribucion de los oficios que sin borrar letra la votaron como estaba, en que se manifestó el credito que de su persona se tenia, y el poco cuydado que daban entonces los oficios¹

Il est manifeste que le talent de fray Gerónimo pour l'organisation et la stratégie est reconnu par ses contemporains. Ainsi la responsabilité de choisir les religieux qui seront à la tête des couvents, notamment des plus importants, est lourde et le fait que les membres haut placés le valident en dit long sur sa clairvoyance et son sens de l'organisation.

Mendieta lui-même fait état de la confiance que lui accordent ses pairs dans les documents qu'il rédige et envoie à l'administration, où il parle parfois de lui à la troisième personne. Ainsi en 1571 il établit une liste des religieux de Nouvelle-Espagne présents au même moment en Espagne, parmi lesquels se trouve :

el padre fray Jheronimo de Mendieta, a sido lector muchos anos y guardian y companero de los prelados y que por su habilidad le mandan escrebir las cosas de las Indias. Y los prelados siempre an hecho tanta confiança del, que aun las tablas de guardianes se las remitian en difinitorio [al margen: lengua].²

Un autre document du même envoi de 1571 liste les religieux qui pourraient candidater au poste de commissaire général des Indes –poste qui est créé en 1572 comme nous le verrons plus loin. Ici aussi Mendieta est décrit comme : « Fray Geronimo de Mendieta de la Prov. de Cantabria natural de Vitoria christiano viejo y letrado, Estubo, 14 años, en la nueva España fue guardian y compañero de los Provinciales y muy religioso y entiende muy bien los negoçios de las Indias »³. Ce document étant probablement rédigé par Mendieta lui-même, il met en avant son ancienneté en tant que missionnaire en se plaçant comme un expert des affaires des Indes. Enfin, dans un billet de Mateo Vázquez à l'archevêque de Mexico daté de décembre 1587, Mendieta est décrit en ces termes : « *El zelo del Padre fray Hyerónimo de Mendieta mereçe el favor y aprovaçion de vuestra merced por ser religioso de opinion en su orden, y que*

¹ A. de Vetancurt, *Teatro mexicano*, op. cit., p. 45-46.

² C.S. Assadourian, « Memoriales de Fray Gerónimo de Mendieta », art cit, p. 409.

³ AIVDJ, E25, C41, 491, « Memorial de los Religiosos de la orden de Sant francisco que pueden concurrir y tener voto para el oficio de commissario general de las yndias ».

sabe lo que escribe. »¹ Il recommande même à l'archevêque, Pedro Moya de Contreras, de le convoquer en secret afin de recueillir son avis sur une question importante, probablement la dispute qui a scindé l'ordre entre 1584 et 1588 autour du commissaire Alonso Ponce dont nous parlerons plus loin.

Bien que ce dernier document nous avance beaucoup dans la chronologie, il est la preuve de l'impact que peut avoir Mendieta au sein de son ordre et de la Monarchie catholique dans son ensemble, puisque c'est un personnage influent de la cour de Madrid, Mateo Vázquez, qui vante ses mérites auprès de l'archevêque. Sa réputation n'est donc plus à faire. Que se passe-t-il donc entre l'arrivée de Mendieta dans la province du Saint-Évangile et sa consécration en tant qu'homme de confiance, expert de son ordre, à la fin du XVI^e siècle, sans pour autant qu'il soit provincial ?

Nous reverrons donc cette notion d'expertise en fonction de la richesse et de la complexité de sa pensée et de son action qui en font une référence, car écrire c'est agir.

a. 1562, une lettre au commissaire Bustamante

Le premier courrier que Mendieta signe de son nom est la lettre qu'il envoie au commissaire Francisco de Bustamante en 1562 et dans laquelle il évoque les difficultés dans lesquelles se trouve son ordre au début de la décennie². Une lettre alarmée du provincial Francisco de Toral indiquait déjà que le principal facteur de tension en 1558 est l'animosité entre l'archevêque Montúfar et le clergé régulier³. Ces difficultés sur le terrain causeraient une grande lassitude chez les frères et provoqueraient un découragement généralisé, ainsi que des retours en masse, notamment chez les nouveaux arrivants :

Los religiosos [...] estamos ya cansadissimos, viejos y neçesitados, y emos gastado en esta tierra nuestras fuerças en vuestro serviçio sin ningún interesse más quel de Jesuchristo, no lo emos de dexar ni emos de bolver atras hasta acabar la vida; pero los que vienen de nuevo,

¹ AIVDJ, E44, C57, 40, « Billeto de Mateo Vázquez al Arzobispo de México », Madrid 19, décembre 1587.

² Nous avons reproduit ce courrier en annexe 8.

³ Alonso de Montúfar, issu de l'ordre des Frères prêcheurs, est envoyé depuis l'Espagne où il avait occupé plusieurs postes de prestige au sein de son ordre (professeur, prieur), mais aussi en dehors comme celui de qualificateur du Saint Office. Il arrive donc avec l'idée d'imposer l'autorité de l'Ordinaire comme c'est le cas dans l'Ancien monde. Il fait très rapidement face aux réticences des religieux sur place, qui arguent de leurs privilèges pour garder l'Ordinaire le plus loin possible de leur juridiction. Le Concile de 1555, réuni par Montúfar, prétend rétablir l'ordre dans les relâchements qui se sont installés après le décès de Zumárraga, ce qui crée d'emblée de fortes tensions au sein de l'administration ecclésiastique.

desmayan y no los podemos tener acá, diciendo que se quieren yr á España á sus provinçias á biuir y morir en paz; y asi en esta flota se van seys religiosos y en la passada fueron otros seis¹

Le provincial Francisco de Toral montre bien dans cette lettre à quel point le conflit avec l'archevêque influe sur le moral des religieux, au point de les pousser à abandonner leur mission apostolique et rentrer en Espagne ; cette menace devient un argument politique récurrent. On ne peut s'empêcher de penser, lorsqu'il évoque le découragement des nouveaux arrivants, que Mendieta a pu en faire partie, lui qui était arrivé en 1554 et qui était si attaché à sa terre et sa famille. Aux difficultés liées au contact conflictuel avec les ministres de l'Église séculière s'ajoute la querelle personnelle qui l'oppose à l'Audience depuis son conflit avec Orozco en 1558 lors de la fondation de Calimaya. C'est cette accumulation d'éléments défavorables à la conversion qui semble le pousser à rédiger cette lettre. Par ailleurs, la situation générale semble assez grave pour réunir des représentants haut-placés des trois ordres mendiants, comme le signale Carlos Sempat Assadourian :

En los primeros meses de 1562 llegaron de Nueva España el comisario general fray Francisco de Bustamante y los provinciales dominico y agustino, Pedro de la Peña y Agustín de la Coruña. La investigación histórica no ha percibido debidamente que la decisión tomada por los preladados de las tres órdenes de viajar juntos a España constituye por sí misma un hecho excepcional. La carta del padre Gerónimo de Mendieta a Bustamante, inmediatamente previa a la partida del comisario general, revela la gravedad de la misión emprendida por los tres preladados: por "consejo y parecer de los padres" discretos y definidores de sus respectivas órdenes, ellos han acordado " ir en propias personas a los reinos de España para dar cuenta y razón a S M del estado peligroso y términos en que están los negocios desta tierra. . . ". Puedo agregar que el provincial dominico Pedro de la Peña llevaba poder de los señores naturales de la Nueva España para negociar en la Corte el ofrecimiento de un pacto de nítida inspiración lascasiana, cuyos términos —afirmaban los señores indígenas— "lo emos comunicado y tratado con los demás preladados de las órdenes de San Francisco y San Agustín".²

C'est donc en qualité de représentants des trois ordres mendiants que les trois hommes se rendent à la cour afin de négocier un pacte entre la couronne et les seigneurs indigènes. Comme complément à leur négociation, Mendieta propose cette réflexion personnelle sur la façon dont la situation pourrait être améliorée sur décision du roi, mais sans s'adresser

¹ Lettre de Francisco de Toral au roi, 25 mai 1558, Ministerio de Fomento, *Cartas de Indias*, op. cit., p. 133.

² Carlos Sempat Assadourian, « Fray Alonso de Maldonado: la política indiana, el estado de damnación del Rey Católico y la Inquisición », *Historia Mexicana*, 1989, vol. 38, n° 4, p. 635.

directement à lui. Prenant pour destinataire le commissaire de Nouvelle-Espagne Francisco de Bustamante, Mendieta dénonce les manquements dont il est témoin au Mexique. Cette lettre est consignée dans l'original du *Códice Mendieta* conservé à la British Library aux folios 253v à 264v, elle est donc inhabituellement longue¹. En dix folios, Mendieta rend pour la première fois compte de ses observations sur la situation préoccupante de la Nouvelle-Espagne ainsi que des solutions qu'il faut envisager pour y remédier.

Il commence sa lettre en donnant les raisons pour lesquelles il n'a pas écrit plus tôt :

He dejado hasta aquí de poner por obra lo que el espíritu y conciencia me dictaba, á los principios creyendo que se me dijera (lo que está en la mano) que hablaba como nuevo y sin experiencia [...].

Después que faltó esta ocasión, sucedió otra, que fué mandar S. M. que nadie le escribiese, si no fuese refrendada la carta por su Real Audiencia de México. Y como las necesidades que en estas partes hay para haber de recurrir con ellas á la propia persona real, sean en defecto de la misma Audiencia, no es de maravillar que ni yo ni otro alguno perdiese en balde su vergüenza, en especial entendiendo el poco crédito y reputación que de algunos días á esta parte de los religiosos desta Nueva España se ha tenido, y el poco caso que de sus escritos y dichos en las Audiencias y Consejos se ha hecho.²

Il est particulièrement intéressant pour nous de noter sa préoccupation autour des questions de l'expérience et de la légitimité, car il reviendra dessus au cours de sa vie au point de revendiquer le rôle de spécialiste et conseiller. Arrivé en 1554, Mendieta se considère –ou pense qu'il est considéré– comme légitime après sept ans de présence et d'expérience en Nouvelle-Espagne. S'il n'a pas écrit plus tôt, notamment au moment des événements de Calimaya, c'est qu'il semblait considérer que son expérience était alors insuffisante.

L'autre raison qui a causé ce retard met directement en cause l'Audience et son contrôle total de l'information qui parvient à la couronne : elle serait chargée de superviser les courriers et informations envoyées au roi. Difficile alors pour les religieux de s'en plaindre sans risquer de l'offenser encore plus et de voir leurs courriers interdits. Le départ en personne du

¹ Bien que le document fasse partie du *Codex Mendieta*, nous utilisons ici la transcription de Joaquín García Icazbalceta tirée de *Cartas de religiosos de Nueva España*, Mexico, Andrade y Morales, 1886. Cette version transcrite est elle-même tirée de sa première transcription du document dans *Colección de Documentos para la Historia de México*, vol. II, Mexico, Antigua librería, 1866. Précisons également qu'une autre copie de ce document est conservée à la Bibliothèque Nationale de France, sous la cote Espagnol 325, fol. 282-289.

² Lettre de Gerónimo de Mendieta à Francisco de Bustamante, Toluca, 1er janvier 1562, document I, J. García Icazbalceta (ed.), *Cartas de religiosos de Nueva España*, op. cit., p. 2.

commissaire de Nouvelle-Espagne Francisco Bustamante en compagnie de Francisco de Toral, évêque du Yucatán, ainsi que Miguel Navarro, est l'occasion parfaite pour que les plaintes et doléances franciscaines parviennent au Conseil. Cela explique l'urgence dans laquelle il se trouve lors de la rédaction : « *Esto he escrito con harta priesa y no menos inquietud, por la brevedad del tiempo y ocupación de negocio. A V. R. suplico me perdone la prolijidad, aunque ésta sé que no le diera mucha pesadumbre, si el proceso fuera bien articulado ; mas ya digo que no lo he podido hacer á mi contento.* »¹ Il demande la clémence de son interlocuteur quant à la clarté de son propos, et s'excuse quant aux imprécisions et offenses qui pourraient s'y trouver et sont dues à l'urgence de la situation. En effet, le commissaire et deux « *discretos* » ou représentants des provinces de Nouvelle-Espagne –Francisco de Toral et Miguel Navarro– se rendent en Espagne dans le but de présenter au roi le danger spirituel dans lequel se trouve la province. Mendieta écrit alors, non pas directement au roi mais au commissaire qui représente la plus haute instance franciscaine, car il supervise les provinciaux : « *acordé yo también de descargar mi conciencia y seguir el espíritu que tanto tiempo me ha seguido, poniendo en el pecho de V. E. lo que en este breve tiempo me fuere dictado, para que en persona lo ponga en el real pecho de S. M.* »² Encore peu rompu à l'exercice, la nouveauté de ce geste, peut-être jugé téméraire, le pousse à écrire à un intermédiaire qui saura moduler si besoin les propos du jeune missionnaire pour les présenter à la cour.

C-a-1. Première partie : portrait de la société coloniale

Cette lettre de 1562 est structurée en deux parties, la première expose les grands problèmes qu'il observe en Nouvelle-Espagne, non sans dresser en premier lieu un portrait accablant de la société novohispanique de milieu du siècle :

[...] el fervor y ejercicio en la obra de la salvación de las ánimas ya parece que del todo ha cesado: ya murió el primitivo espíritu ; ya de los naturales recién conversos no hay el concurso que solía á la Iglesia de Dios para oír su palabra, para confesar su fe y doctrina, y para recibir sus santos sacramentos ; porque para evadirse deste cuidado y trabajo los que por su ruindad lo tienen por penoso, han hallado adonde acudir muy á su propósito, que es á los escribanos, procuradores y letrados, y á las Audiencias, adonde se arman pleitos sin fundamento, y se da lugar para seguir pasiones y bandos, alborotar los pueblos y revolver las repúblicas, y sosacar dineros de los pobres que no entienden lo que se hacen. [...] porque si preguntáis al fraile por

¹ *Ibid.*, p. 34.

² *Ibid.*, p. 3.

*qué no entiende como solía en la obra de la conversión y instrucción de los indios, responde que no puede, porque S. M. le ata las manos para que no remedie nada de lo que conviene.*¹

Les mots sont durs et l'accumulation d'énumérations donne l'impression d'une spirale infernale ; Mendieta dénonce tour à tour l'avarice, la corruption, la manipulation d'un corps administratif qui n'hésite pas à tirer profit de la naïveté des Indiens afin de s'enrichir. Face à cela, les religieux sont impuissants, car le roi ne leur donne pas les libertés nécessaires pour agir opportunément. Les religieux ne sont pas les seuls à justifier leur incapacité d'agir par la politique de la couronne, le vice-roi également –Luis de Velasco père à l'époque– « *dirá que S. M. no le da más poder, antes lo tiene atado á los oidores, y que ellos son muchos y él es uno solo, y que así hace lo que puede y no lo que quiere, ni lo que bien le parece.* »² Ainsi, religieux et vice-roi pointent du doigt les décisions erronées de la couronne, produits d'une désinformation favorisée par la distance : l'Audience discrédite les religieux en mettant en avant le comportement problématique de certains membres du clergé, ce qui les rend peu fiables aux yeux de la couronne, et leurs revendications sont alors passées sous silence. Mendieta fait preuve d'une grande clairvoyance quant à la réalité politique de l'administration en admettant qu'il faudra trouver un consensus :

*Y que haya habido y hoy en día haya diversos y contrarios pareceres entre los religiosos sobre las cosas desta tierra, no es de maravillar, porque los mismos Regentes de las Audiencias de acá y de allá experimentan en sí cada día, [...] al tiempo del sentenciar dan muy diversos y contrarios los votos, cuánto más en tierra y mundo nuevo, y entre gente tan nueva y extraña de nuestra nación*³

Il met en avant la difficulté de la tâche de gouvernance liée à la distance et aux divergences d'opinion propres à chacun des dirigeants. Mais il insiste sur la nécessité dans laquelle se trouve la vice-royauté de l'aide des religieux ; plus qu'une nécessité, c'est un impératif. La couronne est dépendante des religieux :

Y que si S. M. es servido que descargemos su real conciencia, [...] tenga entendido que real y verdaderamente se la descargamos solos los religiosos en esta tierra; y sus oficiales de su

¹ *Ibid.*, p. 4.

² *Ibid.*, p. 5.

³ *Ibid.*, p. 8.

*temporal régimen y justicia [...] se la cargan, porque ellos de necesidad tienen de tener ojo al interese temporal que los hace venir de España*¹

Réellement désintéressés, les religieux seraient les seuls à œuvrer pour le bien commun et celui de la couronne, les laïcs sont trop tournés vers leurs intérêts personnels, c'est-à-dire la soif de richesse et de pouvoir qui les a poussés à venir aux Indes. Le roi doit alors choisir en qui placer sa confiance, il en va de la stabilité de l'Église américaine. En effet, pas besoin d'administration locale pour gouverner les villages, il suffirait d'y placer un religieux chargé de le superviser². Il répond aux critiques qui prétendent que les religieux veulent gouverner la Nouvelle-Espagne : « *Y ¿cuál es y en qué consiste el imperio franciscano tan nombrado y murmurado por este mal mundo?* »³ L'expression est intéressante et montre bien l'inquiétude que pouvait susciter la présence franciscaine en Nouvelle-Espagne. Les frères mineurs représentent une colossale force de frappe, l'administration coloniale et les religieux eux-mêmes en sont bien conscients, bien que Mendieta tente de minimiser leur impact en mettant en avant leur extrême pauvreté et humilité. Il fait alors un état des lieux de la pauvreté franciscaine exemplaire observée dans sa province : « *¿Pues qué más descalcez ? qué más desnudez ? qué más aspereza ? qué más abstinencia ? y qué más penitencia y rigor ha habido en nuestros tiempos y en mucha parte de los antiguos en la Orden de S. Francisco, que la que en la Provincia del Santo Evangelio se ha tenido?* »⁴.

Au détour d'une phrase, Mendieta laisse également paraître qu'il est amplement informé de la situation politique et démographique du reste des Indes, et met en avant l'exception que représente la Nouvelle-Espagne grâce aux franciscains :

*Porque pregunto, si los religiosos no hubieran tenido aquí de su rey tanta libertad y crédito, ¿qué hubiera sido de la Nueva España, sino lo que del Pirú é islas de Santo Domingo ! De las cuales regiones, en la una nunca han faltado españoles levantados contra su señor y príncipe, y en la otra apenas dejaron de los naturales (que eran innumerables) ánima viviente.*⁵

La désastreuse situation politique du Pérou, en proie à des révoltes constantes, ainsi que la terrible chute démographique dans les îles caraïbes poussent à constater les bienfaits de la

¹ *Ibid.*, p. 9.

² *Ibid.*, p. 10-11.

³ *Ibid.*, p. 13.

⁴ *Ibid.*, p. 14.

⁵ *Ibid.*, p. 15.

gestion franciscaine des terres, ils sont alors présentés à la fois comme des médiateurs entre laïcs et administration espagnole et comme des protecteurs des Indiens. Bien entendu, cette influence bénéfique des religieux est due à l'accueil que leur avait réservé Cortés dès leur arrivée, il avait en effet mis en scène devant tous les notables indiens et ses commandants une profonde révérence devant les Douze qui venaient d'arriver sur le sol de la Nouvelle-Espagne. C'est cette matérialisation du respect des conquistadors qui manque au Pérou et dans les îles, selon l'auteur ; sans cette reconnaissance initiale de leur travail et de leur importance, difficile pour les religieux d'imposer un ordre spirituel dans le Nouveau monde. Mais Mendieta ne s'y trompe pas, il voit la main des religieux derrière chaque bâtiment construit, chaque avancée dans l'édification de la société coloniale.

Mendieta expose ainsi très clairement un projet d'action concrète visant non pas à atteindre un idéal mais, pour ainsi dire, à limiter les dégâts. Ainsi il est trop tard pour revenir en arrière, à un supposé âge d'or de l'évangélisation qui aurait pu donner lieu à l'établissement d'une société coloniale idéale, il s'agit de « *[poner] remedio para que se pueda sustentar y conservar cristiana, pacífica y políticamente este nuevo mundo.* »¹

C-a-2. Deuxième partie : *los remedios*

Cette partie est très soigneusement structurée autour des trois grands acteurs de la société coloniale : le clergé, le vice-roi et l'Audience, ce troisième axe est lui-même subdivisé en onze conseils ou propositions pour réformer le fonctionnement de l'Audience de Mexico.

Le premier axe concerne les religieux, en particulier l'autorité à laquelle ils répondent : en vertu des lois du patronage royal, ils ne doivent répondre qu'au représentant direct du roi, c'est-à-dire le vice-roi. Autrement dit, les religieux ne doivent être soumis ni à l'autorité des évêques, ni à celle de l'Audience.² C'est une claire pique à Orozco et sa tentative d'interférer dans la création de *pueblos* gérés par les franciscains.

La deuxième nécessité est celle de renforcer le pouvoir effectif du vice-roi face à l'Audience en centralisant le pouvoir administratif et politique en sa personne. En 1562, c'est encore Luis de Velasco père qui dirige la Nouvelle-Espagne, il est très aimé des franciscains qui le considèrent comme leur protecteur et bienfaiteur. Lorsqu'il meurt deux ans plus tard, les

¹ *Ibid.*, p. 17.

² *Ibid.*

franciscains craignent de perdre l'oreille attentive qu'ils avaient trouvée en sa personne, et recommandent au roi de nommer son fils à sa succession. Ce dernier parviendra au poste de vice-roi de Nouvelle-Espagne bien plus tard en 1590, alors que les relations entre franciscains et vice-royauté s'étaient dégradées, nous y reviendrons. En 1562, Luis de Velasco représente un soutien non négligeable en faveur des frères mineurs, or il est bridé par le frein que représentent des auditeurs en opposition constante avec ses décisions¹.

Mendieta est outré de constater que même les Indiens méprisent le recours au vice-roi pour leurs affaires et préfèrent s'adresser à l'Audience : « *lo cual no anduvo en los tiempos del Visorrey D. Antonio de Mendoza, porque (según dicen) tenía la varilla y mandaba y obraba de hecho lo que convenía.* »² Il défend ardemment les démonstrations de force du vice-roi face à l'Audience, il doit imposer son pouvoir et se faire reconnaître et respecter en tant que la plus haute instance de Nouvelle-Espagne, le représentant direct de la couronne.

Les auditeurs de Mexico³ sont décrits comme des êtres vils qui ne cherchent que leur propre profit :

mas en fin ya se sabe que ordinariamente suelen venir por oidores á esta tierra los desechados de las Audiencias y cargos de España, y como aciertan á ser algunos mozos, y otros, ya que no lo sean, amigos de su parecer, y con esto se junta no ser acá experimentados, viéndose de tan bajos en España, tan altos acá tan en breve⁴

Très critique et provocateur, Mendieta considère les administrateurs de l'Audience de Mexico comme peu qualifiés, voire malintentionnés et peu scrupuleux. Ce sont les rebuts des

¹ Voir le chapitre « Fricciones entre el virrey-presidente y la Audiencia », dans : Justina Sarabia Viejo, *Don Luis de Velasco virrey de Nueva España : 1550-1564*, Séville, CSIC - Escuela de Estudios Hispano-Americanos (EEHA), 1978, p. 52-57. Velasco tente de faire appliquer les décisions de la couronne pour limiter les abus de pouvoirs des auditeurs, notamment en matière de propriétés terriennes, et en vient à réclamer une visite de l'Audience pour réguler les dysfonctionnements qu'il observe.

² J. García Icazbalceta (ed.), *Cartas de religiosos de Nueva España, op. cit.*, p. 19.

³ On retrouve quelques grands noms parmi les auditeurs qui exercent pendant le mandat de Velasco : Alonso de Zorita, juriste et historien, auteur d'une chronique de la Nouvelle-Espagne intitulée *Relación de los señores de la Nueva España* [1585] ; Vasco de Puga, l'auteur d'un inventaire des textes juridiques de la Nouvelle-Espagne sur ordre de Velasco intitulé : *Provisiones cédulas Instrucciones de su Magestad: ordenanzas de difuntos y audiencia, para buena expedición de los negocios, y administración de justicia; y gobernación de esta nueva España; y para el buen tratamiento y conservación de los yndios desde el año 1525 hasta el presente* 63 [publié en 1563 à Mexico chez Pedro Ocharte], Jerónimo Orozco ou encore Francisco de Ceinos.

Ces derniers assureront l'intérim du poste de vice-roi lors du décès de Velasco : l'Audience gouvernante (*Audiencia Gobernadora*) était composée de Francisco de Ceinos au poste de président, assisté de Jerónimo Orozco, Vasco de Puga et Pedro de Villanueva. Notons également qu'Orozco est l'auditeur avec qui Mendieta est entré en conflit en 1558 au sujet de Calimaya.

⁴ J. García Icazbalceta (ed.), *Cartas de religiosos de Nueva España, op. cit.*, p. 19.

administrations péninsulaires, qui tentent leur chance et l'obtiennent dans les Indes. Quant à leur juridiction et l'application du droit, il argue que le droit civil tel qu'il est appliqué en Espagne doit être remanié dans les Indes, car ses législateurs ne connaissaient pas le Nouveau monde lorsqu'ils ont rédigé ces lois. Ce sont, selon les termes de Justinien, des personnes *alieni juris* et non pas *sui juris* ; en d'autres termes les Indiens ne sont pas maîtres d'eux-mêmes. Comme l'explique Joseph-Louis-Elzéar Ortolan, cette distinction était faite dans la tradition romaine de la famille :

Chaque famille formait, au milieu de la société générale, une société particulière soumise à un régime despotique. A la tête se trouvait un chef (pater familias), maître de lui-même (sui juris); dans la propriété de ce que chef étaient les personnes qu'on nommait (alieni juris), soumises au pouvoir d'autrui, savoir: 1° ses esclaves, ses enfants quelque âgés qu'ils fussent, et les descendants de ses enfants mâles; 2° sa femme dans certains cas, 3° les hommes libres qu'il avait acquis par mancipation.¹

Si l'on applique cette lecture à la société coloniale, les Espagnols (laïcs et clergé) sont *sui juris* et maîtres d'eux-mêmes, ce seraient des équivalents du *pater familias* et les Indiens sont semblables à des enfants et doivent donc leur être soumis par le *repartimiento* ou l'évangélisation. Ce qui rend d'autant plus grave les abus dont ils sont victimes de la part de ceux qui devraient être leurs protecteurs, ici les auditeurs, qui les poussent selon lui à se ruiner en procès pour des broutilles qu'ils estiment leur être dues. Mendieta reprend donc le vocabulaire de la couronne et de la législation des Indes. L'Audience –comparée à la « *imagen y figura del mismísimo infierno* »²– alimente de manière consciente et volontaire les conflits individuels entre Indiens pour financer la cupidité et la soif de pouvoir de ses membres. Il s'agit d'un problème important, dont les auditeurs eux-mêmes ont conscience : Alonso de Zorita aborde ce point dans la *Relación de los señores de la Nueva España* et utilise un vocabulaire très fort pour parler de l'effet dévastateur de ces procès : « *no hacen más que gastar sus dineros y sus vidas, impuestos por los que les comen sus haciendas* »³. Il explique que certains seigneurs sont morts, d'autres ont été condamnés au travail dans les mines, perdant leur statut ainsi que leur famille. Les *macehuales* sont encore plus touchés par les conséquences désastreuses, car

¹ Joseph-Louis-Elzéar (1802-1873) Auteur du texte Ortolan et Justinien Ier, *Explication des Instituts de Justinien avec le texte et la traduction en regard, précédée d'un Résumé de l'histoire du droit romain... par M. J.-L.-E. Ortolan...* Tome premier. Partie 2, Paris, Joubert, 1835, p. 344.

² Lettre de Mendieta à Bustamante, doc. cit., J. García Icazbalceta (ed.), *Cartas de religiosos de Nueva España*, op. cit., p. 21.

³ Alonso de Zorita, *Relación de los señores de la Nueva España*, Madrid, Historia 16, 1992, p. 79.

ils perdent le peu qu'ils ont, les familles sont brisées¹. Zorita est également conscient, comme le dit Mendieta, que c'est la présence et le contact avec les Espagnols qui les pousse à se lancer dans ces procédures. Ainsi, Zorita est conscient de l'impact du contact avec les Espagnols, mais il ne mentionne pas, comme Mendieta, la responsabilité de la seule Audience, car il est lui-même auditeur.

C-a-3. Troisième partie : ses conseils en onze points

Dans le courrier, Mendieta propose alors onze points qui permettraient de soulager un peu les tensions qui ont lieu en Nouvelle-Espagne à ce moment-là, notamment en réformant profondément le système administratif colonial. Il convient de signaler que la liste de *remedios* n'est pas l'apanage de Mendieta. Bartolomé de Las Casas envoie, dès 1516, un *memorial de los remedios para las Indias*, Mendieta reprend ici un modèle rhétorique qui a été efficace pendant la première moitié du XVI^e siècle.

Pour remédier à cela, Mendieta propose que l'administration coloniale fonctionne selon onze points bien précis, et il commence par réguler la juridiction de l'Audience : seuls les Espagnols restent sous la juridiction de l'Audience, les Indiens ne doivent s'y référer qu'en dernière instance pour les crimes graves. Pour tout le reste, le *negocio civil* dans les villages d'Indiens, ils seront traités par les instances locales, soit les *alcaldes ordinarios* et *corregidores*. Seules les disputes géographiques, celles qui concernent les limites et les ressources de chaque *pueblo*, ont une importance en dehors de la justice locale selon Mendieta. Pour les réguler, il est nécessaire d'établir un cadastre officiel, et que les *pueblos* soient visités une fois par an par des administrateurs de confiance et d'importance, pour trancher les conflits difficiles et les questions plus pointues². Ces trois suggestions occupent les trois premiers points de la liste, Mendieta continue en insistant sur l'importance de séparer les pouvoirs législatif et exécutif : l'Audience ne peut en aucun cas se mêler de la gouvernance, si ce n'est à la demande expresse du vice-roi et en tant que conseillers, car « *Yo tengo vergüenza de decir lo que siento y sé en este caso, porque no puede ser más que venir á ser despreciado de un indio.* »³ Le vice-roi se trouve actuellement dans le pire des cas imaginables, il est méprisé par les plus basses sphères de la société et n'a donc plus aucune autorité. C'est impensable pour Mendieta, pour qui le

¹ *Ibid.*, p. 80.

² J. García Icazbalceta (ed.), *Cartas de religiosos de Nueva España*, *op. cit.*, p. 21-24.

³ *Ibid.*, p. 25.

respect de la hiérarchie est capital ; le vice-roi représente la couronne espagnole, qui est à son tour la plus haute instance régulatrice de l'Église en vertu des lois du patronage. En l'absence du roi, la Nouvelle-Espagne doit se plier aux ordres du vice-roi seul, et non pas de l'Audience.

Après avoir réglé cette question de juridiction, fray Gerónimo se penche sur la façon dont le droit s'applique en Nouvelle-Espagne. Il avait déjà souligné l'absurdité de faire appliquer des lois et des principes pensés avant les découvertes de Colomb, et donc pour des populations très différentes des Indiens d'Amérique. Il suggère ici de créer un code juridique commun à toute la *república de indios*, soit une sorte de code civil avant l'heure. La multiplication des *ordenanzas* empêche d'y voir clair et nuit à la bonne application de la loi, car ce ne sont que des accumulations de cas particuliers spécifiques à un lieu. Il propose de les réunir en un texte commun qui formerait une base solide, à partir de laquelle les cas spécifiques pourraient être traités :

Juntándolas [las ordenanzas] todas se podría sacar una (y es necesaria) que concierna generalmente al concierto y orden que en todas las cosas comunes se ha de tener en cualquiera república, y que ésta se tenga en todos los pueblos, y ésta se guarde fuera de las cosas peculiares y singulares en que por su diferencia y diversidad no pueden convenir y concertar todos los pueblos¹

Cette suggestion, à elle seule, prouve à quel point le désir de réforme administrative chez Mendieta est général et s'applique à tout le fonctionnement de l'administration novohispanique et pas uniquement à l'action religieuse ou aux conditions d'évangélisation. Mendieta a conscience que la cohérence législative, juridique est importante, car ce qui caractérise la législation des Indes c'est qu'elle se fait au coup par coup, et il est difficile d'avoir une vue d'ensemble de la juridiction des Indes avant la *Recopilación* de 1680. L'inventaire de Puga de 1563 est un premier pas, mais reste incomplet.

Le sixième point est indissociable du précédent : il s'agit de rendre aux « *señores legítimos* » leur pouvoir local afin que l'administration coloniale puisse se reposer sur eux. Ils seraient alors comme des agents de confiance entre les *macehuales* et les agents de la couronne. La question de la légitimité de la possession de terres est centrale et démontre que Mendieta considère qu'il vaut mieux s'appuyer sur les équilibres de pouvoir préexistants pour asseoir l'autorité administrative plutôt que de créer une nouvelle élite dévouée à la couronne. Cela

¹ *Ibid.*, p. 26.

rejoint les vellétés franciscaines d'éduquer les élites indigènes pour en faire des administrateurs de la colonie dans des établissements comme le collège de Tlatelolco¹.

Le point suivant nous ramène directement au contexte de rédaction de la lettre : le conflit entre Mendieta et l'auditeur Orozco au sujet de la congrégation et de la création de Calimaya. Il se penche en effet sur les *juntas de pueblos* qui sont selon lui nécessaires, et il n'hésite pas à épingler la conduite d'Orozco pour justifier la sienne. Ses mots sont durs envers l'auditeur et ses soutiens indiens, injustement récompensés pour temporiser la situation :

con hacerse [la junta] á pedimento de los indios (particularmente de aquellos que después lo quisieran desbaratar), y con comisiones y mandamientos del Illmo. Visorrey, con cuyo favor se hizo lo que se hizo, por este desgraciado y indevoto de frailes, el señor oidor Orozco, hallaron en él amparo los que después de hecha la junta se quisieron salir del juego, de tal manera que por haberles derribado algunos de los rebeldes ciertas casillas ó chozas, armó el mismo señor Oidor muy graves y criminales querellas de insultos y delitos atroces [...] Y el pueblo, con las alas que los revoltosos han tenido, ha andado tan inquieto y turbado y tan lleno de fuego, que hasta los extremos de esta tierra ha llegado su llama, y al pobre del Virrey (sobre todos) ha tenido más que cosa desta vida mohino, y con sentirlo tanto no ha sido parte para poder remediallo.²

Ici Mendieta n'hésite pas à incriminer directement l'auditeur Orozco en l'accusant d'avoir négligé son devoir, celui d'accomplir la volonté du roi. Le soulèvement de Calimaya a terni l'image de Velasco dans toute la Nouvelle-Espagne et mis au jour son incapacité à faire face à l'Audience. Fray Gerónimo achève ce septième point par un réquisitoire en faveur de l'usage de la force pour le bien de la cohésion sociale :

Conchuyo, pues, este requisito con que se tenga entendido que es imposible hacer junta ni población nueva sin que se derriben las casas derramadas y viejas, y que en dar S. M. mandato para que se junten los naturales se entienda dar licencia para los medios necesarios á este fin, de los cuales el principal es derriballes las casas antiguas y viejas, que por no se ejecutar esto, ni atreverse el Virrey á mandallo, no se hace pueblo de nuevo que sea fijo, ni acaba ninguno dellos de tener asiento, porque andan los indios (como ven que no hay fuerza) vagueando y

¹ Pour plus d'informations au sujet du projet de Santa Cruz de Tlatelolco, voir Mathes W Michael, *Santa Cruz de Tlatelolco: la primera biblioteca académica de las Américas*, México, Secretaria de Relaciones Exteriores, 1982 ; Steck Francis Borgia, *El primer colegio de América, Santa Cruz de Tlatelolco*, México, Centro de estudios franciscanos, 1944.

² Lettre de Mendieta à Bustamante, doc. cit., J. García Icazbalceta (ed.), *Cartas de religiosos de Nueva España*, op. cit., p. 28.

jugando á pagóme no me pago, y háceseles á los pobres sin comparación en esto mucho mayor agravio que en derriballes sus casas viejas, porque hacen veinte veces las nuevas y tantas las deshacen, y ándanse mudando hitos sin tomar en alguna parte asiento. Y si las casas que se les han de derribar fuesen los solares conocidos ó las torres de la montaña, que son preciadas por viejas que son, no me maravillaria que dello se tuviese escrúpulo; mas donde no hay sino cuevas de raposos ó de conejos, ¿qué dificultad hay sino ponelles á todas fuego, pues en poco más de una semana se harán donde conviene otras mejores ?¹

C'est de loin l'un des passages les plus frappants de cette lettre, une argumentation en faveur de l'idée que la fin justifie les moyens : si le roi autorise, voire demande, l'établissement de *pueblos* ordonnés, il justifie indirectement l'usage de tous les moyens pour y parvenir. En cela, Mendieta suit les idées de son prédécesseur Motolinia et s'éloigne de Las Casas. Pour Motolinia, la conquête précède l'évangélisation et la présence des conquistadors et de l'administration coloniale est nécessaire et bénéfique pour l'évangélisation de la vice-royauté². Il ne s'agit pas, chez Mendieta, d'imposer systématiquement la force, mais d'installer une présence prête à agir quand c'est nécessaire : lorsque le rapport de force l'exige, il faut protéger le travail évangélique à tout prix.

Persuadé des bienfaits de ces nouvelles habitations, le religieux ne voit pas la violence que représente l'arrachement de toute une population à ses terres et ses racines. Cette fondation pérenne et sédentarisation des populations ne peut fonctionner que si les Espagnols respectent les possessions des Indiens, c'est pourquoi il est important de consigner les terres indigènes dans des cadastres, et de leur attribuer les terres fertiles avant de les répartir aux Espagnols. De même, les Espagnols doivent mériter de recevoir ces terres, et savoir qu'ils peuvent les perdre s'ils ne remplissent pas certaines conditions, ou s'ils arrêtent de les travailler pendant un certain temps, laissant entendre qu'ils ne les accumulent que pour spéculer et augmenter leur valeur³.

Bien plus tard en 1596, dans son *Historia eclesiástica indiana*, Mendieta revient sur cet épisode au chapitre 32 du livre IV :

¹ *Ibid.*, p. 29.

² Lettre de Toribio Motolina à Charles V, Mexico, 1555, dans *Historia de los indios de Nueva España, con varios documentos del siglo XVI*, J. M. Andrade., Mexico, 1858, p. 257.

³ J. García Icazbalceta (ed.), *Cartas de religiosos de Nueva España, op. cit.*, p. 30 ; C'est une question sur laquelle le juriste Alonso de Veracruz, contemporain de Mendieta, se penche longuement. Il s'oppose aux acquisitions abusives et frauduleuses des terres indigènes, qui se font avec la complicité des autorités locales. Voir à ce sujet l'étude : Claudia López Lomelí, « El derecho de propiedad en Alonso de Veracruz », *Ideas y valores*, 2002, n° 119, p. 85-108.

Verdad es que algunos y no pocos de los religiosos miraron en esto, y lo advirtieron a los que gobernaban, y con su favor [...] se esforzaron a juntar los indios en poblaciones, cada uno a do residía, y así se hicieron muchas; mas no fueron generales, sino particulares en cual o cual parte, y allí aun no de todos los indios, porque quedaban muchos derramados, y a veces lo dejaban por no tener favor, como me pudiera acaecer a mí, si no tuviera el del virrey, en unos pueblos que junté, donde algunos indios rebeldes acudieron a un oidor, natural de Galicia, que rogándole yo no diese oídos en aquel caso a los indios, declarándole el mucho bien que se les hacía en juntarlos, me respondió que no había para qué hacer fuerza a los indios que no querían juntarse, sino estarse derramados adonde los dejaron sus padres; que también en su tierra y en la mía estaban las casas o caserías cada una por sí, y esparcidas por cerros y valles, y no por eso dejaban de ser cristianos. Parecióme que no era razón ni comparación que corría, por la diferencia que hay de cristianos tan ranciosos a los recién convertidos. Cuánto más considerando que los cristianos de las montañas, si estuvieran juntos en poblaciones, no dejaran de alcanzar más cristiandad y tener mejor policía. Y a esta causa no dejé de proseguir mi obra, y con el favor de Dios, y el que tenía del buen virrey, salí con ella.¹

Il va sans dire que « *unos pueblos que junté* » renvoie à ceux de Calimaya et Tepamachalco, et « *un oidor, natural de Galicia* » est Orozco. L'argument de l'auditeur soulève une question légitime : pourquoi imposer aux natifs des Indes, sujets de la couronne au même titre que les Espagnols, des mesures aussi drastiques alors qu'en péninsule ceux qui vivent dans les mêmes conditions ne sont pas inquiétés ? Cette interrogation touche Mendieta de près, car Orozco en appelle à ses racines basques, et nous avons pu constater l'importance et à quel point elles ont modelé son vécu dans la partie précédente. Mais, pour le franciscain, l'argument n'est pas recevable à cause de la nouveauté de leur foi : ils doivent être étroitement surveillés pour éviter qu'ils ne retombent dans les travers du paganisme. Le statut inné de vieux chrétiens des Basques vient ici valider l'argument de l'auteur : cette identité qui s'est formée autour du peuple élu et invaincu, berceau et gardien de la chrétienté espagnole, garantit leur bonne foi catholique. Mendieta passe complètement sous silence la longue tradition de sorcellerie qui avait cours dans ces régions. Quoiqu'il en soit, si la conclusion de cet épisode de révolte est positive pour Mendieta c'est uniquement grâce à l'appui du vice-roi, ce qui explique pourquoi en 1562 il insistait sur l'obéissance que lui devait toute la Nouvelle-Espagne.

Pour les deux derniers points de sa lettre à Bustamante, Mendieta insiste sur le contrôle strict de ceux qui arrivent en Nouvelle-Espagne. D'abord les laïcs, car s'ils arrivent en trop

¹ G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 2, *op. cit.*, p. 176-177.

grand nombre cela cause un déséquilibre social ; les Indiens ne sont pas assez nombreux pour subvenir aux besoins de tous, or les Espagnols refusent de travailler et se reposent sur le travail des Indiens. Il y a également un très grand nombre de jeunes filles à marier, dix ou onze mille selon lui, mais pas assez de prétendants de bonne vie à qui les marier¹, ce qui poserait à terme un problème démographique de taille.

Enfin, le clergé doit être très strictement examiné avant de partir pour les Indes, et notamment les prélats : ils doivent être désintéressés mais surtout avoir une expérience des Indes et si possible de la population de la Nouvelle-Espagne pour comprendre les enjeux auxquels ils doivent faire face. Mendieta vante les mérites de la province franciscaine, qui n'autorise personne à obtenir de poste de gardien de couvent avant deux ans d'ancienneté, et cinq ans pour les hauts postes de la province (provincial, définitiveur, voire commissaire). C'est une critique non dissimulée de l'archevêque Alonso de Montúfar, envoyé depuis l'Espagne sans aucune connaissance du terrain et en opposition constante avec les religieux, alors qu'il pourrait bénéficier de leur expérience :

con ser tan sabio como es, y letrado, y de su natural condición un manso cordero, recién venido de España, por algunos años que ha sido nuevo, no ha habido tigre para con nosotros más fiero, hasta que poco á poco ha venido á caer en cuenta de los negocios por curso de tiempo ; mas es el negocio que para cuando se viene á caer en estas cuentas ya tenemos todos quebradas las cabezas.²

Montúfar, arrivé en 1554, s'est entêté selon Mendieta à faire fi des conseils des religieux pendant des années, ce qui contribue à dégrader la situation. Ce n'est qu'avec l'expérience de la Nouvelle-Espagne qu'il a compris qu'il fallait se tourner vers eux mais le mal était déjà fait.

Mendieta conclut en attirant l'attention du destinataire sur un point qui sera central dans les décennies suivantes : les hommes qui sont nés en Nouvelle-Espagne sont d'après lui fondamentalement différents des péninsulaires et font souvent de mauvais religieux ou curés :

Y juntamente con esto mande que de su parte sean amonestados los señores Obispos, que no pongan en uso de admitir ni ordenar para clérigos comunmente los en esta tierra nacidos, sino muy raros, aprobados y conocidos, y en ninguna manera mestizos. Y lo mismo guarden los

¹ Lettre de Mendieta à Bustamante, doc. cit., J. García Icazbalceta (ed.), *Cartas de religiosos de Nueva España*, op. cit., p. 31.

² *Ibid.*, p. 32.

prelados de las órdenes, en cuanto á recibidos en ellas para frailes. La razón desto es porque aunque algunos de los acá nacidos hayan salido buenos hijos y virtuosos, finalmente por la mayor parte toman del natural y costumbres de los indios, como nacidos en los mismos climas y criados entre ellos. Y si esta nueva Iglesia ha de padecer jactura, una de las causas ha de ser por ser encomendada y venir á manos de gente de toda broza.¹

La théorie des climats vient appuyer l'hypothèse avancée que les natifs de Nouvelle-Espagne sont naturellement moins aptes à faire de bons missionnaires, qu'ils soient espagnols *criollos*, indiens ou métis. La dernière phrase de cette citation sonne comme un avertissement, et le fait est qu'un conflit autour des prélatures franciscaines pour les novohispaniques scinde l'Ordre en deux à partir de la fin des années 1560, comme nous le verrons.

C-a-4. Un autre point de vue, celui du *provisor* Luis Fernández de Anguis

Au même moment, les détracteurs des franciscains écrivent également à la couronne pour faire valoir leurs arguments. C'est le cas de Luis Fernández de Anguis, nommé en Nouvelle-Espagne en tant que *provisor* c'est-à-dire juge ecclésiastique, une sorte de précurseur de l'Inquisition qui sera définitivement installée dix ans plus tard en 1571. Dans une lettre au roi datée du 20 février 1561 –antérieure d'un an environ à celle de Mendieta– il écrit au sujet de « *la poca armonía entre prelados y religiosos* » à la demande du roi².

Il fait partie de ceux qui considèrent que les religieux ont trop de pouvoir et qui emploient le terme d'« *imperio franciscano* », selon Mendieta. Anguis dresse, en effet, un sombre tableau des agissements des frères :

Los prelados forman sus quejas contra ellos y de que asen es que siendo frayles religiosos y mendicantes administran sacramentos sin su licencia. Juzgan y sentencian pleytos hazen sus audiencias públicas. Dispensan en casos gravísimos. Casan y descasan con gran facilidad. Hazen y deshazen lo que arçobispo ni obispos no osan pensar. Entienden en casos de ynquisición suyos y de yndios. Edifican sumptuosamente sin licencia y contra la voluntad de los prelados y tómanles las casas donde tienen puestos clérigos. Procuran quanto pueden deshazerlos y tienenlos en poco. Dizen sus faltas en público. [...] Sobre todo que es lo que más lastima contradizenles el negocio de los diezmos, que por derecho o por neçessidad que los prelados tienen lo [f356r] sienten por extremo. [...] Dondequiera que se hallan de paso de

¹ *Ibid.*, p. 33.

² Lettre de Luis Fernández de Anguis à Philippe II, Mexico, 20 février 1561, AGI, Mexico 281, fol. 355-363.

asiento o de visita administran los sacramentos que se ofrecen sino es hazer órdenes y no se curan de licencia no la quieren fundados en el privilegio de León X y de Hadrián 6 que dizen les da omnimoda autoridad in utroque foro. En si se requiere liciencia o no o en si ha de ser intra duas dietas vel extra gastan la mitad de la vida los unos y los otros cada día se encuentran sobre esto altercando estos privilegios y las palabras dellos no con pocas dissensiones y escándalos. Y aun tengo entendido que fue esto el principio de donde començó más a encender el fuego. Porque por el los unos no quieren la liciencia de administrar aunque se les de y los otros dizen que es es scisma y cosa endemoniada administrar sin ella. El efecto es ruyn porque todas las vezes que se ofrece caso son luego a las manos.¹

Il est évident que les difficultés de juridiction des religieux dépassent largement le simple conflit entre Mendieta et Orozco, et même entre religieux et Audience. Il s'agit d'un conflit généralisé pour la juridiction sur les Indiens en général, et la remise en cause des privilèges papaux reçus par les Douze pour leur travail apostolique en l'absence de clergé séculier. Nous reviendrons sur les problèmes soulevés dans cet échange à propos de la dîme notamment, mais aussi des conflits entre séculiers et réguliers.

Il continue en critiquant la volonté des religieux de se substituer à la justice ordinaire sans aucune connaissance. Dernièrement les auditeurs ont commencé à les réprimander : cela pourrait être une référence indirecte à l'épisode de Calimaya et à la fermeté d'Orozco face à Mendieta². Il souligne que les religieux n'ont aucune expérience en matière d'administration de la justice et rendent souvent des sentences disproportionnées ou ridicules, sans compter que cela distrait les religieux et prélats de leurs devoirs d'administration des paroisses :

Pero todos dan de cabeça y los unos y los otros se han ya çerrado tanto en pleytos que no se hallan sin ellos ni sin yr cada día a los estrados y a las audiencias como cosa que se lleva muy de propósito. Cierto ternía por muy acertado si los pleytos han de pasar adelante que se les diese otro medio y otro lugar para seguirlo y que no se admitiesen en las audiencias públicas. [...] De aquí se han ya acostumbrado tanto a las dichas audiencias que con pleytos e sin ellos no saben salir dellas. Y concluyo en esto que acá parece peor que lo digo porque no se pueden representar del todo los inconvenientes que acá vemos y que por ocasión de asistir a estos demonios de pleytos el obispo dexa su obispado y el arzobispo su visita y los frayles su coro y su decoro. Pero también se escusan los frayles en esto porque diziéndoles yo algunas vezes que para qué seguían tanto los pleytos, y por qué se inquietaban con ellos me han respondido no

¹ AGI, Mexico 281, fol. 355v-356.

² *Ibid.*

*podemos más porque el virrey nos manda que los sigamos. Y entre otros me lo respondió así sobre lo de Calimaya fray Francisco [f360r] de Toral provincial de los franciscos que al presente va electo de Yucatán.*¹

Ainsi, ce que les religieux eux-mêmes reprochent aux Indiens, à savoir leur propension à lancer des procès pour les moindres raisons, ils le font eux-mêmes et non sans esclandre. Il est intéressant de constater que les religieux, et ici l'évêque du Yucatán, le franciscain Francisco de Toral, se justifient en citant la volonté du vice-roi. La référence à Calimaya vient nous rappeler à quel point cet épisode marque effectivement toute la vice-royauté, il ne s'agit pas uniquement d'un différend entre un frère isolé et un auditeur, mais bien d'une bataille administrative et juridictionnelle entre Audience, clergé séculier et ordre franciscain. Plus loin dans cette même courrier, Anguis rappelle que cet épisode s'est fini de manière tragique par la mort d'un homme et quelques blessés.

C-a-5. Conclusions

Dans cette première lettre de Mendieta, datée de 1562, se dessine le projet politique qui l'anime tout au long de sa vie. Il met beaucoup en valeur l'importance de l'expérience, dont on retrouve au moins neuf occurrences dans le texte. En cela, il se présente lui-même comme un expert, c'est-à-dire un homme qui a l'expérience du terrain. S'il hésitait au début à se lancer dans la rédaction de la lettre comme il le dit, il estime avoir assez d'expérience après sept ans de travail missionnaire pour apporter un éclairage informé sur les dysfonctionnements qu'il a repérés.

D'autre part, même s'il ne fait aucun doute que cette lettre parle effectivement des événements survenus à Calimaya qui ont enclenché chez lui une réflexion profonde sur le fonctionnement du système colonial, son propos est loin de se limiter à ce différend avec Orozco, mais il englobe d'une certaine façon tout le fonctionnement de la société coloniale. Il est, selon lui, déjà trop tard pour revenir à ce qu'il appellera plus dans son *Historia eclesiástica* « l'âge d'or » de l'évangélisation franciscaine de la Nouvelle-Espagne, mais on peut limiter les débordements par une réforme profonde de l'administration coloniale. En cela, il pointe du doigt les grandes instances administratives comme le vice-roi, dont l'autorité n'est pas assez respectée, ou l'Audience de Mexico, qui abuse de sa position pour son propre profit. Il signale

¹ *Ibid.*, fol. 359v-360.

également l'injuste répartition des terres entre Indiens et Espagnols : les premiers devraient être privilégiés en leur qualité de seigneurs légitimes –pour les élites– et de travailleurs qui pouvoient à toute la société –pour les *macehuals*.

Conflits antérieurs entre Audience et religieux

Ce n'est pas la première fois que les franciscains sont en conflit avec les membres de l'Audience. Juan de Zumárraga, premier évêque et archevêque de Mexico, était entré dans un conflit ouvert avec la première Audience de Mexico et son président Nuño de Guzmán au point que ce dernier avait accusé les franciscains de complot en 1529¹. En représailles, Zumárraga lança l'année suivante un interdit contre la ville de Mexico² : la crise atteignit alors son apogée. Selon Baudot, les deux facteurs qui ont opposé la première Audience et les frères mineurs sont la grande proximité de ces derniers et leur prise de position en faveur de Cortés et des Indiens. Cortés, du fait de son statut à part, devenait de plus en plus menaçant pour ceux qui devaient reprendre les rênes de la Nouvelle-Espagne et y installer une administration pérenne. Quant aux Indiens, Zumárraga ayant le statut de protecteur des Indiens, et face aux abus commis par certains membres de la société et la jeune administration coloniale, s'entêtait à faire respecter les droits de ses protégés : « Il s'ensuivait forcément un conflit d'attributions juridictionnelles à peu près constant avec les autorités coloniales » souligne Baudot avant d'ajouter que ces autorités étaient majoritairement composées d'anciens conquérants et, soutenues par les colons, elles se comportaient parfois de façon tyrannique³.

Force est de constater que, trente ans plus tard, la teneur des conflits reste la même : il s'agit d'un conflit juridictionnel qui dérive en démonstration de force entre les deux partis. Hernán Cortés, décédé en 1547, n'est plus au centre de la polémique mais son fils Martín ne tarde pas à cristalliser autour de sa personne de nouvelles tensions qui culmineront en accusation de complot en 1565. Mendieta, bien sûr, n'était pas sans ignorer ce précédent qui avait impulsé le renouvellement de l'Audience de Mexico et en fait un récit partiel dans son livre III au chapitre 50, qu'il conclut ainsi :

¹ Georges Baudot, « Le « complot » franciscain contre la première Audience de Mexico », *Caravelle. Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien*, 1964, vol. 2, n° 1, p. 18.

² *Ibid.*, p. 16.

³ *Ibid.*, p. 23.

De ahí a pocos meses llegaron nuevos oidores con su presidente, muy cristianos y devotos, que dieron favor a todo lo que era virtud y servicio de Dios, con que volvió a alentar la pequeña grey de esta nueva Iglesia, que había andado muchos días harto atribulada. El gobernador, privado del oficio, se vió preso en la cárcel pública y con harta necesidad, y los oidores pasados bien maltratados y abatidos¹

Il omet cependant dans son récit le terrain juridique sur lequel s'est étendue la dispute entre son ordre et l'Audience, et focalise son attention sur le contrôle que faisait l'Audience des courriers à destination de la cour. En ce sens, le premier conflit entre Audience et Frères mineurs en 1529 fait jurisprudence et est un clair précédent à la situation qu'il décrit en 1562.

Réception de la lettre de 1562

L'impact de la lettre et de l'ambassade des trois Ordres à la cour est assez maigre, selon Assadourian, bien qu'il souligne la disparition des documents relatifs à leur négociation. Leur échec est cependant évoqué dans un *memorial* rédigé par un autre franciscain du Saint-Évangile présent en Espagne à ce moment-là : Alonso de Maldonado². Il rédige alors un *memorial* dont la teneur est assez similaire à la lettre de Mendieta, leurs visions se rejoignent sur plusieurs points signale Assadourian :

En los memoriales de Maldonado y en la carta de Mendieta de principios de 1562, encontramos proposiciones comunes —los pleitos indígenas, la administración de los sacramentos por los frailes y la relación de la orden con los obispos— y énfasis diferenciales en cuestiones como el servicio personal y la congregación y ordenanzas para los pueblos indios. Como Maldonado en el memorial de 1561, Mendieta tampoco aspira a la restitución de las tierras usurpadas por los españoles.³

Cette première expérience de conseiller politique, bien que par procuration, invite Mendieta à continuer de réfléchir aux problématiques de sa province en vue de construire un programme de gouvernance qui puisse concilier la vie coloniale et le bon déroulement de l'évangélisation.

¹ G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 1, *op. cit.*, p. 480.

² « *ni al muy reverendo padre fray Francisco de Bustamante ni a los demás padres de las otras órdenes que vinieron con él ni a mí se nos a dado crédito en nada* », Memorial d'Alonso de Maldonado au conseil des Indes, 1562, cité dans : C.S. Assadourian, « Fray Alonso de Maldonado », art cit, p. 636.

³ *Ibid.*, p. 637.

b. La lettre de 1565 au roi : son expertise en vingt-quatre points

Si la lettre de 1562 est le premier courrier adressé par Mendieta en son nom à une ou des instances officielles, il en renvoie une beaucoup plus affirmée au roi trois ans plus tard, alors que sa situation personnelle et celle de la province du Saint-Évangile ont bien évolué. Ainsi, il ne ressent plus le besoin de passer par un intermédiaire comme Bustamante pour autoriser son propos. Dans le même temps, l'ordre séraphique se trouve dans une situation délicate : le conflit avec l'Ordinaire et l'administration s'est accru tandis que le provincial est soupçonné d'avoir pris part au complot ourdi par le marquis de la Vallée de Oaxaca.

C-b-1. Le contexte

Début 1564, le chapitre provincial se tient à Puebla et Diego de Olarte est élu provincial pour un mandat de trois ans. Bien que nous n'ayons aucun document pour le prouver, beaucoup de ses exégètes considèrent que Mendieta obtient là ses premières fonctions officielles en tant que secrétaire du provincial :

[Olarte] escoge a Mendieta como su secretario, acompañandole en sus desplazamientos por la provincia. Durante un periodo de tres años compaginará las tareas exclusivamente misionales con las de consejero de las autoridades franciscanas. Acompaña al provincial a Teutiltan, Tlatlahquitepec y Hueytlalpan. Y como secretario comienza su labor, callada y oculta, de la redacción de los documentos oficiales de la Provincia, así como los particulares del provincial y los que escribe en nombre propio al Rey, Virrey, Consejo de Indias y otras personalidades¹

Diego de Olarte n'est pas n'importe quel religieux, c'est un ancien conquérant de l'armée de Cortés, devenu franciscain peu après l'arrivée des Douze, il a donc été l'un des premiers novices de la province² et il est très proche du second marquis de la vallée d'Oaxaca Martín Cortés, fils du conquistador. Depuis le chapitre de Puebla, plusieurs lettres sont envoyées, probablement rédigées par Mendieta si l'on accepte l'hypothèse qu'il était secrétaire du provincial. Cette hypothèse est étayée par la présence de la signature de Mendieta au pied

¹ Voir l'introduction de Francisco Solano dans son édition de J. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, op. cit., p. XVII ; Le fait que Mendieta et Olarte aient parcouru ensemble la province du Saint-Évangile est confirmé par Mendieta lui-même, ainsi que l'historien Francisco Esteve Barba : Francisco Esteve Barba, *Historiografía indiana*, Segunda ed. revisada y aumentada., Madrid, Gredos, 1992, p. 173 ; G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 2, op. cit., p. 366.

² Francisco Morales Valerio, « Criollización de la Orden franciscana en Nueva España, siglo XVI », *Archivo Ibero-Americano*, 1988, vol. 48, n° 189, p. 677.

d'une lettre envoyée depuis le chapitre le 17 février 1564¹. Bien que ce soit la seule lettre parmi les quatre conservées² qui porte sa signature, nous avons ici une preuve qu'il a participé à l'élaboration d'au moins un courrier officiel de l'Ordre et faisait donc partie de l'organe décisionnel de la province en tant que définitiveur –conseiller du provincial– ou secrétaire comme le suggère Solano.

Les Franciscains et la famille Cortés

Depuis le chapitre, plusieurs lettres sont envoyées au roi et au *visitador* Valderrama à propos de la réforme de l'imposition que ce dernier tente de faire appliquer en Nouvelle-Espagne étudiée plus haut. Les frères écrivent également à l'archevêque Montúfar pour définir une ligne de conduite à tenir en matière de juridiction sur les Indiens : les religieux prêcheront et administreront certains sacrements, les séculiers se chargeront des mariages et de châtier les idolâtres³. Une autre lettre intéressante est envoyée depuis Puebla au marquis de la vallée d'Oaxaca et illustre la proximité entre la tête des Frères mineurs et l'héritier Cortés. La lettre commence ainsi :

*Ilustrísimo Señor: Con la de V. S. y favores que por ella se nos dan, recibimos particular merced, aunque mucho mayor lo fuera para nosotros haber tenido el Capítulo en parte donde pudiéramos gozar del favor de V. S., como en el pasado gozamos, lo cual no pudo ser por algunas causas que hubo para tenerse en esta ciudad de los Ángeles.*⁴

Quelques mois à peine avant les graves accusations de complot qui vont s'abattre sur Martín Cortés, les franciscains tiennent à le remercier pour les faveurs qu'il leur accorde. Cette proximité vaudra à Olarte d'être soupçonné de complicité dans les accusations de complot, il doit repartir en Espagne pour laver son nom en 1568⁵.

La mort de Velasco, disparition du principal soutien des Mineurs

¹ AGI, Mexico 280, n°157, fol. 607-608.

² Trois de ces quatre lettres sont transcrites dans le volume 1 du *Codex Mendieta*, aux numéros II, III et IV, vol. 1, p. 18-31. La dernière est une copie quasi conforme dudit document II, conservé à l'AGI, Mexico 280, n° 156 fol. 605-606.

³ Lettre en réponse à l'archevêque, Puebla, 1564, document V, J. García Icazbalceta (ed.), *Códice Mendieta*, vol. 1, *op. cit.*, p. 24.

⁴ *Ibid.*, p. 22-23.

⁵ F. Morales Valerio, « Criollización de la Orden franciscana en Nueva España, siglo XVI », art cit, p. 677.

Le second événement marquant de l'année 1564 est le décès fin juillet du vice-roi Luis de Velasco, grand protecteur des Franciscains. L'Ordre essaie alors de pousser vers le trône de la Nouvelle-Espagne un successeur qui saura représenter leurs intérêts comme Velasco. Ils se tournent vers son fils Luis de Velasco et vantent ses mérites à la couronne dans une lettre datée du 28 août 1564. Cette lettre, comme toutes les autres émanant de la tête de l'Ordre à partir de l'élection d'Olarte, est considérée comme étant rédigée par Mendieta et est consignée dans le Codex Mendieta, elle débute ainsi :

La buena y verdadera devoción que vuestro Visorrey D. Luis de Velasco [...] tuvo en vida á las Religiones que en esta Nueva España residen, y el favor y calor que siempre nos dió á sus bijos dellas para entender con más aprovechamiento y fructo en la instrucción y doctrina destos naturales, nos obliga á que en la muerte le seamos todos nosotros fieles devotos y capellanes¹.

Plus loin, après avoir vanté les nombreux mérites de feu le vice-roi, l'auteur poursuit :

A V. M. suplicamos con toda humildad sea servido de mostrar el agradecimiento de tantos y tan buenos servicios, en hacer especiales mercedes á su hijo D. Luis de Velasco que acá dejó en su lugar y memoria, porque en lo que HA [sic] conversado en esta Nueva España, después que á ella vino, tenemos entendido que todo cabrá en su persona, y que podrá servir á V. M. mucho en esta tierra²

En perdant leur plus grand allié, les Franciscains craignent de perdre également une partie de leur pouvoir face à l'Audience et à l'Ordinaire, il est donc impératif pour l'Ordre de voir à la tête de la vice-royauté un homme qui leur accorderait ses faveurs pour maintenir un certain équilibre.

Les religieux accordent un soin particulier à insister sur leur tristesse à la suite du décès de Velasco dans chaque courrier de cette époque, ainsi Olarte dit-il dans une autre lettre le même jour :

Con la muerte de vuestro visorrey don Luis de Velasco parece que se ha confirmado la poca esperança que por parte de los que acá gobiernan se tiene de remedio, y queda todo este orbe

¹ « Otra para Su Majestad en favor de D. Luis de Velasco, en nombre de los dichos Provincial y Difinidores », Mexico, 28 août 1564, document IX, J. García Icazbalceta (ed.), *Códice Mendieta*, vol. 1, op. cit., p. 34.

² *Ibid.*, p. 35.

*la candela en la mano, porque verdaderamente fue cristianísimo varón y conservó todo su tiempo en mucha paz estos reynos.*¹

Il est surprenant de lire qu'Olarte considère que Velasco a maintenu la paix dans la région lorsque deux ans auparavant, Mendieta se plaignait de son manque de pouvoir effectif et de l'image de vice-roi muselé qu'il renvoyait.

Le contexte politique est le suivant à l'automne 1565 :

*Le vice-roi Velasco avait disparu depuis plus d'un an, sans successeur. Le conseil de ville s'était prononcé en faveur d'un gouvernement conduit par Cortés. La rumeur de l'arrivée d'un arrêt royal contre l'héritage des encomiendas portait le mécontentement à son comble. Le visiteur Valderrama qui projetait son départ se montrait sensible aux critiques de la politique royale.*²

Cette instabilité palpable provoque de grandes incertitudes au sein de l'Ordre, dont le provincial gravite autour de Cortés³, bien que le scandale n'ait pas encore éclaté au grand jour.

C-b-2. Notes préliminaires sur le document

Si nous passons à présent à l'étude détaillée de cette lettre, il est important de préciser d'abord que la version que nous en avons est une transcription faite par Joaquín García Icazbalceta dans son recueil *Cartas de religiosos de Nueva España*, ainsi que d'autres documents faisant partie du corpus envoyé à Ovando. Ces documents auraient dû faire partie du *Códice franciscano*⁴, qui recueille ce que le *visitador* a reçu des Franciscains en 1570 et qui est, de fait, arrivé avec Mendieta et Navarro à Madrid. Mais il semblerait que tous les documents ne soient pas arrivés à la connaissance de l'auteur en même temps, ils ont donc été inclus dans le recueil postérieur des *Cartas de religiosos de Nueva España*.

Cela nous intéresse, car la transcription que nous présente Icazbalceta n'est pas celle du document original de 1565 –sans doute égaré– mais d'une copie renvoyée au roi en janvier 1570 par le provincial Miguel Navarro et son définitoire dans un moment de grande tension. En effet, Navarro se trouve à ce moment-là en fin de mandat et en opposition avec une partie de

¹ Lettre du provincial et définitours du Saint-Évangile à Philippe II, Puebla, 28 août 1564, AHN, Diversos-colecciones, 24, N. 69.

² G. Salinero, *La trahison de Cortés*, *op. cit.*, p. 231.

³ *Ibid.*, p. 236.

⁴ J. García Icazbalceta (ed.), *Códice franciscano*, *op. cit.*

l'ordre qui monte en puissance : les *hijos de la provincia*, issus des noviciats novohispaniques. Nous reviendrons plus loin sur les raisons concrètes qui ont poussé Navarro –et Mendieta par extension– à s'opposer aux prélatures de leurs frères novohispaniques, mais ce changement de contexte peut expliquer la rature du point numéro 9 dont Icazbalceta nous dit que tout le paragraphe est rayé « *de manera que nada se pueda leer* »¹. Nous ne pouvons que supposer qu'un changement de situation ou de point de vue a poussé le provincial à juger ce conseil inopportun cinq ans plus tard.

La lettre de Mendieta est datée du 8 octobre 1565 et a été envoyée depuis Toluca². Elle est considérée comme un révélateur de sa pensée politique :

*su famosa carta conteniendo veinticuatro puntos sobre los que el monarca debía, en conciencia, considerar sobre el buen gobierno de la Nueva España, [es una] pieza clave para comprender no sólo la postura intelectual de Mendieta, sino su ideario político*³

Il est vrai que l'envoi de ce courrier en 1565 marque un point charnière dans l'engagement de fray Gerónimo, car il le signe de son nom et assume ses positions par l'emploi de la première personne. C'était déjà le cas en 1562 lorsqu'il écrivait à Bustamante, mais ici c'est au roi qu'il s'adresse directement. Il est beaucoup plus affirmé et se présente comme une ressource locale de bon conseil ou un expert digne de confiance.

B-b-3. L'introduction de la lettre

En guise d'introduction, Mendieta insiste sur l'inspiration d'origine divine et spirituelle qui le pousse à écrire, afin de signifier qu'il ne le fait pas par intérêt personnel mais bien pour le bien commun : « *entiendo ser el Espíritu del Señor y no otro, porque lo he probado de algunos años atrás, y he procurado de resistir á este Espíritu ó dictamen, pensando ser tentación, y no he podido con ello* »⁴. Dans cette phrase, il semble mentionner discrètement la lettre de 1562 en parlant de l'urgence d'écrire qu'il a pu ressentir par le passé. Parler d'inspiration divine est également une façon de se présenter comme élu pour recueillir la parole divine, et appuyer sa légitimité à conseiller la couronne, puisque seul Dieu surpasse le roi.

¹ Lettre de Gerónimo de Mendieta à Philippe II, Toluca, 8 octobre 1565, document II, *Ibid.*, p. 40.

² Nous avons reproduit ce document en annexe 9.

³ J. de Mendieta, F. de Solano (ed.) *Historia eclesiástica indiana*, op. cit., p. XVIII.

⁴ Lettre de Mendieta à Philippe II, doc. cit., J. García Icazbalceta (ed.), *Códice franciscano*, op. cit., p. 35.

Enfin, cela lui permet de souligner l'urgence de la situation : la Nouvelle-Espagne se trouve dans une telle crise que l'Esprit Saint a dû intervenir pour souffler à la couronne une liste de *remedios* par l'intermédiaire d'un religieux local. En réalité il ne s'agit pas de *remedios* mais d'un rappel des obligations auxquelles le roi est spirituellement soumis, faute de quoi son âme chargée de péché ne sera pas immédiatement digne d'entrer au royaume des cieux.

Pour faire comprendre au roi le poids qu'il porte sur les épaules, Mendieta emploie un style très emphatique et hyperbolique qu'il conserve tout au long de la lettre, ainsi que des métaphores :

la cual [alma], sin poderme engañar, me parece que la veo tan cargada en el gobierno de las Indias, que por quanto Dios tiene criado debajo del cielo, ni por otros millones de mundos que de nuevo criase, yo no querría que esta pobre que me trae á costas tuviese la milésima parte de esta carga; y pues para mí juzgo por tan pesada una partecilla, razón es que como fiel vasallo la sienta toda ella por muy grave para la conciencia de mi Rey, y que como tal dé aviso á V. M. de lo que no estará por ventura advertido, por descuidarse con vuestro Real Consejo y Audiencias que tiene puestas, en las cuales puede haber quiebras [...]: y no es de maravillar que las haya porque somos hombres¹

Les exagérations sur le danger qu'encourt l'âme du roi si rien n'est fait sont renforcées par la comparaison avec sa propre expérience –bien que partielle– de la difficulté de la tâche. La rhétorique de l'*amplificatio* est récurrente, surtout sous la plume de religieux. Las Casas y recourt abondamment depuis la *Brevíssima relación de la destrucción de las Indias*. avec un argumentaire similaire.

C'est, somme toute, une façon de flatter le monarque en soulignant l'ampleur de son influence temporelle et spirituelle. Mendieta rejette stratégiquement les mauvaises décisions de la couronne sur les délégués du roi qui seraient de piètres informateurs, biaisés ou simplement inefficaces. Là encore il est difficile de mettre le roi directement en cause, il est donc soit mal informé, soit mal servi. Il n'est pas non plus exempt de faute lui-même, comme le laisse entendre l'usage de la première personne du pluriel « *somos hombres* » ; le message est clair : l'erreur est humaine, mais elle devient péché si l'homme en a connaissance et ne fait rien pour la corriger.

¹ Lettre de Mendieta à Philippe II, doc. cit., J. García Icazbalceta (ed.), *Cartas de religiosos de Nueva España*, op. cit., p. 35-36.

Mendieta procède alors à lister les obligations du roi, toutes découlent de la nécessité de favoriser l'évangélisation, en particulier les missions des ordres mendiants, mais cette nécessité spirituelle se traduit parfois de manière très concrète dans les domaines politique et administratif des Indes.

Le texte se présente comme une liste de vingt-quatre points –le 9^e étant illisible– avec un premier paragraphe reprenant l'obligation en anaphore « *V. M. está obligado a* » qui revient systématiquement à partir du troisième point. La notion d'obligation revient sous forme d'anaphore ou de polyptote trente-six fois dans le corps de la lettre, et bien qu'il s'agisse d'une obligation morale et spirituelle, la fréquence de la répétition lui donne une tonalité tout à fait terrestre et pragmatique. Un deuxième paragraphe explique la raison de cette obligation. Mendieta précise toutefois qu'il n'aura pas recours à des arguments d'autorité, à la Bible ou à des exemples tirés de livres de lois, car la seule logique de l'explication suffira « *para que condescienda el claro juicio y cristianísimo pecho de V. M. con lo que se propone.* »¹ Ce n'est pas sans rappeler l'exaltation franciscaine du dénuement intellectuel que nous avons abordé dans la première partie de ce travail : les longs textes argumentatifs sont futiles pour l'entendement des vrais croyants, le bon sens et la justesse suffisent à toucher ceux qui en sont dignes. Par conséquent, la lettre de 1565 est d'un pragmatisme et d'une sobriété exemplaires, ce qui contribue d'autant plus à souligner les envolées stylistiques de l'auteur quand il le juge opportun, comme nous le verrons.

Les vingt-quatre points abordés sont organisés en cinq grands thèmes principaux qui suivent une logique pyramidale inversée : Mendieta part de la tête de la gouvernance des Indes – le roi et son représentant direct le vice-roi– pour descendre progressivement vers la base de la pyramide. En deuxième position il aborde les questions de religion, en tant que guides spirituels des Indes et représentants de Dieu, les hommes d'église se placent juste en dessous des décideurs. Viennent ensuite les administrateurs –Audience, tribunaux, *visitadores* etc– puis les populations gouvernées –république des Indiens et république des Espagnols. Enfin, Mendieta se penche sur la question précise des tributs aux Indiens, rappel que la lettre a été rédigée pour arguer contre les réformes de l'imposition menées par Valderrama.

¹ *Ibid.*, p. 36.

C-b-4. Gouvernance et distance

La première idée que Mendieta rappelle est que le gouvernement des Indes est la grande œuvre spirituelle de Philippe II. L'ampleur de la tâche est énorme et la principale difficulté est due à la multitude d'individus à convertir et à garder dans le droit chemin une fois convertie. La distance géographique qui sépare le roi de ces fragiles sujets aggrave ces difficultés, car il ne peut veiller personnellement à la bonne exécution de sa volonté : « *por ser región tan remota desos reinos de España adonde V. M. reside, y de donde no pueden haber vuestra real presencia, y con dificultad el remedio y provisión de las necesidades que se ofrecen.* »¹ Il est d'autant plus important aux yeux de Mendieta que le roi prête une attention particulière au gouvernement des Indes que la distance qui le sépare de ces territoires est immense.

Fray Gerónimo rappelle d'autre part que le roi est le tuteur spirituel des Indes en vertu des lois du patronage :

*Ítem, por depender todo lo temporal y espiritual destas partes de solo V. M., por cuanto el Pastor Universal, que es el Vicario de Cristo, á causa de estar tan lejos no puede regir esta nueva Iglesia, ni la rige, si no es por vuestra real mano.*²

Le pasteur spirituel et vicaire du Christ n'est autre que le pape, lui aussi empêché par la distance de superviser correctement l'entreprise missionnaire. Il ne s'agit, bien entendu, pas que d'une question de distance, car le roi et le pape se trouvent à une distance quasi équivalente de la Nouvelle-Espagne. L'enjeu du système du patronage est politique, nous le verrons plus tard.

Le deuxième point capital qu'aborde Mendieta, ou plutôt un rappel salutaire, c'est que le roi ne peut pas se contenter de déléguer l'administration des Indes à des hommes sages et dignes de confiance, mais qu'il doit s'efforcer de s'informer personnellement au moins sur les affaires les plus pressantes et importantes d'outre-Atlantique. Il se pourrait en effet que ses délégués « *no suplen suficientemente por él* »³, mais s'il ne prend pas le temps de s'informer il ne peut le deviner et leste son âme de péchés sans le savoir.

¹ *Ibid.*, p. 36-37.

² *Ibid.*, p. 37.

³ *Ibid.*

Pour le troisième point, Mendieta emploie pour la première fois l'introduction « *V. M. es obligado* » qu'il va garder jusqu'à la fin de sa lettre, ce qui donne au courrier une tonalité très sentencieuse tout en rappelant peut-être les commandements bibliques. On pourrait croire que Mendieta ne prend pas de pincettes pour s'adresser à son monarque, mais en réalité il choisit très soigneusement sa rhétorique. Son troisième point concerne les objectifs de la présence espagnole dans les Indes : pourquoi les Espagnols sont-ils installés en Nouvelle-Espagne ?

C'est pour convertir des fidèles et gagner des âmes pour Dieu, mais aussi la multiplication de ces vassaux du Nouveau monde. Il serait absurde que Dieu envoie de bons croyants causer la mort d'autres bons croyants ou idolâtres innocents prêts à être convertis. Cela rappelle les débats autour de la guerre juste qui ont marqué la première moitié du siècle¹.

Mendieta oppose alors l'augmentation démographique souhaitée à l'augmentation des impôts qui est en train d'être mise en place : « *V. M. es obligado á pretender y procurar destes reinos mucho más sin comparación la conversión de las ánimas, y aun la conservación y aumento destes vuestros vasallos, que no el acrecentamiento de vuestros reales tributos.* »² Mendieta observe une inversion des priorités : les profits économiques, pourtant considérés comme indécents par la morale chrétienne, sont privilégiés par rapport aux vies humaines. Cela crée un effet déshumanisant : les Indiens ne seraient-ils que des marchandises ou ressources à exploiter pour en tirer du bénéfice ?

Ici Mendieta cite alors un argument d'autorité ecclésiastique et juridique : la bulle papale d'Alexandre IV qui établit qu'en échange de l'octroi des terres du Nouveau monde aux rois de Castille et leur descendance, ces derniers doivent veiller à l'évangélisation de leurs habitants. Fray Gerónimo utilise également la première personne du pluriel : « *la obligación*

¹ C'est notamment l'objet principal de la *junta* de Valladolid qui oppose le dominicain Bartolomé de Las Casas au séculier Juan Ginés de Sepúlveda entre 1550 et 1551. La bibliographie qui traite la fameuse controverse de Valladolid est très abondante et nous n'en ferons pas ici de liste exhaustive, mais nous pouvons citer entre autres : Alfredo Gómez Müller, « La question de la légitimité de la conquête de l'Amérique: las Casas et Sepúlveda », *Temps modernes*, 1991, n° 538, p. 1-19 ; ou encore : Ana María Manero Salvador, « La controversia de Valladolid: España y el análisis de la legitimidad de la conquista de América », *Revista Electrónica Iberoamericana*, 2009, vol. 3, n° 2, voire le plus récent : Francisco Castilla Urbano, « The Debate of Valladolid (1550–1551): Background, Discussions, and Results of the Debate between Juan Ginés de Sepúlveda and Bartolomé de las Casas » dans Jörg Tellkamp (ed.), *A Companion to Early Modern Spanish Imperial Political and Social Thought*, Leyde, Brill, 2020, vol.21, p. 222-251. Voir aussi tout l'appareil juridico-théologique développé par le dominicain Francisco de Vitoria dans *Relectio de Indis, o Libertad de los Indios*, Madrid, Consejo superior de investigaciones científicas, 1967.

² Lettre de Mendieta à Philippe II, doc. cit., J. García Icazbalceta (ed.), *Cartas de religiosos de Nueva España*, op. cit., p. 37.

que los fieles tenemos de anteponer la salvación de una ánima á todos los tesoros del mundo »¹ pour souligner l'universalité de cette loi morale : le roi est un fidèle comme un autre, il ne peut se dérober à son devoir de bon chrétien et l'autorité du pape surpasse la sienne.

Le quatrième point, qui clôt ce volet centré sur la gouvernance et fait transition avec celui sur la religion, remet en question les conseillers du roi en matière de gouvernement des Indes. Le roi ne doit se fier qu'à des personnes justes, désintéressées et pieuses « *mucho más que á los seglares que no tratan sino del acrecentamiento de las rentas y de henchir el ojo á la mala codicia* »². Il convient ici de souligner que le mot « *seglar* » peut avoir à la fois le sens de laïc ou de personne du monde, et celui de ministre de l'Ordinaire³ ou séculier. Ici Mendieta joue sur la polysémie pour attaquer ces deux catégories en même temps. En effet, il poursuit :

*La razón desto también está manifiesta, porque V. M. se ha para con las Indias á manera de un ciego que tiene excelentísimo entendimiento, empero no ve las cosas exteriores más de cuanto otro que tiene vista se las declara; y así V. M. ni los de vuestro Real Consejo no ven las cosas de las Indias, sino por las relaciones que dan los que presencialmente se hallan en ellas y tienen experiencia dellas ; y como V. M. esté informado (y por ventura le conste) que en los hombres seglares y eclesiásticos aseglarados de las Indias reina más la codicia y la mentira, que en otros del universo, claro está que no se ha de guiar por ellos*⁴

Par cette métaphore de l'aveugle guidé, l'auteur met en valeur l'importance des institutions coloniales pensées pour que la couronne puisse déléguer ses responsabilités et gérer les vicissitudes liées à la distance. L'éloignement géographique rend le monarque aveugle, car il ne peut pas y régner en personne et doit se reposer sur la parole de ses conseillers, il est d'autant plus important de bien choisir ces derniers, afin d'être guidé dans la direction de l'Évangile et non pas du profit personnel. Le *siglo* devient synonyme de ce profit, pour les laïcs mais aussi les « *eclesiásticos aseglarados* », qui se frottent au siècle et sont entachés de ce désir de satisfaction temporelle. Ces derniers sont pires que les laïcs, car, ayant promis devant Dieu

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, p. 38.

³ L'entrée « *seglar* » du dictionnaire de Autoridades dit ainsi 1° « *Lo que pertenece á la vida, estado, ù costumbres del siglo, ò mundo* » pour synonyme de « laïc », et 2° « *Se usa tambien como contrapuesto á Eclesiástico, ò Regular* »

⁴ Lettre de Mendieta à Philippe II, doc. cit., J. García Icazbalceta (ed.), *Cartas de religiosos de Nueva España*, op. cit., p. 38.

de se consacrer à son service et celui de la foi, ils choisissent de s'en détourner pour goûter aux plaisirs terrestres ; ce sont en quelque sorte des parjures indignes de la confiance royale.

Avec ce quatrième paragraphe, Mendieta entreprend de faire la transition avec le second groupement de conseils, ceux qui tiennent aux hommes d'Église et aux affaires ecclésiastiques des Indes. Jusqu'à présent, l'argumentation de Mendieta reprend des éléments du discours religieux de l'époque, majoritairement Motolinia et Las Casas, sous une forme rhétorique qui tient de l'*amplificatio* lascasienne. Sans doute inspiré par l'efficacité que le discours de l'évêque du Chiapas semble avoir eue et qui a eu pour conséquences la création des Lois nouvelles de 1542, Mendieta reprend certains schémas rhétoriques lascasiens et les intègre à son propre discours. La force de son argumentation repose à la fois sur la présentation concise et organisée des différents éléments exposés, et sur l'expérience de son auteur qui suggère la clairvoyance de son jugement.

C-b-5. L'Église novohispanique

L'administration de l'Église américaine occupe les cinq points suivants de cette lettre au roi. Mendieta se penche d'abord sur le choix des évêques, qui sont nommés par la couronne. Il faut en effet qu'ils soient de pieux hommes d'église et connus pour leur zèle apostolique. La justification qu'il donne à cette affirmation est une constante dans la pensée de Mendieta : « *porque ésta es Iglesia primitiva en respecto destas naturales* »¹. L'idée que l'Église novohispanique est une résurgence, voire une incarnation de l'Église primitive telle qu'elle a été pensée par Jésus et les apôtres, est récurrente dans l'œuvre de Mendieta et dans la pensée franciscaine novohispanique². La nuance dans cette lettre porte sur le point de vue de l'observateur : pour un Indien de Nouvelle-Espagne, c'est effectivement la première Église qu'ils connaissent.

La projection de la gestion de l'Église américaine que promeut Mendieta est l'exacte réalisation de la projection franciscaine. Ainsi, de façon prioritaire, les missionnaires doivent être des religieux et non pas des séculiers. Cela prolonge le point n° 5, car les ministres de l'Ordinaire ont mauvaise réputation en Nouvelle-Espagne, d'après lui :

¹ *Ibid.*, p. 39.

² Voir partie I B-b.

se tiene general experiencia que ningún clérigo (si no fuese por maravilla) viene de España, ni acá se ordena ninguno, con celo de ayudar estas ánimas, sino por el temporal interés; lo cual, aunque en alguna manera se compadezca en España donde ha de tratar con cristianos muy viejos, acá no se compadece, por ser éstos tan nuevos y tan necesitados de celo en sus ministros.¹

Selon Mendieta, si le zèle des curés en Espagne est parfois moindre, ce n'est pas un problème, car ils exercent parmi de vieux chrétiens. Encore une fois, fray Gerónimo met en lumière la singularité de l'Église des Indes et la nécessité de s'adapter : elle ne peut être une copie conforme de l'espagnole car les circonstances propres à la Nouvelle-Espagne appellent à un meilleur contrôle des paroissiens. Cet argument rejoint ceux qu'il avait opposés à Orozco au sujet de la fondation de Calimaya, lorsqu'il disait que les Galiciens étant de vieux chrétiens, ils peuvent vivre de manière plus isolée que dans des villages supervisés par des religieux comme les *pueblos de indios*. Il a donc un désir de fonder une Église véritablement *indiana*, au sens continental du terme : l'Église des Indes ne peut correspondre entièrement à l'Église d'Espagne. On peut parler ici d'un projet d'américanisation de l'Église qui se retrouve dans le titre de sa grande œuvre : *Historia eclesiástica indiana*. Nous reviendrons en détail sur ce titre et le sens qu'il prend dans le contexte du discours propre à Mendieta.

Cette même raison le pousse à réclamer des envois plus fréquents de religieux venant d'Espagne, car seul le zèle apostolique des frères péninsulaires justifie qu'on les préfère aux prêtres de l'Ordinaire². Notons que Mendieta ne fait aucune mention des frères formés sur place, alors que les noviciats existent depuis plusieurs années déjà. Cela fait écho à l'image de relâchement que les frères issus de la province donnent et que Mendieta avait déjà critiquée assez durement dans sa lettre à Bustamante en 1562³. Il est manifeste que Mendieta n'envisage pas que la relève des missionnaires de Nouvelle-Espagne vienne de l'intérieur ; cette option n'est même pas envisagée.

Conséquence des deux points précédents, l'obligation royale n° 8 consiste à choisir et examiner avec soin les ministres de l'Ordinaire qui partent d'Espagne pour les Indes, et Mendieta le justifie à nouveau par l'expérience des dommages irréparables causés par les séculiers en Nouvelle-Espagne. Une phrase nous interpelle toutefois :

¹ J. García Icazbalceta (ed.), *Cartas de religiosos de Nueva España*, *op. cit.*, p. 39.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 33.

por la mayor parte han hecho hasta aquí, en alguna manera, más daño que fruto los clérigos en esta tierra, porque ellos han predicado y doctrinado poco, y han turbado y estorbado muy mucho á los religiosos; y á esta causa el cristianísimo Emperador nuestro señor y vuestro padre les prohibió siempre que no pasasen á Indias.¹

Il est peu probable que Charles V ait effectivement interdit aux séculiers de s'embarquer pour les Indes, et si c'était véritablement le cas, Mendieta l'aurait mentionné dans l'*Historia eclesiástica indiana*. En regardant les textes mobilisés dans cette œuvre et qui coïncident avec le règne de Charles V, il pourrait plutôt s'agir de favoriser les religieux, et notamment les franciscains. En effet, les premiers à obtenir l'accord impérial pour évangéliser la Nouvelle-Espagne sont trois franciscains flamands, dont Pierre de Gand, qui arrivent en 1523. La bulle de Léon X, datée du 25 avril 1521, donne au franciscain Juan Clapión l'autorisation papale pour convertir les habitants de la Nouvelle-Espagne à la demande de l'empereur ; il accorde aux religieux les privilèges nécessaires pour administrer les paroisses et les sacrements². Enfin, la bulle d'Adrien IV que Mendieta cite dans cette lettre au roi en 1565 :

*[...] tenemos conocido muy enteramente desde vuestros tiernos años el piedoso celo de vuestra Cesárea Majestad, para el aumento de la República Cristiana, encomendando a Dios tan Santa obra, e inclinados a vuestra suplicación, queremos por al tenor de las presentes Letras, que todos los Frailes de las Órdenes Mendicantes, y en especial de la Orden de los Menores de la Regular Observancia, que nombrados por sus Prelados para ese efecto y guiados por el Espíritu de Dios, de su mera y espontánea voluntad, quieren pasar a las partes de las dichas Indias, lo puedan libre y lícitamente hacer, con tal condición que en la vida y doctrina sean suficientes y del agrado de vuestra Cesárea Majestad o de su real Consejo e idóneos para tan gran empresa [...]*³

Au vu de ces documents, il semble que Mendieta ait décidé de tourner la formulation de la bulle d'Adrien IV à l'avantage des Frères mineurs et que les séculiers n'étaient pas véritablement bannis des Indes. Toutefois, affirmer que Charles V les aurait bannis est une déformation de l'histoire, conséquence du militantisme de Mendieta qui arrange les faits de façon à appuyer son argumentation. Ici, il cherche à influencer l'opinion du monarque qui, soucieux de préserver l'héritage de son père, serait incliné à favoriser les Franciscains.

¹ *Ibid.*, p. 40.

² G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 1, *op. cit.*, p. 321-324.

³ *Ibid.*, p. 327-328.

Le dixième et dernier point du volet ecclésiastique de cette lettre concerne la tenue et réputation des missionnaires religieux des Indes : ils doivent être plus respectés par la population et favorisés de l'administration « *que en España ni en otra parte de la cristiandad lo son* »¹. Il estime, en effet, et c'est révélateur de sa pensée, que si les affaires ecclésiastiques sont dans une telle difficulté c'est parce que les missionnaires ne sont pas assez soutenus par l'administration. Mendieta opère ainsi une habile transition avec la partie suivante qui porte sur les organes administratifs des Indes.

C-b-6. Administrer les Indes

Dans cette partie, Mendieta s'attache à conseiller le roi en matière de choix de gouverneurs et administrateurs des Indes, il révèle l'étendue de sa pensée politique, bien au-delà de la gestion de l'Église américaine. Repartant du sommet de la pyramide hiérarchique il semble s'inspirer de la rhétorique du miroir des princes, un genre en pleine mutation au XVI^e siècle, qui passe de l'énumération de vertus et d'exemples à suivre à un « livre d'État » voué à éduquer le futur dirigeant sur les affaires importantes de la gouvernance². Il énumère d'abord les qualités propres à un bon vice-roi : un bon entendement, de la droiture mais aussi une bonne extraction sociale pour résister aux tentations de cette terre où règne la corruption. Surtout, il doit s'opposer en caractère et en formation aux auditeurs : certains semblant estimer que la vice-royauté peut se passer de vice-roi tant qu'elle a une Audience, Mendieta argue qu'au contraire le vice-roi est indispensable et qu'il doit surplomber l'Audience en autorité.

*[...] el ser natural de los indios requiere una sola cabeza y no muchas para su gobierno, y que esta cabeza tenga más de prudencia y buen juicio, que no de ciencia de Digestos ni Código, los cuales les han hecho más daño que provecho; y á esta causa el dicho Virrey, [...] había de tener poder absoluto para en cuanto al gobierno de los naturales, sin que los Oidores le pudiesen ir á la mano, porque muchas veces, por solos sus pandonores y por mostrar que pueden, pienso que han estorbado hartas cosas bien necesarias y que cumplían, y deshecho otras que el Virrey tenía proveídas, lo cual es atar las manos al buen gobernador y tenello acobardado, como lo estuvo siempre D. Luis de Velasco, que sea en gloria.*³

¹ Lettre de Mendieta à Philippe II, doc. cit., J. García Icazbalceta (ed.), *Cartas de religiosos de Nueva España*, op. cit., p. 40.

² Xavier Gendre, « Les miroirs aux princes au reflet des idées politiques de leur temps (XVI^e et XVII^e siècles) », *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, 2021, vol. 53, n° 1, p. 58.

³ J. García Icazbalceta (ed.), *Cartas de religiosos de Nueva España*, op. cit., p. 41-42.

Cette phrase met en relief la méfiance de Mendieta envers l'Audience de Mexico et fait écho à son différend avec Orozco, sans le nommer. Il déplore le fait que l'Audience ne respectait pas assez l'autorité de feu le vice-roi Velasco, alors qu'il prenait les mesures adéquates selon lui. Il espère donc voir à la tête de la vice-royauté un homme aussi sensible à la cause franciscaine que lui, mais qui jouirait d'une plus grande autorité et pourrait véritablement imposer la volonté de Dieu. Les mots qu'il emploie sont forts, il dépeint Velasco comme « *acobardado* » et les mains liées par la toute-puissance de l'Audience, ce qui lui est intolérable. On retrouve également, dans cette description du bon vice-roi, l'idéal franciscain du bon sens à privilégier au savoir encyclopédique et juridique des membres de l'Audience. En esquisant ainsi le portrait du vice-roi parfait, Mendieta tente d'orienter le monarque dans son choix du remplaçant de Velasco. Sans le nommer dans cette lettre, il a en tête le fils de l'ancien vice-roi qui réunit toutes ces qualités¹.

Dans les trois points suivants, l'auteur continue et critique l'Audience et ses agissements. Les auditeurs aussi doivent être soigneusement choisis, « *examinados y aprobados en temor de Dios, bondad y rectitud, y que esto se mire aun mucho más que sus letras.* »² Ici encore, la piété du candidat doit primer sur son instruction, sous peine de laisser libre cours à sa cupidité et le laisser sombrer dans la corruption. Le point suivant insiste sur la nécessité de châtier convenablement les juges partiaux ou biaisés, qui souvent se laissent convaincre de trancher en faveur du plus offrant sans se soucier de la justice. Il poursuit en examinant les procès de Indiens et ne laisse pas de place au doute : il faut leur en interdire l'accès, car ils se ruinent et se perdent en querelles. C'est un constat qui est partagé par l'auditeur Zorita au même moment : « *Dicen los religiosos antiguos en aquella tierra, que después que los naturales están en la sujeción de los españoles [...] comenzó a no haber orden y concierto, y se perdió la buena pulicía y justicia y ejecución de ella que entre ellos había, y se han frecuentado mucho los pleitos y los divorcios, e anda todo confuso.* »³ Il confirme plus loin qu'il a pu observer par lui-même cette tranquillité sociale au Guatemala, où les Espagnols sont beaucoup moins présents⁴.

L'argumentaire de ces deux conseils est similaire : face aux Espagnols, les Indiens sont démunis, faibles, peu d'entre eux ont les moyens financiers de faire valoir leurs droits devant

¹ Comme suggéré par le provincial Olarte dans sa lettre au roi du 28 août 1564, voir *supra*.

² J. García Icazbalceta (ed.), *Cartas de religiosos de Nueva España*, *op. cit.*, p. 42.

³ A. de Zorita, *Relación de los señores de la Nueva España*, *op. cit.*, p. 87.

⁴ *Ibid.*, p. 89-90.

une justice corrompue qui ne pense qu'à « *desvanecerse y meter las manos hasta los codos á costa de haciendas y vidas de vuestros pobres vasallos* »¹. Les injustices sont d'autant plus grandes que les inégalités sont colossales entre Indiens et Espagnols, et que les conséquences qu'elles entraînent ne concernent pas uniquement le siècle, mais aussi le salut spirituel des victimes. En effet, l'exemple donné par les mauvais juges, et plus largement les mauvais Espagnols est si effarant qu'il contribuerait à détourner les Indiens de la foi : « *por donde se pervierte la buena doctrina que se les enseña, porque ven que los cristianos viejos y que habían de ser más rectos por el oficio de justicia que tienen, lo hacen al contrario por la obra* »². Cette idée que les Espagnols, en donnant le mauvais exemple, causent la perte spirituelle des Indiens –et par-là même celle du roi, qui est chargé de veiller à leur conversion et leur protection– lui vient de Las Casas³ et se retrouve également dans l'*Historia eclesiástica indiana*, comme évoqué précédemment.

Ils doivent donc être tenus à l'écart des Audiencias, car ils sont naturellement prompts à la querelle, causant la ruine de leur famille et de leurs communes. Un argument intéressant en défaveur des Audiencias, qui apporte une certaine nouveauté : le mode de vie pré-colonial.

*[...] éstos nunca tuvieron pleito por escrito ni que durase por mucho tiempo, y se conservaron en más justicia y rectitud que agora tienen, así en el castigo de los delincuentes, como en tener cada uno segura su hacienda y persona, y todo lo que le tocaba; y pues en esto eran conservados, siendo infieles, por un indio como ellos desnudo, no sería mucho que lo fuesen ahora, siendo cristianos, por un rey poderoso.*⁴

Mendieta touche un point important, qui revient régulièrement aussi dans ses textes : il est illogique, voire désolant, que la conversion de ces Indiens innocents amène avec elle plus de vice et de souffrance qu'au temps du paganisme. Comment concevoir que telle soit la volonté de Dieu, et surtout comment imaginer que le roi, dans sa piété, assiste à ce désastre sans intervenir ? Comment imaginer qu'un monarque fervent catholique puisse accepter que ses sujets vivent mieux sous le joug d'un païen ignorant ? L'argument est fort : l'idée que des païens puissent surpasser certains chrétiens sur le plan moral est le symptôme d'un

¹ J. García Icazbalceta (ed.), *Cartas de religiosos de Nueva España*, op. cit., p. 42.

² *Ibid.*

³ On se souvient de l'exécution d'Hatuey, cacique à Cuba, qui préfère aller en enfer plutôt que de rejoindre les Espagnols au paradis en acceptant le baptême. Elvira M. Melián, « La Brevísima Relación de la destrucción de las Indias o los albores de la manipulación mediática en la España Moderna. », *Iberian*, 2013, n° 7, p. 92.

⁴ J. García Icazbalceta (ed.), *Cartas de religiosos de Nueva España*, op. cit., p. 43.

christianisme malade ou mal appliqué. Il touche là le cœur de la problématique de la gouvernance des Indes : le triste sort des Indiens.

C-b-7. Les Indiens

Sans surprise, c'est le volet consacré aux Indiens qui occupe le plus grand nombre de conseils : neuf points sur vingt-quatre sont dédiés aux problématiques liées à la défense des Indiens (contre quatre, cinq et quatre pour les volets précédents).

Toute cette partie est une suite d'arguments en faveur de la protection des Indiens qui se retrouvent sans défense face aux abus des Espagnols. Ce réquisitoire s'accompagne de beaucoup de métaphores soulignant le fossé entre l'innocence des Indiens et les moyens qu'ils ont à leur disposition pour plaider leur cause ou se défendre. C'est pourquoi, en cas de doute lors d'un verdict, l'Audience doit trancher en faveur de l'Indien, car il est désavantagé tout au long du procès et de façon systémique¹. Il faut donc apporter une réponse qui compense ce déséquilibre constant. Encore une fois, l'idée n'est pas nouvelle, Las Casas demandait déjà au roi que les affaires des Indiens puissent se régler sans procès dans une lettre envoyée au 1559 ; Zorita et le *visitador* Ramírez partagent également cette opinion². Mendieta ne cherche pas à être original ou innovant, mais à être efficace dans son discours et à porter le plus loin possible le projet franciscain grâce à une rhétorique de l'accumulation et du martellement adossée à une expérience indiscutable. Il cherche à bâtir un socle solide pour soutenir l'Église franciscaine, en ce sens si son argumentation rejoint celle de certains prédécesseurs ou contemporains de renom, c'est un atout.

República de Indios et república de Españoles

Le seizième point suggère une stricte séparation entre Espagnols et Indiens. Lino Gómez Canedo souligne que telle n'a pas toujours été la position franciscaine : en effet, Zumárraga et les frères mineurs défendaient une politique de cohabitation dans une lettre au Conseil du 27 mars 1531. De même, les franciscains soutenaient le système des *encomiendas*, « *como un medio de mantener la existencia de las “dos repúblicas” –indios y españoles– y de esta manera*

¹ *Ibid.*, p. 43-44.

² Caroline Cunill, « Fray Bartolomé de las Casas y el oficio de defensor de indios en América y en la Corte española », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos. Nouveaux mondes mondes nouveaux - Novo Mundo Mundos Novos - New world New worlds*, 18 septembre 2012, p. 8.

fomentar la cristianización de los primeros. »¹ Plus tard, à mesure que le pouvoir franciscain diminue, les Mineurs défendent la séparation totale : « *En la Nueva España, la posición franciscana evolucionó decididamente en contra de los pueblos mixtos, en la segunda mitad de siglo XVI. Coincide con la disminución del influjo de los frailes en el gobierno de los indios, cosa que aquéllos creen poco menos que catastrófica.* »² Dans cette lettre, Mendieta se prononce très clairement contre la cohabitation et compare les Espagnols à de gros poissons qui consomment les plus petits –les Indiens– « *y así ni les dejan casa, ni tierra, ni planta que ponen, ni la hija, ni la mujer, y sobre esto se han de servir dellos para todo cuanto quisieren hacer, sin echar el español mano á cosa de trabajo* »³. Pour résoudre ce problème, Mendieta propose une solution très concrète : installer les Espagnols sur les terres inhabitées des confins de la vice-royauté, comme sur le chemin de Zacatecas, ce qui contribuerait également à sécuriser la région en créant une zone tampon entre les populations chichimèques rebelles et l’intérieur des terres⁴. Il ne s’agit pas de vider l’intérieur des terres, mais de dégager les régions à prédominance indienne et d’installer les nouveaux arrivants sur les zones frontalières. Les Espagnols perçus comme problématiques pour la société (vagabonds ou improductifs) y trouveraient aussi un moyen d’intégration en aidant à défendre le territoire.

Le point n° 17 est un réquisitoire contre le service de travail personnel des Indiens, une question clé tout au long du XVI^e siècle. Mendieta ne mâche pas ses mots à propos des conditions dans lesquelles ils sont forcés de travailler :

yo no sé en qué justicia se puede fundar que vengan cuantos españoles quisieren de España á las Indias sin un real, y que sobre tomalles sus tierras á los naturales y hacelles otras mil vejaciones, les hayan ellos de servir, aunque les pese, en todas las haciendas y granjerías que quieran inventar, y hacellos ricos á costa de su sudor y sangre, para triunfar mundanamente en locuras y vanidades y ofensas de Dios. Item, porque injusticia y crueldad desaforada sería consentir que toda la república de estos naturales se consumiese y acabase por aumentar y ampliar los advenedizos, que son los españoles, lo cual no puede faltar naturalmente, sino que

¹ Lino Gómez Canedo, *Evangelización y conquista: experiencia franciscana en Hispanoamérica*, México, Mexique, Porrúa, 1988, p. 141.

² Lettre de Mendieta à Philippe II, doc. cit., J. García Icazbalceta (ed.), *Cartas de religiosos de Nueva España*, op. cit., p. 44.

³ *Ibid.*

⁴ Il convient ici de souligner la distinction qu’opère Mendieta dans tous ses écrits entre « *indios* », qui sont les Indiens des terres centrales du Mexique, hispanisés et intégrés à la société coloniale, aux « *bárbaros* » chichimèques, qui attaquent les positions espagnoles aux confins de la vice-royauté. Les Otomis, quant à eux, sont entre les deux, car ils sont en voie d’intégration à la société hispanique, mais leur langue est vue comme dure et presque vulgaire, signe d’une culture moins développée que celle des Mexica.

*se ha de cumplir dentro de pocos años, si van las cosas como hasta aquí, y si no se pone el remedio que digo, porque si no han podido servir y sustentar á los menos españoles, siendo ellos muchos más que agora son, sino que se han disminuido de seis partes las cuatro ó cinco ¿cómo podrán, siendo tan pocos, y yendo cada día á menos, servir y sustentar á los españoles, que van en gran multiplicación, sin que se acaben muy presto?*¹

Cette critique acerbe du système du *repartimiento* emploie des mots forts pour souligner la violence et l'injustice dont sont victimes les populations indiennes pour le seul bénéfice des Espagnols, qui les abusent sans aucun ménagement et spolient leurs terres. Les chiffres brandis sont alarmants : la population indienne se serait réduite de manière très significative –de quatre ou cinq sixièmes– alors que la population espagnole croît sans discontinuer. L'accumulation d'éléments lexicaux liés à la mort et la violence, souvent organisés en paires de synonymes – « *sudor y sangre* », « *locuras y vanidades* », « *injusticia y crueldad* », « *se consumiese y acabase* »– jette une lumière crue sur les agissements des *encomenderos*. Il ajoute plus loin qu'ils sont traités comme du bétail ou pire, reviennent sans avoir reçu leur paie ; s'ils ne meurent pas sur le champ, c'est souvent de maladie ou d'épuisement au terme de leur service. Là encore, Mendieta s'inscrit dans le droit fil de la rhétorique lascasienne comme force de frappe.

L'argument principal de Mendieta est de souligner que la mortalité des Indiens est une tragédie non seulement pour eux, mais aussi pour les Espagnols qui dépendent d'eux pour vivre, car en l'absence de subalternes et de main d'œuvre facile ils se retourneront les uns contre les autres :

*y con esto han de venir presto á acabarse los indios, y luego robarse y matarse los españoles unos á los otros, porque no habrá que comer, ni ellos estarán hechos á trabajar, que ahora todos comen de sudor de los indios; y quitándose esta esclavonía y fuerza que se hace á los indios, con compeler á trabajo á todo género de hombres que hallasen ociosos, sería Dios muy servido*²

Ainsi le danger principal, au-delà du vice que représente l'oisiveté des Espagnols, est simplement le déclenchement d'une guerre fratricide causée par leur orgueil et la faim. Ce système injuste et cruel est, selon Mendieta, pire que les épidémies qui ont décimé les Indiens, et il cite deux régions particulièrement touchées : Tacuba et la vallée d'Atlixco. Là encore, il

¹ J. García Icazbalceta (ed.), *Cartas de religiosos de Nueva España*, op. cit., p. 44-45.

² *Ibid.*, p. 45.

propose une solution très concrète qui aurait fait ses preuves à Mexico et Puebla : employer des Indiens qui viennent de leur propre chef pour louer leur force de travail¹. Cela va à l'encontre de l'idée véhiculée par beaucoup en Nouvelle-Espagne que les Indiens sont d'un naturel indolent et paresseux. Selon Mendieta, au contraire, les Indiens seraient prompts à s'engager auprès d'Espagnols qui les traiteraient bien et les payeraient leur dû.

Seigneurs indiens et légitimité de la possession des terres

Enfin pour les deux points suivants, Mendieta défend les terres des Indiens, injustement occupées ou spoliées par les Espagnols. Il critique particulièrement les élevages de bétail pour l'étendue nécessaire au bon déroulement des activités agricoles. Il faut, selon lui, interdire les élevages qui nuisent aux communautés indiennes, veiller à ce que le bétail n'envahisse pas les terres communales pour causer la destruction des cultures². Il concède que ces écarts font déjà l'objet de lois, mais elles ne sont pas appliquées à cause de la corruption³.

C'est pourquoi il est capital de bien choisir les personnes chargées de réaliser les visites des *pueblos*, notamment pour contrôler les résidences de *corregidores* au moment de la fin de leur mandat, mais aussi de définir précisément leurs bornes géographiques. Ce point nous renvoie à la lettre précédente de 1562, dans laquelle Mendieta insistait sur la nécessité de faire établir des cadastres de *pueblos de indios* par des personnes dignes de confiance.

Quant aux seigneurs locaux qui ont été déclassés et ont perdu de leur pouvoir, ils doivent recevoir une réparation pour cette injustice.

Para esto no quiero traer otra razón alguna, sino que por ningún Derecho es lícito quitar á nadie lo que es suyo; y si los moros y otros infieles prometen y dan haciendas y honras á los

¹ *Ibid.*, p. 46. Face à cela, il est intéressant de voir les solutions que proposent les descendants des conquérants, qui sont également en perte de vitesse et demandent, au contraire, à maintenir et augmenter le *repartimiento*, tout en interdisant l'accès des nouveaux venus à cette activité. On peut penser au *Memorial* de Gonzalo Gómez de Cervantes en 1599, qui défend la pratique du *repartimiento*, mais aussi la prééminence territoriale des *criollos*, qui se sentent lésés par les nouveaux arrivants en provenance d'Espagne. Mendieta s'exprime donc dans un contexte où de nombreuses voix se font entendre sur la question, pour défendre, réduire ou supprimer le système de *repartimiento*. Voir à ce propos : Aurora Díez Canedo, *Los desventurados barrocos: sentimiento y reflexión entre los descendientes de los conquistadores : Baltasar Dorantes de Carranza, Juan Suárez Peralta y Gonzalo Gómez de Cervantes*, Mexico, Universidad Pedagógica Nacional, 1990.

² Là encore, Mendieta s'insère dans un débat plus large qui a fait l'objet de longues discussions et dissertations. Alonso de Veracruz y consacre de longues pages, notamment en 1553 dans la *duda V* du *De dominio infidelium*. Il s'interroge sur la légitimité de l'expropriation des terres des Indiens. Alonso de la Vera Cruz (fray), *Sobre el dominio de los indios y la guerra justa*, Mexico, UNAM, 2004, p. 191-201. La différence entre Veracruz et Mendieta est que Mendieta mesure de manière très concrète les dommages causés par les Espagnols.

³ J. García Icazbalceta (ed.), *Cartas de religiosos de Nueva España*, *op. cit.*, p. 46-47.

cristianos, como de hecho lo hacen, porque dejen la fe de Cristo y se conviertan á su mala seta, gran impiedad sería por cierto, que por dejar los infieles su infidelidad y convertirse á nuestra santa fe católica, sean privados de sus señoríos y patrimonios y exenciones, y reducidos los que eran hidalgos y caballeros en su modo, y príncipes, á ser villanos y tributarios, como casi todos los indios y principales lo son el día de hoy.¹

Le déclassement social subi par ceux qui avaient un ascendant politique légitime hérité de leurs ancêtres est inadmissible selon la loi universelle. L'incompréhension de Mendieta est d'autant plus grande que les ennemis de la foi ont pour habitude de faire l'inverse afin d'attirer les chrétiens à leur religion, il serait logique de faire de même et de récompenser les seigneurs de la Nouvelle-Espagne, qui étaient parmi les premiers convertis, par une place prépondérante dans la politique coloniale. Cet argument va de pair avec le projet franciscain de former une élite indigène à la gouvernance locale de la Nouvelle-Espagne et de l'intégrer complètement à la Monarchie catholique grâce à ces jeunes seigneurs formés dans les écoles novohispaniques, comme c'était le cas dans le collège de Santa Cruz de Tlatelolco. À ce propos, l'intérêt de l'administration coloniale ayant déjà commencé à décliner, seul le soutien économique de Velasco permettait de maintenir le collège. Or la mort du vice-roi vient raviver les incertitudes quant à ce fleuron de l'éducation franciscaine qui projetait d'établir une base locale solide dans la société coloniale.

Les points n° 22 et 23 conseillent le roi sur les tributs et l'imposition des Indiens, ils sont, en effet, soumis aux impositions de la Monarchie catholique en tant que sujet de la couronne, au même titre que les Espagnols. Or, Mendieta l'a déjà répété maintes fois, ils sont plus fragiles que ces derniers, mais aussi plus timorés et n'osent pas réclamer leurs droits. La distance empêche le monarque de se rendre compte de la pauvreté et des difficultés extrêmes dans lesquelles se trouvent ses sujets. De même, en accord avec les lois espagnoles, les seigneurs et les membres des élites indigènes doivent être exemptés d'impôts au même titre que les nobles espagnols. D'autres catégories sociales doivent être exemptées de tribut, car elles sont incapables de le payer : les enfants, les aînés de plus de soixante ans, les malades ou handicapés ainsi que les veuves, mais aussi les hommes qui travaillent sur des terres privées et qui doivent payer un double tribut, au propriétaire terrien et à la couronne². Mendieta espère alléger ainsi cette charge sur les plus vulnérables des sujets de Philippe II.

¹ *Ibid.*, p. 48.

² *Ibid.*, p. 48-49.

Il termine cette lettre par un dernier conseil, celui de ne jamais prononcer la justice en défaveur de l'Indien face à l'Espagnol, car il sera dans l'impossibilité de payer sa dette et sera quasiment mis en esclavage par celui qu'il doit rembourser.

Le courrier s'achève après une brève *captatio benevolentiae* qui renouvelle son intention d'œuvrer pour le bien commun et de manière désintéressée. Il est manifeste qu'il défend avec beaucoup de ferveur le projet franciscain pour la Nouvelle-Espagne de favoriser la noblesse indigène et un certain ordre traditionnel qui s'exprimerait par les liens tissés entre cette noblesse et l'ordre franciscain.

C-b-8. Le commentaire de 1570

Pour conclure sur cette lettre de 1565, plusieurs éléments la distinguent de celle de 1562 et montrent que Mendieta se sent plus légitime à conseiller le roi sur sa politique aussi bien ecclésiastique que temporelle. La lettre tourne autour de la notion d'obligation, terme qui revient explicitement trente-six fois dans le texte, dont en début de chaque suggestion, comme nous l'avons souligné précédemment.

La notion d'expérience revient à quatre reprises dans le texte, mais plus comme une expérience qu'il est nécessaire d'acquérir. Cette expérience est acquise, d'une manière générale par la société –« *se tiene experiencia* », « *sábese* »¹– mais aussi par lui-même en tant que membre actif de cette société. Ainsi, il emploie la première personne pour affirmer son propos : « *solamente señalaré las que al presente me acuerdo y tengo por más esenciales* »², « *esto digo porque lo sé de experiencia* »³, « *si no se pone el remedio que digo* »⁴. En s'affirmant ainsi face au roi, Mendieta se pose en ressource locale, comme un serviteur loyal qui serait, pour reprendre sa métaphore, les yeux de la couronne en Nouvelle-Espagne. En trois ans, il est devenu un expert de la région.

C'est ainsi que le considèrent ses frères, le provincial Miguel Navarro et son définitoire, lorsqu'ils renvoient un exemplaire de cette lettre en 1570 à Madrid. Le document se clôt par

¹ *Ibid.*, p. 39, 40, 43, 44.

² *Ibid.*, p. 36.

³ *Ibid.*, p. 43.

⁴ *Ibid.*, p. 45.

une recommandation expresse de la tête de la province, qui se porte garante de la validité des propos tenus par fray Gerónimo :

Nosotros, Provincial y Difinidores que al presente somos de la Provincia del Santo Evangelio, que es en esta Nueva España, de la Orden de S. Francisco, decimos: que vista esta carta que el P. Fr. Jerónimo de Meudieta escribió á S. M. y los artículos en ella contenidos ser muy provechosos para el descargo de su real conciencia, la damos y aprobamos por buena y cristianamente escrita, y sentimos con el autor de ella; y porque es así lo firmamos de nuestros nombres en veinte días del mes de Enero de mill é quinientos y setenta años¹

Cette copie de la lettre approuvée par les provincial et définiteurs du Saint-Évangile part vers l'Espagne en compagnie des mêmes Mendieta et Navarro dans la flotte de 1570. Elle est accompagnée d'une autre lettre, un peu antérieure, datée du 6 janvier 1570 qui tient des propos similaires. Sa légère antériorité nous laisse à penser que c'est la rédaction de cette lettre qui a poussé le définitoire à faire recopier la lettre de 1565 pour l'inclure à l'envoi. Sa teneur est la suivante :

En esta flota que ahora vuelve á esos reinos de España recibimos una letra de V. M. fecha en 19 de Octubre del año 1568, en respuesta de otra que yo el Provincial con los Difinidores pasados escribí en 3 de Abril del dicho año suplicando á V. M. no se diese crédito á lo que frailes particulares escribiesen de acá, ni á lo que los mismos cuando van á esos reinos dijese, si no fuere lo que llevaren firmado de Provincial y Difinidores, los cuales escribirán con acuerdo lo que más conviniere al servicio de Dios y de V. M., y esto por evitar la confusión que la diversidad de particulares pareceres podría engendrar, y recibimos gran merced y favor en que V. M. haya tenido en servicio este nuestro aviso, y así de nuevo nos confirmamos en que conviene se tenga memoria de él, aunque por no impedir á causa desto la utilidad que algunos buenos avisos de particulares religiosos podrían hacer, cuando se ofreciere tenemos cuenta con advertir á V. M. para que sea servido de los recibir como tales. Al presente, no tenemos noticia de otra cosa que en particular se haya escrito á V. M. digna de aprobar, más que una carta de cierto religioso desta Provincia, que se llama Fr. Jerónimo de Mendieta, la cual envió á V. M. habrá cuatro ó cinco años por dos ó tres vías : contiene (según parece) veinticuatro artículos, todos ellos, á nuestro sentimiento, muy acertados y provechosos para el descargo de la real conciencia de V. M., y por tanto la aprobamos con nuestras firmas.²

¹ *Ibid.*, p. 50-51.

² « Entre otros capítulos de una carta y avisos que el provincial y difinidores de la provincia de México enviaron á S. M. el año de 1567, es uno este que aquí se sigue », Mexico, 6 janvier 1570, document III, *Ibid.*, p. 54-55.

Plusieurs choses sont à retenir de cette lettre de Navarro au roi : d'abord le fait qu'il cherche à contrôler l'information qui parvient en Espagne, c'est pourquoi il le met en garde contre les religieux non approuvés par le provincial et ce qu'ils pourraient dire de l'administration du Saint-Évangile de Mexico. Il faut dire que le mandat de Miguel Navarro au provincialat suscite de nombreuses critiques, même au sein de son ordre. Il est accusé de semer la discorde, car il s'oppose publiquement à l'ordination de religieux formés en Nouvelle-Espagne et à leur accès aux hautes fonctions de la province. Or les difficultés de renouvellement du contingent franciscain mettent en danger le bon fonctionnement de l'ordre sans former un recrutement au niveau local si le roi n'envoie pas régulièrement un grand nombre de frères d'Espagne.

Alonso Maldonado de Buendía, activiste du Saint-Évangile à Rome

Le mécontentement grandissant autour de la personne de Navarro, plusieurs religieux devaient tenter de contacter la couronne pour faire part de leurs impressions quant à la gestion de la province. Un religieux en particulier est très actif en Espagne, il s'agit d'Alonso Maldonado de Buendía, un religieux revenu en Europe en 1561 après une dizaine d'années de mission en Nouvelle-Espagne. Mis en examen par l'Inquisition, il est enfermé dans un couvent de Castille par le commissaire ultramontain Francisco de Guzmán¹ pour propos séditieux et intolérables. Selon l'information faite par l'Inquisition, Maldonado aurait affirmé que le roi d'Espagne n'avait aucune légitimité sur les terres américaines, et que son Conseil et lui étaient damnés s'ils ne faisaient rien pour réengager la politique des Indes sur la voie de l'évangélisation au lieu du profit matériel. Il a écrit à ce sujet cinq *memoriales* au roi et son Conseil entre 1561 et 1566². En 1568 il transmet un rapport au nonce –envoyé à Rome le 2 octobre de cette même année– intitulé *Defensa de los pequeñuelos evangélicos*, proposant un projet de réforme de son ordre dans les Indes et il part pour le Vatican pour promouvoir ses idées.

¹ Francisco de Guzmán devint en 1571 le premier commissaire « *de todas las Indias* », chargé de veiller au bon déroulement des affaires franciscaines des Indes depuis Madrid. Ce poste est créé par Philippe II dans l'optique de freiner les rapports directs entre les Indes et Rome, comme nous le verrons plus tard.

² Pour plus d'informations au sujet des écrits qui ont provoqué le procès de Maldonado, voir : C.S. Assadourian, « Fray Alonso de Maldonado », art cit. L'article contient une transcription des documents conservés à l'AIVDJ ; Voir aussi: Pedro Borges Morán, « Un reformador de Indias y de la orden franciscana bajo Felipe II: Alonso Maldonado de Buendía, O.F.M. », *Archivo Ibero-Americano*, septembre 1923, vol. 20, n° 79, p. 287-293.

Si l'on examine les dates de la lettre de Navarro de 1570 dans la citation antérieure, nous constatons que Navarro renvoie d'abord à une lettre du 3 avril 1568 qu'il a envoyée au roi dans laquelle il lui demande de ne pas tenir compte des dires des religieux « *particulares* », c'est-à-dire ceux qui ne seraient pas approuvés par le provincial, puis le 19 octobre le roi lui répond. La réponse à cette dernière lettre est ce courrier du 6 janvier 1570 qui accompagne la copie susmentionnée de la lettre de Mendieta de 1565. Si Navarro écrit en avril 1568, c'est pour que sa lettre soit envoyée dans la prochaine flotte en partance pour l'Espagne –aux alentours du mois de mai– et en réaction aux agissements de Maldonado. Bien que leurs points de vue convergent à bien des égards, il est urgent de révoquer la licence de Maldonado de représenter la province du Saint-Évangile¹. Sans doute estiment-ils que cet emprisonnement, ainsi que la virulence des propos de Maldonado à l'égard de la couronne et de son conseil des Indes font une bien mauvaise presse aux franciscains du Saint-Évangile de Mexico. De fait, Maldonado part pour le Vatican à la suite de cet épisode, il continue de militer à Rome pour promouvoir son programme de réforme –plus large que les Indes désormais– avant d'être emprisonné dans les geôles de l'Inquisition en 1583².

Contrôler l'information de la province qui parvient en Europe

Cela pourrait expliquer la censure du point n°9 de la lettre de Mendieta, illisible d'après Icazbalceta. La question est de savoir si la rature est l'œuvre de Mendieta lui-même, une erreur de copiste ou bien un acte de censure de la part des supérieurs qui renvoient la lettre en Espagne en 1570. Pour notre part, mais sans réelle preuve, car c'est l'unique exemplaire de la lettre qui nous est parvenu, nous avançons l'hypothèse qu'il s'agit d'une correction des supérieurs en 1570. En effet, cinq ans séparent l'original de cette copie, et la situation a beaucoup changé et évolué entre 1565 et 1570. Le neuvième point devait faire référence à un problème qui a pu être solutionné entre temps, ou bien, au contraire, peut-être critiquait-il de manière trop véhémement un organe du pouvoir ou bien l'Ordinaire. Peut-être ses propos se rapprochaient-ils trop dangereusement des thèses avancées par Maldonado. En comparant les écrits respectifs de Maldonado et Mendieta de 1562, Carlos Sempat Assadourian estimait que : « *Más que los dos memoriales de Maldonado [de 1561 y 1562], la carta de 1562 de Mendieta nos acerca al pensamiento del grupo más representativo de la orden.* »³ Autrement dit, Mendieta est plus

¹ C.S. Assadourian, « Fray Alonso de Maldonado », art cit, p. 637.

² *Ibid.*, p. 623-624.

³ *Ibid.*, p. 638.

consensuel dans sa manière de transcrire les revendications de sa province ; Maldonado, malgré son zèle et son *activisme spirituel*¹, est trop conflictuel, peut-être trop frontal pour susciter une réaction mesurée chez ses interlocuteurs.

Une fois le conflit passé avec l’Inquisition, cependant, les vues de Mendieta, Navarro et Maldonado sont rapidement réconciliées, car ce dernier figure dans la liste des « *frailes que han venido de aquella provincia y estan al presente en estos reinos de España y saben la lengua de los yndios y haria gran fructo en aquella tierra si quisiesen bolver a ella* » présentée par les deux custodes à Juan de Ovando en 1570. Maldonado y est décrit comme : « *de quarenta y tantos años, confessor y predicador de españoles y de los yndios en la lengua mexicana el qual aunque aca ha parecido penoso por mostrar demasiado zelo, alla seria provechoso. Esta en la provincia de Salamanca.* »² Nous pouvons imaginer que la raison pour laquelle il se trouve dans la province de Salamanque est qu’il a été reclus dans un couvent de Castille, peut-être dans cette même province, et qu’il y est resté un temps avant de partir pour le Vatican.

Pour l’Ordre, la situation a évolué par rapport à 1562 et 1565 : il ne s’agit plus de contrôler uniquement ce que les personnes extérieures disent des religieux, mais aussi ce qui se dit de l’intérieur ou ce qu’il s’en dit de l’autre côté de l’océan. En 1570, Navarro est à la fin de son triennat et il se trouve dans une situation plutôt délicate, face à une province divisée, voire hostile à ses idées. Il semble vouloir asseoir ses positions en Europe, comme un dernier coup à jouer avant de quitter la tête de la province et la laisser entre les mains de ses détracteurs. Il est alors envoyé comme custode au chapitre général de Rome de 1571 en compagnie de Mendieta, un titre qui résonne comme un exil pour les deux Mineurs qui seront interdits de retour en Nouvelle-Espagne jusqu’en 1573.

Il convient de souligner que ce n’est pas la dernière fois que la lettre de 1565 sera rappelée au souvenir du roi : dans une lettre datée du 15 avril 1587 et envoyée avec tout un bloc de correspondance à la cour par l’intermédiaire de frère Gaspar de Ricarte, Mendieta renvoie au premier point de ses conseils de 1565.

Acuérdome haber escrito a V. M., habrá veinte años, una carta de veinte y cuatro artículos, cerca de cosas que según Dios me parecía tener obligación de remediar o estar muy advertido

¹ Nous nous permettons d’employer ici cet anachronisme pour faire écho à l’expression d’Assadourian à propos de Mendieta, celui de « militant spirituel ».

² J.-P. Berthe, « Les franciscains de la province mexicaine du Saint-Evangile en 1570 : un catalogue de Fray Jerónimo de Mendieta », art cit, p. 233.

en ellas para el gobierno destas partes; y el primer artículo era una verdad y presupuesto [en que siempre me afirmo, como en lo demás que en aquella carta escribí], y es el presupuesto que V. M. no tiene cosa en esta vida en que más pueda encargarse vuestra Real conciencia descuidándose de ella, ni en que más pueda merecer para con Dios, teniendo especial cuidado y solicitud de ella, que es el gobierno de las Indias.¹

Peu de choses ont changé en vingt ans, c'est ce que sous-entend cette remarque de Mendieta en renvoyant à son courrier de 1565, sans doute l'un des plus importants de ses trente-trois ans de carrière en Nouvelle-Espagne. En quelque sorte, tous les conseils et *remedios* qu'il n'aura de cesse de proposer à la couronne sont contenus, en texte ou en puissance, dans cette lettre de 1565.

Si nous avons dédié autant de temps à l'étude de ces deux textes c'est parce qu'ils couvrent en quelques pages seulement l'étendue de la pensée politique de Mendieta, sa vision du système colonial et comment l'ordre franciscain s'inscrit dans cette société. Sans entrer dans le détail de tous ses textes, nous nous attacherons désormais à souligner les axes de réflexion récurrents dans ses écrits et comment il cherche à asseoir son ordre dans l'espace novohispanique.

c. Mendieta secrétaire du provincial Navarro

Les conséquences de l'ébruitement du complot de Martín Cortés et son arrestation en juillet 1566 sont éprouvantes pour la province. Certains Frères mineurs étaient activement impliqués dans la conjuration, et en tant que provincial Olarte ne pouvait pas l'ignorer. C'est le nom de Luis Cal, gardien du couvent de Texcoco, qui revient le plus souvent chez les délateurs : il aurait à plusieurs reprises dénigré l'administration royale et exhorté au soulèvement². Ce couvent compte cinq religieux résidents en 1567 et pratique l'évangélisation de près de sept mille Indiens³ ce qui représente une potentielle force militaire considérable à laquelle s'ajoute la forte mobilité des frères qui changent très régulièrement de couvent et sont prompts à faire circuler les idées et le matériel entre les maisons⁴. Olarte ne pouvait qu'être au courant de appels

¹ Lettre de Gerónimo de Mendieta à Philippe II, Puebla, 15 avril 1587, document LXVIII, M. Cuevas et G. García (eds.), *Documentos inéditos del siglo XVI para la historia de México, colegidos y anotados por el P. Mariano Cuevas, S. J., op. cit.*, p. 416.

² G. Salinero, *La trahison de Cortés, op. cit.*, p. 273.

³ J. García Icazbalceta (ed.), *Códice franciscano, op. cit.*, p. 12.

⁴ G. Salinero, *La trahison de Cortés, op. cit.*, p. 272.

à la désobéissance continus de Luis Cal, il semble même qu'il correspondît avec lui secrètement à ce sujet. C'est en tout cas ce que raconte le délateur frère Diego Cornejo, résident de Texcoco, qui aurait trouvé sur le bureau du gardien une lettre compromettante signée de la main d'Olarte¹.

Suite à l'enchaînement de dénonciations de membres de la ligue, les auditeurs et le procureur de Mexico procèdent à une « première phase de répression : soient vingt-deux assignations à résidence ; moins d'une dizaine d'emprisonnements et deux décapitations. »² Le 3 août 1566, les frères Alonso de Ávila et Gil González sont exécutés « à l'issue d'une instruction expéditive »³ ; le doyen du chapitre cathédral de Mexico, quant à lui, avait été arrêté et renvoyé en Espagne. La rapidité de cette réaction et la gravité des châtements poussent Olarte à écrire à la Couronne pour écarter les soupçons de sa personne. Le 8 août 1566, il envoie une lettre « *sobre el alzamiento que se dijo querían hacer algunos de la tierra* »⁴. Il tente de plaider la surprise et l'ignorance : « *No sabemos aun hasta ahora si de hecho ó de propósito hubo algún concierto determinado, más de lo que inferimos por lo que sobre ello han proveído vuestro Presidente y Oidores, los cuales lo sabrán por las informaciones que han hecho* »⁵. Il assure qu'il vient d'apprendre les événements avec stupéfaction, et poussé par le zèle apostolique de sa mission de conversion, il se serait senti incité à s'exprimer sur les faits. Il ne peut imaginer qu'un tel plan se soit dessiné sur le territoire novohispanique. Selon lui, la Nouvelle-Espagne est et avait été jusqu'alors la région la plus « *quieta y pacífica y obediente* », grâce au grand nombre de sujets fidèles à la Couronne, aussi bien chez les Espagnols que parmi les Indiens.

Comment, dans ce cas, cela a-t-il pu se produire ? Olarte explique qu'il perçoit cette trahison comme un châtement divin du fait des nombreux relâchements observés chez les Espagnols. De même, si le Marquis est si touché par le châtement divin, c'est parce qu'il n'a pas été aussi enclin à favoriser les religieux que son père :

Y si al Marqués del Valle le ha cabido tan gran parte del azote de Dios, como es estar preso con tan feo título, tenemos por cierto que no ha sido porque haya faltado en la fidelidad que á S. M. en este caso se debe, ni tal cosa nos podemos persuadir, porque antes se ha mostrado

¹ *Ibid.*, p. 276.

² *Ibid.*, p. 287.

³ *Ibid.*, p. 289.

⁴ « Carta para el Rey D. Felipe nuestro Señor, en nombre del Padre Provincial, sobre el alzamiento que se dijo querían hacer algunos de la tierra », Mexico, 8 août 1566, J. García Icazbalceta (ed.), *Códice Mendiceta*, vol. 1, *op. cit.*, p. 54-57.

⁵ *Ibid.*, p. 55-56.

siempre en todo y por todo apasionado en las cosas de vuestro real servicio, sino porque se ha descuidado mucho en el celo que una persona señalada como él, hijo de tal padre, era obligado á tener para edificar toda bondad y cristiandad y sanctidad y religión en una tierra nueva como esta, adonde no se había de pretender otra cosa, ni entender en otra cosa, sino en ganar ánimas para el cielo.¹

Par cette affirmation, Olarte prend soin de défendre son ancien allié en insistant sur sa loyauté à la Couronne, le déchargeant ainsi de la responsabilité factuelle de cette trahison. Plus important encore, le provincial assure au roi qu'il n'aura plus à craindre d'autre rébellion tant qu'il s'applique à respecter son devoir de christianisation de la Nouvelle-Espagne :

como V. M. cumpla con lo que se debe á Dios, procurando la conservación destes naturales, en que sean relevados y reservados de toda vejación y agravio [...], y que tengan la doctrina y favor que conviene para la salvación de sus almas, con esto tiene V. M. estos reinos más firmes y seguros que no esos de la antigua España.²

Il lie alors le destin politique de la vice-royauté au travail évangélique, et notamment celui de son ordre en tant que premier arrivé et principal corps missionnaire. Il est donc impératif que le roi continue de favoriser les franciscains. Le danger pour lui n'est plus uniquement spirituel comme le suggérait Maldonado encore très peu de temps auparavant³, les conséquences d'une gestion désastreuse de la religion dans les Indes pourraient avoir un effet dévastateur sur la stabilité politique de la Monarchie catholique. Cette récupération politique de la sédition est très habile.

Sans doute inspiré par cette puissante comparaison qu'il a contribué à mettre par écrit – rappelons que Mendieta est vraisemblablement déjà secrétaire de province à ce moment-là et que la lettre fait partie des documents compilés dans son *Códice*– Mendieta la reprendra plus tard dans son *Historia eclesiástica*. Il y mettra en relation la révolte manquée de Cortés en 1566 avec celle des Alpujarras, qui a bien eu lieu entre 1568 et 1571 :

¹ *Ibid.*, p. 56.

² *Ibid.*, p. 57.

³ Il est, par ailleurs, probable que la sévérité de son enfermement de deux ans par le commissaire ultramontain Francisco de Guzmán soit une conséquence directe du démantèlement de cette cellule séditeuse en Nouvelle-Espagne. Dans un tel contexte d'incertitudes, les discours critiquant la politique royale sont d'autant plus sujets à caution qu'ils peuvent être fondés sur de véritables complots.

Quién pensara que a cabo de ochenta años después que Granada se ganó, y que todos los moros que quedaron en España se habían bautizado, y que todo este tiempo habían estado quietos y pacíficos, y siendo pocos, solos y sujetos, y de todas partes cercados de multitud de cristianos viejos, se habían de atrever a rebelarse y alzarse, y que pudieran hacer el estrago que en tantos españoles hicieron¹

En ce sens, le complot de Cortés fait figure de prémisse, voire d'avertissement à la Couronne. Ce n'est pas la légitimité de la Couronne qui est remise en question, et aucune de ces régions n'avait de raison politique de vouloir se révolter ; elles ont été divinement inspirées à réagir pour mettre en lumière un danger spirituel imminent. Dans le cas de la Nouvelle-Espagne, ce sont les agissements de Valderrama qui ont attisé la colère de Dieu.

Cette lettre d'Olarte au roi ne porte que peu de fruits et ne l'empêchera pas de figurer parmi les suspects de trahison lors de l'enquête des commissaires envoyés d'Espagne en 1567. Il est contraint de se rendre à la cour pour plaider sa cause et se défendre des accusations de sédition en 1568.

C-c-1. L'Ordre après Olarte

Le nouveau vice-roi, le marquis de Falces, s'installe en octobre 1566 à Mexico et, quelques mois plus tard, deux commissaires sont envoyés d'Espagne « dans le but de poursuivre la répression » entre 1567 et 1568 : il s'agit du licencié Alonso Muñoz et du docteur Luis Carrillo². Le nouveau provincial Miguel Navarro est élu dans ce contexte pour le moins chaotique en 1567, il prend Mendieta pour secrétaire et homme de confiance. Les deux hommes sont proches et ont une vision similaire de la province et de ses besoins. Ensemble, ils vont tenter de construire une province qui correspond à un idéal apostolique primitif.

L'urgence est de stabiliser la situation politique de la province du Saint-Évangile et rassurer la Couronne : il faut montrer que les franciscains ne sont plus impliqués dans la rébellion cortésienne alors que les procès continuaient de se tenir à Mexico. Le nouveau vice-roi Falces est rapidement accusé de complaisance envers les accusés car il tente de « parvenir à la pacification du pays par la voie du compromis et de la clémence »³. Muñoz et Carrillo enquêtent de manière très approfondie sur le réseau religieux : les provinciaux dominicain et

¹ G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 1, *op. cit.*, p. 124.

² G. Salinero, *La trahison de Cortés*, *op. cit.*, p. 287.

³ *Ibid.*, p. 295.

franciscain sont contraints de leur déléguer leur autorité¹. Le résultat de l'enquête est un doublement du nombre d'accusés de la conjuration², dont une écrasante majorité dans les rangs franciscains³.

Les commissaires reçoivent presque les pleins pouvoirs de l'administration de la vice-royauté⁴ et ils continuent à condamner les prévenus, aggravant parfois leurs peines : ils condamnent soixante-huit prévenus, dont six à la décapitation, quatre à la pendaison et un à la mutilation de la main gauche⁵, les autres étaient bien souvent condamnés à l'exil. À ces terribles peines s'ajoutait la confiscation totale ou partielle des biens des condamnés, si bien que Salinero qualifie la répression de ce complot de règne de terreur⁶. Muñoz n'hésite pas à user de torture morale et physique pour obtenir des aveux, si bien que Carrillo lui-même finit par affirmer que son collègue « méritait la corde »⁷. Au printemps 1568, le vice-roi Falces est renvoyé en Espagne pour sa complaisance envers les conjurés ; Muñoz est également rappelé par Philippe II pour s'expliquer sur la violence de ses actions⁸.

C'est à ce moment-là que Miguel Navarro, successeur d'Olarte à la tête de la province franciscaine, décide de s'adresser au roi pour louer les actions de Muñoz, qu'il présente comme un juste défenseur de la Couronne :

Y es que en lo que del licenciado Muñoz, oidor de ese vuestro Consejo Real de Yndias, hemos conocido en estos pocos días que gobernó la Nueva España, tenemos por cierto que, si como fueron dos meses, fueran dos o tres años, dexara esta tierra la más concertada y puesta en orden de christiandad, póliza y justicia que jamas a estado despues que se ganó, y que por ventura alcanzara á tener el asiento que no le han acertado ni podido dar quantos gobernadores y juezes han sido embiados de esos reinos en tantos años; y assi, el nombre de Muñoz queda en dos dias más celebrado en estas partes, que de todos los demás juntos.

¹ *Ibid.*, p. 272.

² *Ibid.*, p. 325.

³ Selon Salinero, aucun Frère prêcheur n'est finalement condamné par les commissaires, mais parmi les Franciscains, beaucoup d'accusés sont renvoyés en Espagne. G. Salinero, *La trahison de Cortés*, *op. cit.*

⁴ *Ibid.*, p. 299.

⁵ *Ibid.*, p. 301.

⁶ *Ibid.*, p. 310.

⁷ *Ibid.*, p. 324.

⁸ « *Al presentarse en la corte, le recibió el rey diciéndole que 'le había mandado a la Nueva España a gobernar y no a destruir' cuyas palabras afectaron tan profundamente al licenciado Muñoz, que murió de pesadumbre a los pocos días* », notes biographiques sur le licencié Muñoz dans : Ministerio de Fomento, *Cartas de Indias*, *op. cit.*, p. 810-811.

En lo que toca á la conmission que de V. A. truxo, juntamente con el doctor Carrillo, alcalde de vuestra Real Casa y Corte, sobre el negoçio del Marques del Valle y de los demás que se dize tratavan de rebelarse contra vuestra Real Corona, entendido tenemos que entrambos harían su dever como buenos christianos que son y temerosos de Dios, y que, si ensangrentaron algo las manos, no devia conuenir otra cosa para la entera paçificação destes reinos.¹

Il convient à Navarro, afin d'écarter les soupçons des Frères qui restent en Nouvelle-Espagne, de louer la méthode forte employée par Muñoz qui a permis d'expurger les éléments séditieux. Mais aussi, il avance que la réputation du licencié dissuade les rebelles de tenter de nouvelles actions contre la monarchie, pacifiant de fait la vice-royauté. L'objectif de Navarro est de blanchir le nom de son ordre en montrant qu'il condamne fermement les actions des dissidents.

Quant à Olarte, il revient d'Espagne lavé de tout soupçon et promu au rang de commissaire de Nouvelle-Espagne, mais il décède en 1569 très peu de temps après son arrivée, il est alors remplacé par Francisco de Ribera dont nous aurons l'occasion de reparler.

C-c-2. Un guide de bonne conduite

Rappelons que Mendieta a été secrétaire d'Olarte avant d'être celui de Navarro. Si son nom ne semble pas apparaître de manière significative dans les enquêtes des commissaires, il est possible qu'il ait été impliqué de manière indirecte dans le complot. L'ordre et les membres de l'ancien définitoire doivent montrer qu'ils ont fait peau neuve.

Le mandat d'Olarte s'achève en 1567 et Miguel Navarro prend la tête de la province avec Mendieta pour secrétaire. Dans le cadre de cette fonction, Mendieta développe sa plume et ses responsabilités et s'affirme plus encore sur le plan de l'administration de la province. Il rédige alors un document s'apparentant à des constitutions de la province, document qui a été copié et envoyé dans tous les couvents de la province.

Mendieta le rédige comme une série de propositions pour régir la province du Saint-Évangile de Mexico et qui, si elles sont acceptées, ont vocation à perdurer dans le temps au-

¹ « Carta de Fr Miguel Navarro, provincial de los franciscanos, y otros religiosos de la orden, al Consejo de indias, alabando la gestión realizada por el Oidor del Consejo, licenciado Muñoz, en los dos meses que gobernó en Nueva España, y disculpando su dureza en cuanto al castigo de la presunta rebelión del Marqués del Valle, Martín Cortés, hijo del Conquistador, y los suyos, para entender en lo cual fue comisionado en unión del doctor Carrillo, alcalde de casa y corte », Mexico, 25 mai 1568, *Ibid.*, p. 159-160.

delà du temps de mandat de Navarro. Nul doute qu'il conçoit ce texte comme une constitution locale, à l'image des constitutions de Barcelone qui fondent les grands principes de l'administration de l'Ordre. Ces constitutions ont été votées au chapitre de Barcelone en 1451 et s'il y a besoin de modifier un point ou d'ajouter des précisions, ces modifications sont également soumises au vote en chapitre général.

Dans son introduction au texte, Mendieta commence par s'affirmer comme seul et unique auteur –« *Yo, Fray Hierónimo de Mendieta [...] puse aquí estos avisos para nuestros Padres los Provinciales y Prelados que fueren desta Provincia.* »– tout en soulignant que sa démarche a été validée en amont par plusieurs frères –« *sin falta tengo entendido del sentimiento de otras personas muy entendidas con quienes lo he platicado, que todo lo que aquí se pone es muy esencial* »¹.

Il dresse d'abord la liste des facteurs qui, selon lui, causent la perte de la province, puis il propose des *remedios*. Le texte met ainsi en lumière les fragilités qui existent au sein de l'ordre et qui ne feront que s'exacerber par la suite.

Les novices et jeunes profès, études et formation

Une grande partie de ces *remedios* concerne la formation des novices de la province : il faut s'assurer qu'ils sont aptes à reprendre le flambeau apostolique des Douze et qu'ils mèneront à bien cette tâche avec zèle et dévotion. Il faut dire que la province commence à se diviser entre les frères favorables au renforcement de l'instruction sur place afin de puiser dans un vivier local, et ceux qui continuent d'attendre les arrivages de frères péninsulaires, de moins en moins fréquents. Au cours de son mandat, Navarro se montrera particulièrement favorable à la limitation de l'accès des novohispaniques aux postes à responsabilité.

Le document de Mendieta va dans ce sens : en donnant une définition claire et très précise du niveau d'instruction et du comportement indispensables à un bon novice, il introduit un manuel pratique tout en dénonçant les manquements dont il est témoin. Il rappelle également que le provincial Navarro a déjà fait afficher les règles propres aux novices dans les deux noviciats de la province, ceux de Mexico et Puebla :

¹ « Avisos tocantes a la provincia del Santo Evangelio, año de 1567 », document XVIII, J. García Icazbalceta (ed.), *Códice Mendieta*, vol. 1, op. cit., p. 67.

Para el modo y forma que se ha de tener en el recibir de los Novicios y en darles la profesión, puso una tabla en los conventos de México y de los Ángeles el P. Provincial Fr. Miguel Navarro: aquella mande el Prelado que se guarde inviolablemente; y porque no se pierda, pida cuenta de ella en cada Capítulo, y la haga renovar con todo cuidado, porque es importante.¹

C'est une preuve de plus de l'implication de Navarro dans la question des novohispaniques, une controverse qui lui vaudra un éloignement de trois ans à la fin de son mandat.

Le texte s'aligne en quelque sorte sur les constitutions de Barcelone mais aussi sur le *Miroir de discipline* que nous avons déjà évoqué : il s'agit d'insister sur l'exercice de la foi et de la discipline chez les jeunes frères afin de forger leur pratique quotidienne de leur office. Une spécificité propre à la Nouvelle-Espagne est celle de réaliser assidûment les tâches de service au sein des couvents aux côtés des frères laïcs pour éviter de laisser reposer cette charge sur les Indiens².

Un soin très particulier est apporté à préciser le niveau d'instruction nécessaire aux différents types de religieux, ce qui nous renvoie au rapport conflictuel entre les franciscains et les études. Les frères laïcs ont interdiction d'apprendre à lire ou écrire « *si no lo trajere aprendido del siglo* », autrement dit, s'ils ne maîtrisent pas la lecture et l'écriture avant d'intégrer l'Ordre, ils ne peuvent pas apprendre à le faire³. Les choristes qui viennent de professer ne doivent pas non plus passer trop de temps à étudier les *letras* –soit les « *ciencias, artes y erudición* » selon le dictionnaire *Autoridades*– mais plutôt s'appliquer à étudier la religion, les bases du chant et la discipline⁴. Il faudra ensuite veiller à ce qu'il y ait en permanence trois maisons d'étude pour former les jeunes profès : deux en grammaire et une en *artes* et théologie. Pour les moins habiles, il faudra également une étude pour leur enseigner l'essentiel de la doctrine⁵. Ainsi, le schéma d'instruction de l'ancien monde qui sépare dès l'étude les prédicateurs des simples confesseurs se transpose en Nouvelle-Espagne pour les maisons d'étude. Une difficulté s'ajoute cependant à cette question de l'habileté des jeunes recrues : celle de leurs capacités à apprendre les langues de leurs ouailles. Car, à la différence

¹ *Ibid.*, p. 67-68.

² *Ibid.*, p. 69.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 70.

⁵ *Ibid.*, p. 71.

de l'Espagne, au Mexique les frères prêchent et confessent en langues autochtones, principalement en nahuatl qu'ils considèrent comme étant la *lengua general*. Les langues des autres peuples et régions sont parfois vues comme barbares et ardues, mais leur apprentissage est tout de même nécessaire pour bien évangéliser toutes les populations. Les religieux qui maîtrisent ces langues sont rares et tenus en haute estime, c'est pourquoi Mendieta estime qu'il faut choisir avec soin ceux qui doivent les apprendre, afin de s'assurer que cette situation ne flatte pas trop leur orgueil¹.

Enfin, Mendieta fixe des conditions d'accès à chaque stade de la vie du jeune frère. Il faut avoir un âge et une ancienneté de profession minimum, ainsi que quelques connaissances requises. Pour être sous-diacre, par exemple, il faut avoir au moins vingt-deux ans, avoir professé depuis deux ans, savoir lire et traduire le latin et chanter les épîtres². Ceux qui ont le plus de responsabilités et doivent donc remplir le plus de prérequis sont les prédicateurs d'Indiens. Ils doivent savoir réciter la messe en langue indigène en plus de maîtriser tout le reste, et s'ils effectuent mal ces tâches ils peuvent être destitués de leur rang de prédicateurs³. Pour les confesseurs d'Indiens, ils doivent impérativement maîtriser la langue mais pour le reste « *basta alguna inteligencia en casos de conciencia* »⁴.

Autre nécessité d'importance, selon Mendieta : il faut séparer les novices et jeunes profès des choristes, et ces derniers du reste des frères plus aguerris. Il est impératif de créer des maisons d'étude pour les premiers et de recueillement pour les autres afin qu'ils soient assez coupés du siècle pour pratiquer leurs exercices de discipline dans les meilleures conditions. Il préconise l'institution de quatre maisons de formation pour choristes, en plus des noviciats de Mexico et Puebla pour les deux premières années d'études. Il faut surtout s'assurer que toutes ces maisons suivent bien le même fonctionnement à la lettre pour que la formation de tous les jeunes frères soit impeccable en termes de spiritualité, de connaissances et de discipline⁵. Nous pouvons ainsi constater que Mendieta propose une uniformisation de l'éducation novohispanique, qui favoriserait la gestion et le contrôle de la formation franciscaine, tout en garantissant une qualité irréprochable. Cela répond à la question de plus en plus pressante de la

¹ *Ibid.*, p. 73.

² *Ibid.*, p. 74.

³ *Ibid.*, p. 76.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

présence de frères *hijos de la provincia del Santo Evangelio* au sein des hauts postes de la province, ce que Mendieta réprovoque s'ils ne sont pas examinés avec précision.

Usage des biens des frères

Ici Mendieta recommande, sans trop de surprise, de garder la plus grande modération afin d'observer la pauvreté franciscaine. Les couvents doivent être sobres et réduits, il ne faut pas en construire plus. Les ornements doivent être soigneusement inventoriés dans chaque église et vérifiés par le provincial lors de sa visite, afin de s'assurer qu'il n'y a pas de dépassement des limites dans les dépenses et l'ostentation de ces couvents¹. L'habit doit être pauvre et grossier : il donne la référence très exacte du tissu à utiliser afin d'unifier l'habit de tous les frères de Nouvelle-Espagne. Il s'agit d'un « *sayal mediano de buen color y recio, de lo que ahora vale á tres tomines, ó á tres y medio, cuando mucho* ». Ce tissu doit être présenté aux fournisseurs qui fabriquent la tunique des frères afin qu'ils ne confectionnent des habits que de ces tissus-là²³.

Les Franciscains peuvent avoir recours à trois formes de ressources pour subvenir à leurs besoins : les aumônes librement offertes par les Indiens ou les Espagnols –*libenter oblati*–, la rémunération pour leur travail –*mercede laboris*– et les aumônes sollicitées, notamment auprès de la couronne. Mendieta souligne que le premier recours doit toujours être de se contenter des premières aumônes, celles qui leur sont offertes de plein gré. La rémunération directe de leur travail par leurs paroissiens est exclue en Nouvelle-Espagne, car il s'agirait d'une forme d'imposition qui reposerait sur les travailleurs Indiens et augmenterait leur précarité ; c'est l'une des raisons pour lesquelles les Mendians s'opposent à l'instauration de la dîme en Nouvelle-Espagne. Quant aux aumônes sollicitées, elles doivent être un ultime

¹ *Ibid.*, p. 80.

² *Ibid.*, p. 82 ; Cette préoccupation pour la pauvreté de l'habit revient dans le livre V de l'*Historia eclesiástica*, lorsque Motolinia commande de nouveaux vêtements « *harto pobres* ». Ribas le réprimande alors « *Decidle a nuestro hermano Fr. Toribio que se quite el nombre de Motolinia [...] pues no muestra serlo en sus obras* » L'habit étant la vitrine de la pauvreté des Frères, il faut montrer la pauvreté pas seulement dans le choix du tissu, mais aussi dans le fait de ne pas consommer de produit neuf. Le contraste avec le nom de Motolinia, qui renvoie à la pauvreté, et le fait que ces vêtements, déjà très pauvres, ne le soient pas assez pour Ribas, met en valeur l'extrême humilité de ce dernier. , G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 2, *op. cit.*, p. 330.

³ J. García Icazbalceta (ed.), *Códice Mendieta*, *op. cit.*, p. 82. Cette préoccupation pour la pauvreté de l'habit revient dans le livre V de l'*Historia eclesiástica*, lorsque Motolinia commande de nouveaux vêtements « *harto pobres* ». Ribas le réprimande alors « *Decidle a nuestro hermano Fr. Toribio que se quite el nombre de Motolinia [...] pues no muestra serlo en sus obras* » L'habit étant la vitrine de la pauvreté des Frères, il faut montrer la pauvreté pas seulement dans le choix du tissu, mais aussi dans le fait de ne pas consommer de produit neuf. Le contraste avec le nom de Motolinia, qui renvoie à la pauvreté, et le fait que ces vêtements, déjà très pauvres, ne le soient pas assez pour Ribas, met en valeur l'extrême humilité de ce dernier.

recours si les Frères ne peuvent s'en passer, et doivent être réclamées en priorité au roi et aux Espagnols pour ne pas peser sur les Indiens¹. Cette question renvoie au conflit qui oppose religieux et séculiers, notamment après le passage de Valderrama qui tente d'imposer l'institution de cette taxe. En cela, Mendieta ne prend pas en compte l'intérêt économique de la couronne, qui tente de réduire le coût de l'administration ecclésiastique des Indes et d'installer une autonomie financière ecclésiastique. Cette partie du projet franciscain, telle qu'elle est présentée par Mendieta, n'est pas viable dans ces circonstances.

Élections et prélatures

Ces thématiques sont profondément ancrées dans l'actualité de la province du Saint-Évangile. Quelques frères, parmi les plus partisans de la stricte observance, constatent un certain relâchement dans l'attitude des Mineurs. Les prélats ont en charge de corriger les défauts qu'ils observent chez leurs subalternes, c'est pourquoi il faut veiller à ne pas mettre de religieux trop laxistes à ces postes. L'humilité est la qualité principale et ceux qui recherchent le pouvoir doivent en être écartés². Il ne faut pas non plus tenter d'imposer un proche ou un ami pour leur bénéfice, mais voter en son âme et conscience pour celui qu'on estime être le plus apte à occuper cette fonction³.

Les qualités recherchées sont en partie spécifiques à la Nouvelle-Espagne : en plus d'être pieux, zélé, doux et très discret –ici encore Mendieta insiste sur l'importance du bon sens par rapport à l'érudition⁴– l'élu devra diriger la province différemment des provinces d'Espagne : « *El modo común de regir en España, que es con altivez y demasiado brío, ó por mejor decir, con manera de dominio, odiosísimo y muy pernicioso sería para el que en esta Provincia ha de ser Prelado.* »⁵ La responsabilité sur les âmes des Indiens exige une bienveillance particulière. De même, « *se evite de dar cargo á los que son demasiadamente devotos de la conversación seglar de españoles* »⁶ c'est-à-dire ceux qui sont très proches de la

¹ *Ibid.*, p. 83-84.

² *Ibid.*, p. 88.

³ *Ibid.*

⁴ « *la cual prudencia natural se ha de pedir en el Prelado más que la sabiduría de ciencia adquirida, ó muchas letras: aunque tampoco se entiende que basta ser idiota.* » *Ibid.*, p. 89.

⁵ *Ibid.*, p. 88-89.

⁶ *Ibid.*, p. 89.

société, au point que cela pourrait porter préjudice à leur observance de la règle. C'est d'ailleurs le point que Mendieta aborde ensuite : comment se comporter en présence d'autrui.

La conversation des frères dans et hors des couvents

En ce qui concerne les frères, le respect doit être omniprésent entre simple frères, mais aussi et surtout par rapport à la hiérarchie : il faut observer en toute circonstance le vœu d'obéissance à son supérieur. Certaines conversations sont à proscrire, et les sujets sont très significatifs en regard du contexte dans lequel s'inscrit la rédaction du document : d'abord « *Tratar haciendo diferencias entre hijos de la Provincia y los venidos de España, porque el fraile que siembre cizaña con semejantes divisiones, no es hijo de Sanct Francisco, ni aun verdadero cristiano* »¹. Or, nous l'avons vu et nous aurons l'occasion d'y revenir, la province se trouve à un moment critique : les frères manquent, les plus âgés tombent malades ou décèdent et les arrivages d'Espagne se sont raréfiés. Beaucoup de frères sont repartis pour l'Espagne, c'est pourquoi se plaindre de la Nouvelle-Espagne et tenter de convaincre les autres de regagner la péninsule est également proscrit². Il devient nécessaire de se tourner vers les jeunes formés au sein de la province, or la formation laisse à désirer selon les plus ardents défenseurs de la règle primitive. Pour encadrer au mieux les religieux, le vocabulaire à employer est très codifié, afin de ne pas flatter les égos les plus sensibles : entre frères il faut s'appeler « *caridad* », « *reverencia* » étant réservé au provincial³.

Hors du couvent, l'attitude à respecter pour tout bon Mineur est la « *prudencia* », c'est-à-dire une certaine modération mêlée de bon sens. Il s'agit pour les Frères de faire bloc face à l'altérité que représente l'extérieur de la maison. Dans le cadre des relations avec les autres représentants de l'Église d'abord, Mendieta se penche sur le rapport avec les évêques. Ce rapport est traditionnellement conflictuel, car ils représentent l'Ordinaire et sont donc une source de compétition avec les religieux. Ici Mendieta préconise le dialogue : « *Antes procuremos de hacer lo que hiciéremos en ayuda destas ánimas teniendo ganado el beneplácito y voluntad de los Ordinarios, que contra ellas estribar en solos nuestros privilegios.* »⁴ La source principale de conflit entre évêques et religieux est celle des privilèges des Mendicants. Ces privilèges avaient vocation à pallier l'absence de prélats de l'Ordinaire dans les Indes au

¹ *Ibid.*, p. 85.

² *Ibid.*, p. 85-86.

³ *Ibid.*, p. 86.

⁴ *Ibid.*, p. 91.

moment du départ des premiers religieux pour la Nouvelle-Espagne. À partir de la création des premiers évêchés, les religieux ont été automatiquement placés sous la tutelle administrative de ces prélats, mais ils ont refusé de leur céder la place. Notamment en ce qui concerne le remplacement des religieux par des curés dans les paroisses : il faut refuser de céder le terrain aux séculiers, mais « *ni les pidamos que los pongan [...], ni les resistamos en público [...]; mas solamente demos noticia al Rey y á sus ministros de lo que conviene al descargo de la real conciencia* »¹. Il faut à tout prix éviter un outrage public, encore plus en présence des Indiens, pour conserver intacte leur admiration et leur confiance, mais il ne faut pas céder à la pression de l'Ordinaire et tenter de négocier avec la couronne.

Quant aux curés ou aux représentants des autres ordres, il faut les traiter avec respect mais sans trop de familiarité. Les séculiers doivent rester hors des couvents si leur séjour est long. Les autres mendiants peuvent se loger dans les couvents et doivent être accueillis comme des frères².

En dehors de la sphère ecclésiastique à présent, il faut garder encore plus de distance. Seuls les plus hauts représentants de l'Ordre peuvent s'adresser au vice-roi et personne d'autre, sauf autorisation du provincial. Soulignons que Mendieta correspondra avec plusieurs vice-rois et représentants de la couronne espagnole, parfois même alors qu'il ne jouissait pas de la faveur de son supérieur. Un exemple frappant est le compte-rendu qu'il fait à Juan de Ovando, président du conseil des Indes, alors qu'il est exilé en Espagne et interdit de retour aux Indes entre 1570 et 1573. Il déroge ainsi à sa propre règle.

Les frères doivent également s'abstenir de demander les faveurs du vice-roi pour leurs proches, sous peine d'être « *[tenidos] en reputación de seglar* »³. Cela vient rappeler les difficultés que rencontrent les Franciscains du Saint-Évangile à s'extraire des dynamiques sociales comme ils ont promis de le faire lors de leur prise d'habit. C'est un problème de plus à l'heure de décider de la profession des novices de Nouvelle-Espagne. En effet, comme Mendieta l'a souligné plus haut dans son texte, les novices sont essentiels au bon fonctionnement de l'entreprise d'évangélisation, mais leur conduite doit être irréprochable.

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, p. 93.

³ *Ibid.*, p. 94.

Mendieta passe ensuite au sujet de la conversation avec les auditeurs de Mexico. Pragmatique, il suggère de ne traiter qu'avec ceux qui sont favorables à l'Ordre lorsque c'est nécessaire¹. Il se souvient sans doute avec amertume des désagréments occasionnés par la querelle avec Jerónimo de Orozco entre 1558 et 1563. Quant à la conversation avec les laïcs Espagnols, elle doit être d'une grande prudence et discrétion, pour ne pas leur donner lieu de se plaindre des Frères et de causer un scandale. Il faut les garder hors des couvents autant que possible et ne pas entretenir de lien de familiarité avec eux². Rappelons que Mendieta rédige cela en 1567, en plein contexte de complot cortésien, et que certains Franciscains ont été directement impliqués dans l'affaire en appelant au soulèvement. L'ancien provincial Diego de Olarte reste suspect aux yeux de l'Audience. Il faut donc limiter les contacts des Frères avec les laïcs espagnols, notamment ceux détenteurs de pouvoir, et montrer à tous que la proximité avec les intérêts temporels est le fait de quelques religieux isolés qui contreviennent aux lois de la province. Ce n'est pas sans rappeler les mesures évoquées dans le *Miroir de discipline* et que nous avons déjà citées en première partie³, mais cela peut aussi démontrer un repli dû à un certain affaiblissement, de protection face à l'extérieur. Le soulèvement de Cortés provoque ce réflexe de protection et ce mouvement de repli qui montre que l'Ordre se sent menacé.

Il faut donc se recentrer sur les laïcs qui ne sont pas menaçants : les Indiens. Le rapport avec les Indiens doit être bienveillant, comme avec des enfants. Il faut garder leur respect tout en les châtiant avec justesse lorsqu'ils pèchent. « *Considerada la gran miseria destos naturales, y lo poco que se saben ayudar para su propia conservación, y de sus repúblicas, grandísima obra de misericordia es ayudarlos en lo público con buenos y reportados medios, y en secreto con saludables avisos.* »⁴ La comparaison des Indiens avec des enfants qui devraient obéir à leurs pères aimants pour atteindre la foi véritable est omniprésente dans le discours religieux, à la fois pour plaider en leur faveur face aux abus des Espagnols et pour justifier la tutelle des Frères sur les *pueblos de indios*.

Conclusions du texte

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, p. 95.

³ « Il faut éviter soigneusement de faire connaître les secrets de l'ordre, même à un homme profondément religieux ou un ami intime, aussi bien que ses statuts, si l'on peut les cacher sans grave inconvénient. », disait le *Miroir de discipline*, cité plus haut p. 43.

⁴ J. García Icazbalceta (ed.), *Códice Mendieta, op. cit.*, p. 96-97.

Mendieta termine en insistant sur l'aspect le plus important : l'efficacité dans la conduite du projet d'évangélisation. « *No echemos mano de palabrillas ni de pequeñas cosas, aunque toquen algo á la observancia de las cosas de la Religión, porque por ellas no se impida lo que tanto importa, que es en lo que entendemos de la conversión y salud de las ánimas.* »¹ Ce qui doit primer avant tout, c'est que la machine de conversion continue de tourner, sans s'arrêter aux détails.

Il conclut ensuite avec un paragraphe éloquent qui illustre bien sa pensée stratégique :

*quiero decir que cumplamos con quien se ha de cumplir, y disimulemos con quien se debe disimular, y nos guardemos de quien nos debemos guardar, y no nos arrojemos como bola por despeñadero, porque con nuestras palabras y obras indiscretas solemos dar cuchillo con que otro nos degüelle.*²

La dimension émotionnelle est très présente dans le discours de Mendieta, il use aussi bien de la persuasion que de la conviction. On comprend, en lisant cette phrase, que l'Ordre est en danger constant pour lui. L'efficacité de son verbe repose en grande partie sur sa capacité à émouvoir son destinataire et lecteur et c'est un ressort rhétorique auquel il a souvent recours. Il n'est pas le seul, notamment parmi les religieux, à user du *conmovere* propre de l'art oratoire, et cela va de pair avec son usage fréquent de l'*amplificatio*. Ici la métaphore sanglante du couteau qui sert à égorger les Frères met en valeur l'urgence et le danger de la situation décrite. Il est indispensable de savoir déterminer qui sont les alliés des Mineurs et qui sont les personnes à rallier à leur cause, afin de concentrer sur eux leurs plaidoyers en faveur de l'Ordre et de sa pérennité. Les indiscretions et erreurs des Frères sont comparées à des couteaux dont d'autres se servent pour les égorger. La métaphore est violente mais elle rappelle le prix qu'a coûté à la province l'implication de Luis Cal, gardien de Texcoco, et son renvoi en Espagne en compagnie de quelques frères séditieux. Fait intéressant : en 1571 Mendieta tentera de faire revenir Luis Cal en Nouvelle-Espagne sous prétexte de la nécessité de main d'œuvre et passera complètement sous silence son activité de dissident et va jusqu'à louer son tempérament « *desapasionado y sin interese* »³. Il met ainsi en pratique son conseil de savoir déterminer les cas d'urgence et dissimuler « *con quien se debe disimular* », comme il le conseille ici.

¹ *Ibid.*, p. 97.

² *Ibid.*, p. 98.

³ Luis Cal n'apparaît pas dans la liste de 1570 envoyée à Ovando, mais dans une autre liste que Mendieta transmet au président lors de son séjour en Espagne : « *Esta es la memoria de los frayles que me puedo acordar que al*

Nombreux sont les propos évoqués ici qui rappellent les préceptes dictés dans le *Miroir de discipline*. Rappelons-nous du chapitre sur la conversation avec les séculiers ou les laïcs qui soulignait la prudence à observer dans ces situations et précisait : « Il faut éviter soigneusement de faire connaître les secrets de l'ordre, même à un homme profondément religieux ou un ami intime, aussi bien que ses statuts, si l'on peut les cacher sans grave inconvénient. »¹ La plume de fray Gerónimo semble en fin de compte adapter simplement le texte de saint Bonaventure au contexte local de la Nouvelle-Espagne en rappelant les défauts ou les vices qu'il observe le plus souvent dans la province. Il appelle à leur correction par la connaissance de la règle et la terreur divine.

C'est précisément le mot « terreur » qu'il emploie lorsqu'il suggère son remède à la corruption au sein des chapitres provinciaux qui voient élire des frères ayant acheté leurs voix :

El medio que á mi parecer más aprovecharía para refrenar á los ambiciosos y á sus fautores, y para que las elecciones se hiciesen puramente según Dios, es que al tiempo que la elección de Prelado se quiere hacer, les trayan á la memoria á los electores la estrecha cuenta que á Dios han de dar [...] ; y esto haga el Prelado que acaba su oficio, diciendo ad terrorem las tres imprecaciones que se siguen, y respondiéndolo todos los demás, que han de estar de rodillas, á cada una de ellas Amén

Quand l'argument du zèle, de l'observance, de l'imitation de saint François ne fait pas d'effet, c'est vers l'instance divine et la menace de la damnation éternelle que se tourne Mendieta.

C-c-3. La question des religieux novohispaniques

Conscient que les religieux à qui il s'adresse connaissent déjà les écrits de Bonaventure, il ne répète pas tous ses principes mais se concentre sur les plus importants : ceux qui doivent être adaptés au contexte local et ceux qui sont directement relatifs aux manquements dont il est témoin. Il rédige ainsi une sorte de manuel du bon frère du Saint-Évangile, car il sent que la grande observance de ses frères est en train de se relâcher, notamment du fait de la présence de

presente ay aca de Indias, que podrian alia aprovechar a aquella pobre gente y serbir mucho a Nuestro Señor y a la Real Magestad. » : « padre fray Luis Call, que a sido difinidor y guardian muchas vezes de los principales conventos, y a quien se encomendaban los negocios arduos de capitulo que requerian letras por que le escogieron del colegio de Alcala para que fuese a las Indias y ubiera sido provincial sino se uviera venido a estos reynos de España, por ser hombre desapasionado y sin interese. A tambien leydo theologia [al margen: lengua]. », transcrit dans C.S. Assadourian, « Memoriales de Fray Gerónimo de Mendieta », art cit, p. 408.

¹ S. Bonaventure, *Miroir de la discipline*, op. cit.

novohispaniques dans les hautes sphères de la province. D'une certaine façon, ce manuel est aussi un manuel de sauvetage qui répond à une situation urgente.

Comme nous l'avons vu, la question de l'entrée de novohispaniques au sein du clergé commence à se poser dans la deuxième moitié du XVI^e siècle. En 1561, Philippe II approuve la décision de l'archevêque de Mexico de « *auer ordenado ansi clerigos como frayles de los nazidos en essa tierra* »¹.

Dans le même temps, Mendieta s'inquiète dans sa lettre à Bustamante de l'accès aux religions de ces mêmes *criollos*, considérant qu'ils ont les mêmes torts que les Indiens « *como nacidos en los mismos climas y criados entre ellos.* » Il ajoute plus loin : « *Y si esta nueva Iglesia ha de padecer jactura, una de las causas ha de ser por ser encomendada y venir á manos de gente de toda broza.* »² Car ce qui pose problème, c'est leur formation religieuse différente de celle dispensée en Espagne du fait de la configuration même de la société novohispanique et de la place centrale qu'y occupe l'Église des religieux. Si le contenu de la formation est le même, le contexte dans lequel ces novices sont formés est hautement différent de celui de la Péninsule :

*Instead of being trained in isolated outposts of the Spanish peninsula, sequestered from the urban life, civil conflict, and active ministry, New Spanish novices lived together in the main monasteries of Mexico City and Puebla and were trained by friars who were beleaguered by spiritual tensions of the mission field. The spiritual formation of these friars was not necessarily ineffective or "inferior"; their masters intended to train them in the same rigorous observance of the rule of Francis. Their formation, however, was certainly different. Franciscan life in New Spain was very different from that in the peninsula, and these novices were forged from the beginning in that life. For them, the extraordinary circumstances to which Quiñones had called the missionaries were the norm, and their spirituality reflected that.*³

La modification progressive de la société coloniale novohispanique entraîne également celle de l'ordre franciscain installé dans la vice-royauté. Les religieux ordonnés en Nouvelle-Espagne atteignent bientôt des postes hauts-placés au sein de la province. Le premier exemple,

¹ « Cap. de carta que Su Magestad escrivio al Obispo de Mexico año de sesenta y uno, en que aprueva aver ordenado hijos de Españoles y Españolas », 1561, D. de Encinas, *Cedulario indiano, op. cit.*, p. 173.

² Lettre de Mendieta à Bustamante, Toluca, 1er janvier 1562, doc. cit., J. García Icazbalceta (ed.), *Cartas de religiosos de Nueva España, op. cit.*, p. 33.

³ Steven E. Turley, *Franciscan Spirituality and Mission in New Spain, 1524-1599: Conflict Beneath the Sycamore Tree (Luke 19:1-10)*, Surrey, Ashgate Publishing, 2014, p. 85.

et peut-être la première frayeur franciscaine, se présente sous le nom de Diego de Olarte, ancien conquistador de l'armée cortésienne ayant renoncé à ses biens temporels, que nous avons déjà croisé dans ce travail. On sait peu de choses de son passé en dehors des Frères mineurs, si ce n'est qu'il est l'un des premiers novices de la Nouvelle-Espagne. Originaire de Medellín en Estrémadure, il arrive en Nouvelle-Espagne dans l'armée de Cortés et est, d'après Mendieta, rapidement inspiré par le zèle et la foi des Douze, au point de les imiter dans leur ouvrage. Dans son compte-rendu de la vie d'Olarte, Mendieta le décrit effectivement comme faisant preuve d'une humilité extraordinaire, ainsi que d'une capacité à endurer les situations les plus difficiles et les voyages les plus exténuants sans broncher, citant des situations dont il a lui-même été témoin en tant que compagnon de voyage d'Olarte pendant plus d'un an lors de son provincialat. Il est en effet élu à la tête de la province en 1564 et bénéficie d'une grande autorité au sein de son Ordre mais aussi en dehors : « *tuvo grande cabida con los virreyes y gobernadores de esta Nueva España, y con el segundo marqués del Valle D. Martín Cortés, y también por haber sido criado de su padre lo cual (al parecer del mundo) le hizo daño, mas en otro sentido provecho.* »¹ Cette phrase énigmatique résume parfaitement la situation délicate dans laquelle le provincialat d'Olarte plonge le Frères mineurs entre 1564 et 1567. Sa popularité auprès des nobles de Mexico doit sembler opportune lors du chapitre qui a lieu à Puebla en février 1564, car cela permet aux franciscains d'occuper une place prépondérante sur le terrain administratif et politique. Avant même la fin du chapitre des lettres sont envoyées aux autorités locales, dont une au Marquis : « *Ilustrísimo Señor: Con la de V. S. y favores que por ella se nos dan, recibimos particular merced, aunque mucho mayor lo fuera para nosotros haber tenido el Capítulo en parte donde pudiéramos gozar del favor de V. S., como en el pasado gozamos, lo cual no pudo ser por algunas causas que hubo para tenerse en esta ciudad de los Ángeles.* »² Les franciscains ont toujours été de fervents défenseurs de l'entreprise de Cortés, à qui ils doivent leur statut de premier ordre arrivé sur les lieux, mais ces liens semblent se resserrer grâce à la personne de Diego de Olarte. Cette proximité les place dans une position très avantageuse, notamment car le *visitador* Valderrama arrivé en septembre 1563³ contrarie quelque peu leurs espoirs de fonder une Église américaine entièrement régulière. Bénéficiaire de l'oreille attentive de l'un des hommes les plus puissants de la vice-royauté, le Marquis de la

¹ Lettre de Mendieta à Bustamante, doc. cit., J. García Icazbalceta (ed.), *Cartas de religiosos de Nueva España*, op. cit., p. 31.

² Lettre écrite depuis le chapitre de Puebla au Marquis de la Vallée de Oaxaca, Puebla, 1564, document IV, J. García Icazbalceta (ed.), *Códice Mendieta*, vol. 1, op. cit., p. 22-23.

³ R. Iglesia, « Invitación al estudio de fr. Jerónimo de Mendieta », art cit, p. 169.

Vallée de Oaxaca, ne peut qu'appuyer leurs revendications auprès de la couronne. Or la situation évolue très rapidement, Martín Cortés est accusé de comploter un soulèvement contre le roi et l'Ordre se voit contraint de montrer patte blanche dans la controverse. Dans sa lettre du 8 août 1566, Diego de Olarte écrit au roi :

Lo cual digo habernos sido causa de turbación, por haberse hallado ser verdad que de veras se entendía en este trato, pues por ello han ya castigado á algunos con pena de muerte vuestro Presidente é Oidores, lo cual es de creer que no hicieran si no los hallaran manifiestamente culpados; y por otra parte digo ser causa de admiración, por ser tan ajeno de todo buen juicio pensar que ninguno fuera parte para salir con semejante empresa, ni que osase ponerse en ella, así por haber sido esta tierra de su cosecha, desde su conquista, la más quieta y pacífica y obediente á su Rey que en el mundo se ha visto, y por tener grandes principios y muestras de sello perpetuamente, como por tener V. M. en ella muy muchos leales vasallos entre los españoles de todos estados, que perdieran mil vidas, si menester fuera, por vuestro real servicio, puesto caso que hubiese algunos traidores¹

Pour la première fois depuis son arrivée en 1523, l'Ordre se trouve en danger imminent et doit retrouver d'urgence un équilibre même précaire pour assurer son assise. Les loyautés franciscaines sont remises en question, la proximité entre Olarte et la famille Cortés soulève des interrogations : à quel point était-il au courant des plans ourdis en secret ? Le provincial n'a d'autre choix que de prendre la plume, en l'occurrence probablement celle de Mendieta, pour réaffirmer sa loyauté envers la couronne et sa surprise en apprenant l'existence de ce complot comme nous l'avons vu plus haut. Prudent, il prend également garde de ne pas accuser trop rapidement son allié et présente l'événement comme un châtement divin qui serait retombé sur le Marquis à cause de son imprudence². Mettre le soulèvement sur le compte d'une punition de Dieu pour avoir délaissé ou mis en péril l'entreprise d'évangélisation est une façon pour Olarte et pour les franciscains d'affirmer leur loyauté à la fois envers la couronne et envers Cortés, tout en rappelant que la raison qui légitime la présence espagnole dans les Indes est la conversion des gentils. De même, si ce complot est une punition divine du comportement de Cortés, il est alors aisément rectifiable par une plus grande discipline spirituelle.

¹ Lettre de Diego de Olarte à Philippe II, Mexico, 8 août 1566, doc. cit., J. García Icazbalceta (ed.), *Códice Mendieta*, vol. 1, op. cit., p. 54.

² Voir supra lettre d'Olarte : p. 197-198.

Bien entendu, cette lettre ne suffit pas à disculper Olarte, il est convoqué en Espagne pour répondre de ces accusations devant la cour, « *cosa que para su hábito, canas y autoridad, se tuvo por muy afrentosa* »¹ estime Mendieta. Heureusement, il parvient à prouver son innocence : « *llegado a España, él dio tan buena cuenta de su persona ante la real presencia, que quedó muy enterado de la inocencia y santidad de tal varón.* »² Olarte est renvoyé en Nouvelle-Espagne en 1569, investi du poste de Commissaire de Nouvelle-Espagne et accompagné de vingt-quatre nouvelles recrues –ils étaient 50 au départ mais la moitié perd la vie lors de la traversée. Lui-même âgé et affecté par le voyage, il meurt peu de temps après son arrivée, et c'est Francisco de Ribera qui est nommé commissaire de Nouvelle-Espagne à sa suite. Bien que les soupçons qui pesaient sur Olarte eussent été levés, il est naturel de supposer que cet épisode soit resté dans les mémoires de beaucoup comme une illustration des dangers d'une trop grande proximité entre le temporel et le spirituel. L'implication directe du gouvernement de la province dans un scandale d'une telle ampleur a gravement mis en péril la stabilité de l'Ordre et la question des conflits d'intérêts devient très réelle : à vouloir voler trop près des cercles de pouvoir, les frères peuvent se brûler les ailes.

Le mandat de Miguel Navarro

Élu provincial en 1567 suite au départ d'Olarte en Espagne, Miguel Navarro entreprend de structurer son ordre, et notamment de limiter le pouvoir des religieux novohispaniques, issus des noviciats de la province. Mendieta est alors son secrétaire et il émet dès 1567 un document qui stipule les règles à adopter dans tous les couvents de la province. Il identifie alors en introduction les erreurs qui mènent l'Ordre à sa perte :

Las cosas que causan el perdimiento de la Religión, y que los Prelados no puedan regir bien esta Provincia, ni los subditos tener asiento en ella, son las siguientes:

1a Recibir sin el debido examen los Novicios.

2a Criar fuera de convento á los recién profesos.

3a Tener poco cuidado de estudios y ejercicios para ocupar á los Religiosos.

4a Necesitarse los Prelados á tener los frailes de ruego.

*5a y final. Haber tenido ó tener por principal objeto la provisión de paredes y casas, y no nuestra Religión y concierto.*³

¹ G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 2, *op. cit.*, p. 367.

² *Ibid.*

³ « Avisos tocantes a la provincia del Santo Evangelio », 1567, J. García Icazbalceta (ed.), *Códice Mendieta*, vol. 1, *op. cit.*, p. 67.

Les deux premières raisons tiennent selon lui aux novices et aux jeunes profès, c'est-à-dire aux jeunes entrants issus des noviciats de la province du Saint-Évangile. Il propose une série de solutions numérotées pour remédier à ces problèmes, dont une limite d'âge et d'ancienneté de profession afin d'entrer dans les ordres : ainsi pour devenir sous-diacre, il faut avoir au moins vingt-deux ans et avoir professé deux ans auparavant, vingt-trois ans et trois ans de profession pour être diacre, et enfin vingt-cinq ans et quatre ans de profession pour être prêtre, en plus de bien maîtriser le latin, le chant et la célébration de la messe¹. Ces mesures visent clairement à restreindre l'accès aux fonctions à responsabilité pour les jeunes profès de la province, qui peuvent parfois mener une vie dissolue qui peut perturber les plus avancés et zélés des étudiants : « *Si es posible, no se tenga estudio en México ni en la Puebla, pues hay otras casas más aptas para él, porque la libertad de los estudiantes no se compadece con el silencio y mortificación que conviene tengan los recién profesos que allí se crían juntamente con los Novicios.* »² Cette suggestion se présente comme une solution à la situation soulignée par Turley : le fait que les maisons d'étude en Nouvelle-Espagne sont installées dans de grandes villes, ce qui empêche la bonne discipline spirituelle des novices. Cette série de règles rédigées par Mendieta à la première personne est ensuite envoyée dans tous les couvents de la province, ses idées bénéficient donc de l'appui du nouveau provincial, dont il est par ailleurs très proche ; en effet, ils sont tous deux originaires de la province de Cantabrie.

Navarro écrit au vice-roi Martín Enríquez en 1567 que « *por la codicia de tener frailes con quien sustentar las dichas casas, vernían á dar el hábito de la Religión más indiferentemente de lo que conviene, y así se daría á muchos que serían después causa de relajar y destruir la Orden; lo cual en esta tierra es necesario se haga al revés : que se dé el hábito con mucho más tiento y examinación y probación que en España.* »³ Selon Navarro, il est dangereux d'admettre des jeunes novohispaniques sans un minutieux examen de leur foi, et il ne faut pas accepter n'importe qui par manque de main d'œuvre spirituelle. Il justifie dans cette lettre l'abandon par son ordre de plusieurs maisons à cause d'une pénurie de bons religieux. En 1569, il va plus loin et fait inscrire dans les constitutions de l'Ordre que les religieux novohispaniques, au même titre que les Indiens ou les Métis, ne peuvent pas être

¹ *Ibid.*, p. 74.

² *Ibid.*, p. 70.

³ « Relación de fray Miguel Navarro, Provincial de la Orden de S. Francisco en esta Nueva España, para el muy Excelente Señor D. Martín Enríquez, Virrey y Gobernador y Capitán General de ella por S. M., sobre los Monesterios que la dicha Orden dejó el año pasado de mill y quinientos de sesenta y siete, y la necesidad que para ello hubo », s. l., s. d., document V, J. García Icazbalceta (ed.), *Cartas de religiosos de Nueva España, op. cit.*, p. 67.

admis dans les ordres sans l'autorisation du provincial et/ou du commissaire, son supérieur direct¹. Ce qui se joue est la stratégie tout entière de la province du Saint-Évangile : privilégier la qualité de l'enseignement et l'observance la plus stricte de la Règle de Saint François, ou bien consolider le socle de la présence séraphique en admettant plus de religieux pour maintenir les positions stratégiques, voire continuer à gagner du territoire.

Il va sans dire que les mesures et les idées de Navarro ne sont pas bien accueillies par tout le monde, surtout lorsque les Frères mineurs se voient obligés d'abandonner des couvents aux mains d'autres ordres ou de l'Ordinaire par faute de religieux, comme Navarro l'explique en 1567 au vice-roi Enríquez. L'idéal, bien entendu, serait que la Péninsule continue d'envoyer régulièrement des frères parfaitement instruits et prêts à se consacrer à la tâche de la mission, mais les arrivées stagnent ou s'amenuisent alors même que la demande de main d'œuvre sur place augmente au fil des avancées espagnoles en terre chichimèque ou centraméricaine².

En 1570, à la fin de son triennat à la tête de la province, Navarro est envoyé en Espagne comme représentant –*procurador* ou custode– du Saint-Évangile au chapitre général de 1571. Le provincial sortant est généralement accepté dans le définitoire de son successeur, et le fait que Navarro ne le soit pas révèle une certaine volonté de l'éloigner de la province pour un temps, voire à jamais. Il est accompagné de son ami et secrétaire Gerónimo de Mendieta, lui-aussi partisan des religieux péninsulaires. Pour cela, Mendieta se sert d'une licence du commissaire franciscain obtenue par l'une de ses sœurs au cours de la décennie précédente ; lui, qui ne peut se résoudre à abandonner la tâche missionnaire en Nouvelle-Espagne, finit par se résigner car il se sent investi de la mission d'ambassadeur de la province auprès de la cour. Il vient, dit-il, plaider ses arguments directement au roi, après des années à le faire par le biais de sa plume : « *ni viniera en España por lo que á mí tocara [...] sino por parecerme que en este viaje se ofrecía ocasión de servir mucho á Nuestro Señor, así en lo tocante al favor de aquellos naturales indios para sus necesidades, como en la conformidad y quietud de los Religiosos de aquella Provincia del Santo Evangelio* »³.

Mendieta et Navarro en Europe

¹ F. Morales Valerio, « Criollización de la Orden franciscana en Nueva España, siglo XVI », art cit, p. 669.

² Voir à ce propos le tableau n°3 dans *Ibid.*, p. 684.

³ Lettre de Gerónimo de Mendieta au ministre général franciscain, 12 février 1571, J. García Icazbalceta (ed.), *Códice Mendieta*, op. cit., p. 164.

Dès l'arrivée de ces deux religieux, les informations se croisent et se bousculent à la cour pour tenter de les éloigner à tout jamais de la Nouvelle-Espagne, ou au contraire de les y faire revenir. Il faut dire que la question des novices novohispaniques n'est pas le seul scandale qui a entaché le mandat de Navarro : la tentative de création d'un couvent de sœurs clarisses à Mexico a également échauffé les esprits aussi bien de leurs frères d'habit que de l'Ordinaire, mais nous y reviendrons plus tard¹.

D'abord reçus par le *visitador* du Conseil, Juan de Ovando, à qui ils transmettent de précieuses informations et documents, ils doivent ensuite se diriger vers Rome où se tient le chapitre général. Mendieta est rapidement retenu en Cantabrie par un souci de santé –réel ou prétendu– qui l'empêche d'accompagner Navarro à Rome². C'est un religieux du nom de Blas Cotelo –ou Cutelo– qui le remplace. Le compagnon de Navarro est alors soumis à la même animosité dont est gratifié le représentant de la province, dans une lettre destinée au général qui sera élu en 1571, le franciscain Diego Salado de Estremera écrit sans détour :

*lo que se sigue no quisiera dezir porque se podría alguna cosa a parte aviesa juzgar que de dos custos custodum que de la Nueva España vienen no buelva ninguno por comisario por aver sido cabeças de vando porque podría ser sustentar divisiones y causarse algunas pesadumbres los quales se llaman por nombre el uno fr Miguel Navaro y el otro fr Blas Cutelo pues no faltará quien vaya sin achaques. Y yo yre y ayudare al que oviere de yr a la Nueva España.*³

Cette missive montre bien à quel point la présence de Navarro dérange en Nouvelle-Espagne, quel que soit son accompagnateur. L'auteur de la lettre, originaire de la province de Cartagena en Espagne, se trouve en Nouvelle-Espagne entre 1541 et 1566, date à laquelle il vient en Espagne probablement pour recruter des religieux. En 1568 il reçoit de l'argent pour emmener des religieux au Mexique, puis sa trace se perd jusqu'en 1573 où il écrit depuis la ville espagnole de Villanueva de los Infantes⁴. On peut donc supposer qu'il se trouve déjà en Espagne en 1570-1571 lorsqu'il écrit ces deux lettres adressées au ministre général nouvellement élu, soit il est revenu après son départ en 1568, soit il n'est finalement pas parti. Quoi qu'il en soit, cette lettre montre clairement que les deux custodes des Indes représentent une menace pour le nouveau gouvernement de la province du Saint-Évangile et pour l'équilibre

¹ Voir Partie IV, A-c-2 : « La création du couvent des Clarisses de Mexico » de ce travail.

² Lettre de Miguel Navarro aux religieux du Saint-Évangile de Mexico, Vitoria, 12 octobre 1570, *Ibid.*, p. 143.

³ AGI, Indiferente 2985, « borrador de dos cartas enviadas al capítulo general para el padre general nuevamente electo en este año de 1571 », fol. 1v.

⁴ Manuel Castro y Castro, « Lenguas indígenas americanas », *Archivo Ibero-Americano*, 1988, n° 48, p. 526.

des forces en présence. On craint que Navarro ou son accompagnateur ne soit promu commissaire, un haut poste qui surpasse l'autorité du provincial et qui est directement soumis au général franciscain. Le rôle du commissaire implique de visiter toutes les provinces de la Nouvelle-Espagne et d'y célébrer les chapitres provinciaux ; il possède donc le pouvoir et l'autorité suffisantes pour rapporter à Rome les dysfonctionnements qu'il observe et jouit d'une grande crédibilité dans les hautes sphères de l'ordre. Le frère Blas Cotelo, envoyé de la province du Yucatán pour recruter des religieux¹, semble revendiquer les intérêts des Indes de manière peu diplomate, si bien que Mendieta se voit obligé de calmer ses ardeurs auprès d'Ovando. Il dit en effet dans une lettre envoyée en 1571 : « *Yten pues vuestra señoria a visto con la chrystiandad con la que yo e tratado los negocios sin echar faltas de nadie en la calle aunque pudiera, que vuestra señoria mande quel padre fray Blas Cotello pues ya no tiene que ver en los negocios de Yndias se ponga en su paz y los dexe a quien los a de tratar sin la pasion quel los trata.* »² Mendieta, conscient que l'image désastreuse qu'un défenseur un peu trop fougueux pourrait donner aux revendications indiennes, conseille prudemment de mettre de côté la passion exacerbée de Cotelo –qui a obtenu sa licence de retour au Yucatán– tout en soulignant son propre comportement mesuré et exemplaire. C'est encore l'occasion pour lui de mettre en avant son rôle et son expertise du monde indien pour tenter d'obtenir un poste important. C'est particulièrement visible dans les documents qui font partie du deuxième envoi à Juan de Ovando, consultables aux archives de l'Institut Valencia de Don Juan, à Madrid. Dans ces lettres, Mendieta se permet de parler plus librement des sujets qui le préoccupent au sein de sa province, et il donne des suggestions directes de frères qui seraient, selon lui, bien indiqués pour occuper certains postes à responsabilité. Nous retiendrons surtout la présence des noms de Navarro et le sien, en très bonne place dans ces listes. Deux documents retiennent particulièrement notre attention : d'abord une liste des religieux des Indes présents en 1571-1572 en Espagne « *que podrian alla [en las Indias] aprovechar a aquella pobre gente y serbir mucho a Nuestro Señor y a la Real Magestad* »³, dans laquelle l'auteur –probablement Mendieta, d'après Carlos Sempat Assadourian qui étudie le texte– demande à ce que les religieux cités soient renvoyés en Nouvelle-Espagne pour aider au labeur d'évangélisation. Il dit d'abord de Navarro, cité en deuxième position : « *el padre fray Miguel Nabarra [sic], a sido difinidor guardian muchas vezes y provincial. A venido 2 vezes con los negocios de la povincia*

¹ Il reçoit en 1569 une licence de Jerónimo de Albornoz, commissaire franciscain auprès de la cour et pas encore nommé évêque de Tucumán, pour repartir avec vingt religieux. AGI, Indiferente 2052, N. 46.

² Cité en annexe, document 3, C.S. Assadourian, « Memoriales de Fray Gerónimo de Mendieta », art cit, p. 415.

³ AIVDJ, Envío 25, caja 41, 496, transcrit dans *Ibid.*, p. 408-414.

embiado por ella a los capitulos generates y a leydo muchos años [al margen: lengua]. »¹ Nous apprenons que c'est le deuxième séjour de Navarro en Espagne en tant que représentant de sa province, il est présenté par son ami et secrétaire comme un homme de confiance et d'importance au sein de la province. Mendieta apparaît quant à lui en quatrième position et, présenté à la troisième personne, il est montré comme un conseiller idéal : « *el padre fray Jheronimo de Mendieta, a sido lector munchos anos y guardian y compañero de los prelados y que por su habilidad le mandan escrebir las cosas de las Indias. Y los prelados siempre an hecho tanta confianza del, que aun las tablas de guardianes se las remitian en difinitorio [al margen: lengua]* »². La demande de réintégration au sein de la province du Saint-Évangile n'est pas anodine, en effet Navarro et Mendieta sont interdits de retour sous l'influence de Jerónimo de Albornoz, commissaire franciscain à la cour et nommé évêque de Tucumán en novembre 1570³. En 1571, alors que le chapitre général est fini et que les deux custodes doivent repartir dans leur province –non sans regret pour Mendieta, qui profite de sa convalescence dans sa région natale pour revoir ses proches– Albornoz parvient à bloquer le départ des deux franciscains. Mendieta se sert alors de sa plume pour plaider leur cause et envoie avec Navarro une lettre au futur général pour lui demander ce qu'il doit faire. Ses qualités littéraires deviennent la raison principale de son retour en Nouvelle-Espagne : le ministre général Christophe de Cheffontaines lui commande en effet par obédience de repartir dans sa province pour rédiger une histoire de l'évangélisation franciscaine en Nouvelle-Espagne⁴ qui deviendra l'*Historia eclesiástica indiana*. Il y a là un tournant dans sa carrière et dans le statut qu'on lui donne, c'est le résultat de son activité plumitive : il est au sommet de sa gloire et devient en quelque sorte l'homme de confiance du général en Nouvelle-Espagne. Mais avant de pouvoir rentrer il faut déjouer les soutiens d'Albornoz qui parviennent à tirer de Cheffontaines une patente pour interdire à Mendieta et Navarro d'embarquer. Pris entre deux patentes contradictoires provenant de l'autorité suprême de son ordre, Mendieta ne sait plus que faire. Il s'adresse à Cheffontaines dans une lettre portée à Paris par Diego Valadés, un autre franciscain

¹ *Ibid.*, p. 408.

² *Ibid.*, p. 409.

³ Il ne prendra jamais son poste et décèdera avant d'arriver aux Indes, après plusieurs rappels à l'ordre de la part de la couronne. Le dernier, daté de 1572, contient de graves menaces de sanction. Voir R. Mota Murillo, « Contenido franciscano de los libros registro del Consejo de Indias, 1551-1600 », art cit, p. 87.

⁴ Obédience de Cheffontaines à Mendieta en latin, dans G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 1, *op. cit.*, p. 93 ; traduite en espagnol par Antonio Daza, OFM, note n°3 dans *Ibid.*, p. 55.

de Nouvelle-Espagne fraîchement débarqué à Madrid. Valadés intercède alors en sa faveur auprès du général.

Mendieta reste également en contact avec Ovando, désormais président du conseil des Indes ; c'est Miguel Navarro qui va personnellement lui porter les lettres en question. Mendieta réitère ses interrogations¹ et ses accusations envers Albornoz :

« A V. S. suplico cuan humildemente puedo [...] que [...] reciba [a Navarro] y trate con las entrañas que de tan cristiano pecho se presumen, hasta conocer de raíz las que ese bendito padre tiene, para satisfacerse de su persona y de la culpa ó inocencia que terná en los negocios que el Obispo de Tucumán tan apasionadamente ha tratado. El cual (según parece) también pidió al Padre Rmo nuestro General, que no me dejase volver á la Nueva España, estando yo muy lejos de lo pretender, ni teniendo para qué, aunque Su Paternidad Rma, entendido lo uno y lo otro, no solamente me envía licencia, mas antes me manda por obediencia que vuelva á aquellas partes, como lo verá V. S. por las letras que lleva consigo el P. Navarro²

Manifestement, la raison de leur interdiction de retour est bien l'activisme de Navarro, qui pose problème car il implique de renouveler sans cesse, inlassablement, le contingent de religieux au Saint-Évangile par des envois réguliers depuis l'Espagne, or la couronne souhaite investir de moins en moins dans l'envoi de religieux, dont les frais de transport reposent entièrement sur le trésor royal. Dans une autre lettre à Ovando, Mendieta souligne l'absurdité et surtout l'image dégradée de l'Ordre qui ressort de ces affrontements internes menés au vu et au su de tous :

todavía me parece a mí que no dejará de engendrar sospecha en algunos oír decir que un Obispo y fraile de la Orden procura con instancia que no me dejen volver á Indias, como cosa que no conviene al servicio de Dios ni del Rey, en lo cual ya V. S. vé cuánto riesgo corre la honra, que es el tesoro del religioso, pues se abre la puerta y se da licencia para que imagine y diga cada uno lo que quisiere.³

Préoccupé par son image et celle de son ordre, Mendieta souhaite régler ce conflit au plus vite. L'usage du terme « honra », plus volontiers associé aux sphères de la noblesse, montre l'impact que peut avoir cette campagne de dénigrement menée par Albornoz au sein des

¹ B. Jeanne, *Mexico-Madrid-Rome*, op. cit., p. 248.

² J. García Icazbalceta (ed.), *Cartas de religiosos de Nueva España*, op. cit., p. 128-129.

³ *Ibid.*, p. 139.

organes décisionnaires du gouvernement des Indes. Mendieta cherche à redorer son image auprès des autorités, tout comme Navarro qui prend également la plume pour réclamer son retour ainsi que celui de plusieurs religieux du Saint-Évangile présents en Espagne

Il réclame aussi un changement de commissaire car Francisco de Ribera, qui a remplacé Olarte à sa mort, est un fervent partisan du recrutement massif de novohispaniques. Mendieta ne cache pas son animosité à son égard et supplie le Conseil de le remplacer : « *Suplico a vuestra señoría por que me consta la extrema necesidad de aquella tierra con brevedad se provea del remedio necesario, proveyendo de comisario que asista aca a los negocios y de que vaya otro a la Nueva España o a lo menos se mande cese el de fray Francisco de Ribera, pues lo traya yo negociado de nuestro general.* »¹ Il révèle l'ampleur de ses négociations personnelles avec Cheffontaines : il avait réussi à lui demander de mettre un terme à l'office de Ribera.

Dans le même temps, Navarro prend également la plume pour réclamer son retour ainsi que celui de plusieurs religieux du Saint-Évangile présents en Espagne, et de préférence sous son autorité. La liste que Navarro établit comporte huit noms, dont celui de Mendieta et le sien, et il précise que :

para esto es menester que su magestad mande al padre general que de una comission en la qual los nonbre por sus nombres propios y mande por obediencia que vuelvan a la provincia del sancto evangelio y la comission venga para mi porque los pueda yr a buscar que desta manera sera el señor sevido que yendo yo que me conoçen y tienen buena voluntad se moveran a yr y tomar este trabajo. [...]

*Ytem conviene que diga el padre general y declare en la dicha comission como atento que el camino es largo y peligroso asi entierra como en la mar que me conçede su auctoridad para que la pueda comunicar y dar a los dichos Religiosos para que se confiessen y consuelen espiritualmente pues son tan buenos siervos de Dios.*²

Cette lettre de Navarro est tout autant une façon de demander instamment son retour en Nouvelle-Espagne qu'une tentative de retour en force accompagné de soutiens fidèles et légitimé par l'autorité déléguée du ministre général. Cheffontaines finit par confirmer sa décision originale de renvoyer Mendieta en Nouvelle-Espagne et de lui commander une histoire

¹ C.S. Assadourian, « Memoriales de Fray Gerónimo de Mendieta », art cit, p. 415.

² AIVDJ, Envío 25, caja 41, fol. 499, s. d.

des Frères mineurs en Nouvelle-Espagne, Valadés rapporte la bonne nouvelle à Madrid fin mars 1572 lorsqu'il revient de Paris¹, et peu après Mendieta et Navarro se trouvent investis de la mission de recruter cinquante religieux chacun dans deux provinces d'Espagne par le nouvellement nommé et inaugurateur du poste de commissaire de toutes les Indes : Francisco de Guzmán. Nous reviendrons plus tard sur les très forts enjeux que représente la création de ce poste au sein de la hiérarchie franciscaine et de la Monarchie catholique. À l'échelle relativement réduite du conflit entre péninsulaires et novohispaniques de la province du Saint-Évangile, c'est une victoire hautement symbolique : non seulement Navarro a-t-il été promu au rang de commissaire de Nouvelle-Espagne, mais ils reviennent avec plus de quatre-vingts religieux recrutés dans les provinces d'Espagne.

La province du Saint-Évangile sous Escalona

Que se passe-t-il au même moment à Mexico ? Penchons-nous brièvement sur le parcours de Francisco de Ribera qui a succédé à Diego de Olarte en tant que commissaire de Nouvelle-Espagne en 1569, suite à la mort de ce dernier. Il reste en Nouvelle-Espagne au moins jusqu'en 1572, car on le trouve en tant que co-signataire de plusieurs lettres en 1571, dont une adressée au roi qu'il signe avec le provincial Alonso de Escalona pour critiquer fray Diego de Mendoza en raison de sa trop grande proximité avec le vice-roi Enríquez de Almansa². En janvier 1573 un certain Francisco de Ribera est désigné comme le troisième commissionné pour rentrer en Espagne dans la prochaine flotte avec vingt-cinq religieux recrutés dans les provinces espagnoles de La Concepción et de Santiago³. Si cela pourrait être le commissaire, qui aurait pu revenir en 1571 ou 1572 en Espagne, il semblerait que ce soit plutôt un homonyme originaire peut-être d'une autre province du Mexique. D'abord car il n'est pas cité dans la liste des religieux du Saint-Évangile en 1570, mais surtout parce qu'il meurt avant de pouvoir embarquer pour Veracruz, comme le montre une autre lettre de Guzmán à Mendieta datée du 12 avril 1573 :

¹ « *En lo que al P. Fr. Miguel Navarro y á mí toca, nos trae nuevos recados del General en que confirma las obediencias que dio en Roma para que volviésemos á la Nueva España, que son las que V. S. tiene vistas, y manda que aquellas cumplamos, no obstante cualquiera revocación ó mandato que en contrario haya dado.* », lettre de Gerónimo de Mendieta à Juan de Ovando envoyée avec Diego Valadés, Vitoria, 25 mars 1571, document XVII, J. García Icazbalceta (ed.), *Cartas de religiosos de Nueva España, op. cit.*, p. 140.

² AGI, Mexico 282, Lettre de Francisco de Ribera, Alonso de Escalona et le définitoire à Philippe II contre Diego de Mendoza, 23 octobre 1571, fol. 364r-v. Mendoza est également épinglé dans la liste de 1570 car accusé d'entretenir une relation avec la veuve d'un conquistador, J.-P. Berthe, « Les franciscains de la province mexicaine du Saint-Evangile en 1570 : un catalogue de Fray Jerónimo de Mendieta », art cit, p. 222.

³ « *el P. Fr. Francisco Ribera va á la Concepción y Santiago. Y este Padre vino de México poco ha con negocios que después sabrá.* », Lettre de Francisco de Guzmán à Gerónimo de Mendieta, Madrid, 7 janvier 1573, document XXIX, J. García Icazbalceta (ed.), *Códice Mendieta, vol. 1, op. cit.*, p. 169.

« Ribera, que vino de México, llevaba una comisión para treinta y tres frailes, y enfermó de manera, que perdió el juicio. Dió el Padre Rmo. la comisión á otro, porque se halló S. P. presente cuando enfermó: creo lo hará bien. »¹ Dans une lettre de Mendieta ou Navarro envoyée après leur arrivée en Nouvelle-Espagne, un « otro Ribera que murió en España »² est mentionné, on peut donc raisonnablement penser qu'il y a deux Francisco de Ribera, l'un est commissaire de Nouvelle-Espagne et s'y trouve tout le temps du triennat d'Escalona et de l'exil de nos deux custodes, et l'autre est arrivé en Espagne à une date indéfinie et y meurt entre 1573 et 1574. En outre, le commissaire Francisco de Ribera est en train de visiter la province franciscaine du Yucatán en 1573 : les Archives des Indes de Séville conservent au moins deux lettres au roi signées de sa main et envoyées depuis Mérida en mars et juin 1573³. Il semblait nécessaire de clarifier cette homonymie pour mieux saisir la situation, car la présence de deux homonymes directement liés à Mendieta et Navarro à des endroits si éloignés de la Monarchie catholique rendait la compréhension des documents relativement compliquée. Maintenant que ces imprécisions sont clarifiées, gardons en tête que Ribera le commissaire œuvre en Nouvelle-Espagne pour le recrutement massif de jeunes novohispaniques.

CUADRO 3
Número de religiosos que pasan de España a la Provincia del Santo Evangelio, 1569-1600

Años	Comisario	Religiosos
1569	fray Diego de Olarte	24
1570	fray Cristóbal Ramírez	26
1573	fray Miguel Navarro	24
1573	fray Jerónimo de Mendieta	..
1575	fray Antonio Salazar	25
1575	fray Rodrigo de Sequera	10
1578	fray Francisco Medina	23
1579	fray Francisco Vázquez	8
1584	fray Alonso Ponce	6
1596	fray Diego Delgado	18
Total		164

Figure 6 : Arrivées de religieux péninsulaires au Saint-Évangile de Mexico, Francisco Morales Valerio, « Criollización de la Orden franciscana en Nueva España, siglo XVI », dans *Archivo Ibero-Americano*, vol. 48, 1988, p. 684.

¹ Lettre de Francisco de Guzmán à Gerónimo de Mendieta, Madrid, 12 avril 1573, document XXXII, *Ibid.*, p. 175.

² *Ibid.*, p. 175.

³ AGI, Mexico 282, fol. 528-529 et fol. 610-611.

Navarro et Mendieta, éloignés le temps d'un triennat, reviennent en triomphe avec plus de quatre-vingts religieux péninsulaires pour s'unir au travail missionnaire en Nouvelle-Espagne. La plupart sont destinés aux marges de la vice-royauté et ne resteront pas dans la province du Saint-Évangile, mais c'est tout de même un record de recrutement. Notons que Mendieta n'est pas parvenu à atteindre son objectif de recrutement, notamment car le provincial de Burgos s'oppose au départ des frères de sa province. Il arrive tout de même à Séville avec douze frères. Navarro « *ha hecho muy buena gente, y va contento della* »¹ ; il emmène, d'après un *memorial* conservé à l'AIVDJ, vingt-trois religieux². Quant à Ribera, sa commission de trente-trois religieux passe à un autre frère, si ce dernier parvient à remplir son objectif de recrutement, cela fait un total de soixante-treize religieux en comptant les trois recruteurs. Guzmán conclut dans sa lettre que « *Todavía irán más de ochenta frailes á México y sus distritos, que es razonable número.* »³ La flotte de Luján en 1573 est également celle que prend Diego de Landa, nommé évêque du Yucatán, pour repartir en Nouvelle-Espagne avec ses *criados*, qui s'ajoutent aux franciscains qui embarquent dans cette flotte⁴.

Un constat amer au retour en Nouvelle-Espagne

Dès leur retour, cependant, la désillusion est forte : en leur absence plus d'une centaine de jeunes novohispaniques ont été ordonnés par le provincial Escalona, sous l'égide du commissaire Ribera. Ce dernier, rappelé en Espagne à cause d'un conflit avec le vice-roi Enríquez de Almansa⁵, entend mettre son séjour à profit pour revendiquer un nouveau mandat de commissaire. Ribera, en effet, est en conflit ouvert avec le vice-roi, au sujet notamment du sus-mentionné Diego de Mendoza. Le commentaire à la liste de 1570 dit de Mendoza : « *5. Infamado con dona Luisa de Acuna, viuda, fue muger de conquistador. Fue muchas vezes admonestado, y por conveniencia se acordo que entrasse cada mes una vez. Dio inquietud en la orden, causso alguna dissension. Es vizcaino* »⁶. À l'outrage causé par la relation de ce frère

¹ Lettre de Guzmán à Mendieta, doc. cit., J. García Icazbalceta (ed.), *Códice Mendieta*, vol. 1, op. cit., p. 175.

² AIVDJ, Envío 25, caja 41, 498 : « memorial de los frailes de SF de las provincias de Cartagena y Valençia que pasó frai Miguel Navarro para ir a la Nueva Hespaña. »

³ Lettre de Guzmán à Mendieta, doc. cit., J. García Icazbalceta (ed.), *Códice Mendieta*, vol. 1, op. cit., p. 175.

⁴ AGI, Indiferente, 2162A : « Relacion delos pasajeros a Indias del año 1573 » fol. 15v : Il arrive en compagnie de six franciscains, et une dizaine de *criados* à eux tous.

⁵ F. Morales Valerio, « Criollización de la Orden franciscana en Nueva España, siglo XVI », art cit, p. 672.

⁶ J.-P. Berthe, « Les franciscains de la province mexicaine du Saint-Evangile en 1570 : un catalogue de Fray Jerónimo de Mendieta », art cit, p. 222.

avec une femme s'ajoute la protection du vice-roi qui empêche l'Ordre de le châtier comme il le voudrait. Ribera écrit au roi en 1571 :

tiene el dicho religioso algunos que le favoreçen por sus intereses aun dentro de vuestro Real consejo no calando perfectamente como gente de fuera las cosas de nuestra Religión [...] Vanos a la mano el dicho virrei aun hasta el mudar y penitentiari los frailes que pecan. Porque aun oi día está puesto frai Diego de Mendoça en la casa que vuestro virrei quiere y no donde el señor fuera más servido y a nosotros nos pareçia que convenia mejor.¹

Il insiste dans cette même lettre sur l'importance de ne pas révoquer la cédula qui rappelle Mendoza en Espagne, malgré les demandes de certains membres de l'administration. Il est évident que Ribera craint que les bons contacts de Mendoza ne lui permettent d'échapper à une juste sanction. De fait, l'animosité que Ribera entretient à l'égard du vice-roi le mènent à tenir sur lui des propos hautement déplacés, qui lui valent son rappel à l'ordre et en Espagne en 1573 :

Quanto a lo primero es muy gran ynconveniente que esta tierra sea gobernada por hombre que en todo no sea subjecto a vuestra audiencia real de Mexico. Porque como la distancia es poca facilmente alcançan los pobres remedio de sus agrauios y de que gobierna teniendo la dicha subjection, procura de no hazer las cosas con tanta libertad como hasta aqui se an hecho. [...] Podralo vuestra Magestad remediar o con que se provea alcalde mayor (como solia) que [manuscrit déchiré : toda] esta tierra, por vuestro visorrey y oydores de Mexico o que el que viniere enbiado de vuestra Magestad sea en todo subjecto a la dicha audiencia y que el tal sea letrado o que tenga teniente letrado questo haze muy gran falta a la tierra.²

Cette peinture indélicate du vice-roi comme un homme qui agit selon son bon vouloir sans tenir compte de la volonté du monarque est l'équivalent épistolaire d'un soufflet, et l'on comprend bien la raison qui pousse le roi à faire venir Ribera à la cour. Il se trouve donc en partance pour l'Espagne dans la flotte de 1574 lorsque Navarro et Mendieta, à peine revenus de leur séjour en Europe, mettent en garde les autorités administratives de l'ordre et de la couronne contre le danger qu'il représente à leurs yeux :

Fray Francisco de Ribera, que ha sido acá comisario y va en esta flota, aunque muy proveído de abonos y favores, en ninguna manera conviene para esta provincia, especialmente con cargo.

¹ Lettre de Francisco de Ribera à Philippe II, 23 octobre 1571, AGI, Mexico 282, fol. 364r.

² Lettre de Francisco de Ribera à Philippe II, 1^{er} juin 1573, AGI, Mexico 282, fol. 610r.

La causa bien creo la entiende V. S., pues él con el obispo de Tucumán ha sido el principio y el medio del poco sosiego que en ella ha habido estos años. Dejo aparte el negocio por que ha sido llamado, que pesa más que todo estotro.

Mendieta parle ici du conflit entre Ribera et Enríquez, auquel il semble refuser de prendre part, mais en réalité en faisant cette information contre lui il prend indirectement le parti du vice-roi dans le conflit politique qui concerne Ribera. Et il poursuit, se centrant exclusivement sur les problématiques propres aux Frères mineurs, qui sont accablantes pour l'ancien commissaire :

Ha pretendido muy de veras el multiplico de los frailes que acá toman el hábito, para que no sea menester pedirlos de España, y así se acordará V. S. I. que con el otro Ribera que allá en España murió, no envió a pedir más que una docena de predicadores y lectores que enseñasen a los de acá, los cuales, contra el sentimiento de todos los padres viejos y expertos que ha habido en esta tierra que uniformiter sintieron que cuando la religión de San Francisco en Indias dejase de ser cebada con frailes de España, sería cosa perdida. Él deja de su mano ciento y tantos mozos recién profesos; y casi todos los guardianes con el provincial de los mismos acá profesos y muchos antiguos y buenos obreros de los que vinieron de España, ha puesto por el suelo ; no sé que ha sido su intento. Entre los otros daños que yo en esto hallo, es uno, que los más de los que acá se hacen frailes tienen padres o hermanos seglares, que esperan favorecerse dellos y los sacan de sus casillas, y quitada la libertad al fraile de San Francisco de que trate con los indios por sólo Dios sin mezcla de interese temporal para sí ni para otro, ya no será apóstol, sino mercenario, y de aquí se perderá el fervor de la cristiandad que la libertad y despegamiento de los frailes franciscos ha plantado entre esta gente.¹

L'analyse que fait Mendieta de la situation nous éclaire sur les réserves que peut avoir l'Ordre envers les novohispaniques : c'est une question de conflits d'intérêts. Ce religieux fervent défenseur et admirateur de la plus étroite observance, craint que se frères nés dans la province du Saint-Évangile ne soient pris dans un conflit de loyautés entre leur famille spirituelle et leur famille du siècle. Il craint que ces grandes familles *criollas* ne puissent tenter de se servir de leur parent franciscain pour servir leurs propres intérêts. Lors de son entrée dans les ordres, le jeune franciscain abandonne le nom de sa famille pour adopter, le plus souvent, celui de sa provenance ; il signifie ainsi de manière hautement symbolique son rejet du siècle

¹ Lettre de Mendieta à « un ilustrísimo señor », Mexico, 20 mars 1574, document LIV, M. Cuevas et G. Garcia (eds.), *Documentos inéditos del siglo XVI para la historia de México, coleccionados y anotados por el P. Mariano Cuevas, S. J., op. cit.*, p. 298-299.

et des intérêts propres de sa famille, afin de servir ceux de sa famille métaphorique, ceux de ses frères d'habit. Il semble impensable, dans l'Ancien monde, d'interdire aux locaux d'accéder aux ordres si ce sont de bons chrétiens, mais aussi les Frères mineurs vivent un peu plus en retrait du monde en Europe que dans les Indes. Du fait de leur travail missionnaire ainsi que des privilèges qui leur donnent le droit de prononcer la messe et les sacrements, les franciscains font partie intégrante de la société novohispanique. Leurs maisons sont placées dans des lieux stratégiques et centraux et ils ont un poids déterminant dans l'exercice de l'administration coloniale car ils sont créateurs, penseurs et administrateurs de l'Église américaine. Cela peut générer des conflits d'intérêts chez certains frères, qui chercheraient à favoriser leurs proches ou parents en profitant des prélatrices liées à leur fonction.

Hijos de la provincia, un statut controversé

De fait, les conflits d'intérêt au sein de l'Ordre étaient déjà présents dans la décennie précédente, comme l'attestent les annotations à la liste de 1570 donnée à Ovando ; fray Diego Valadés, que nous avons déjà croisé en Espagne en 1572, était devenu *persona non grata* dans sa province d'origine : « 48. *nacio alla y tomo el habito. Oyo el curso y distraydo con los parientes que alla tiene esta aca y el comissario scrive que no buelva alla* »¹. La distraction que représente la proximité de la famille pour le religieux est directement en cause ici et provoque l'exil de Valadés en Europe ; il ne retournera jamais en Nouvelle-Espagne, bien qu'il arrive à s'accommoder de sa vie à Rome auprès des hautes instances de l'Ordre pendant un certain temps². On pense également au Diego de Mendoza, déjà mentionné, dont la relation avec une veuve de la cour de Mexico provoque l'ire de ses supérieurs. Les craintes des religieux se fondent donc sur des faits bien réels, mais sans main d'œuvre locale, les Frères mineurs ne peuvent faire face à la masse de travail bien présente au quotidien. Il faut trancher entre le désir d'une province idéalement observante et le pragmatisme d'un ordre qui ne peut mener à bien son travail de terrain. Navarro et Ribera incarnent chacun un terme de cette dichotomie. Dans une lettre qui reprend les termes d'une lettre précédemment citée de Mendieta, Navarro écrit à Juan de Ovando :

El padre frai Fr de Ribera commissario general que ha sido en esta Nueva España va en esta flota y muy confiado de la buelta en breve con el mismo cargo porque le pareçe que según los

¹ J.-P. Berthe, « Les franciscains de la province mexicaine du Saint-Evangile en 1570 : un catalogue de Fray Jerónimo de Mendieta », art cit, p. 226.

² Il sera nommé procureur à Rome entre 1575 et 1577, B. Jeanne, *Mexico-Madrid-Rome, op. cit.*, p. 359-424.

muchos abonos y buen aforo que lleva y teniendo allá de su mano al padre commissario general frai Francisco de Guzmán no es possible menos y si ello está de Dios por lo que a mí toca hágase con su bendición, mas çertifico a V. S. que con cargo ni sin cargo no conviene mas su buelta para la paz y quietud de nuestra religión que convernía la venida del gran turco para la christiandad de los indios y que si acaso buelve como él piensa no quedará piedra sobre piedra de este edifiçio ni hombre con hombre, él dexa entablada esta provinçia del sancto evangelio a su modo en manos de los que acá tomaron el hábito¹

L'image est forte : comparer un homme de Dieu au Grand turc est une violente insulte dans un empire qui s'efforce de lutter contre les infidèles et le paganisme. La métaphore guerrière, sans doute liée à la proximité de la victoire de Lépante dans les esprits, se poursuit sur une évocation frappante de la défaite et des ruines que deviendrait l'entreprise d'évangélisation en cas de retour de ce personnage non désiré. Du reste la stratégie de Navarro fonctionne, car le résumé qu'en fait l'agent de la couronne en vue de la consultation garde la métaphore et prouve qu'elle marque les esprits : « *Avisa de la venida en esta armada de fray Francisco de Ribera y que no conviene que buelva mas que el gran turco para la cristiandad.* » Le reste de la lettre explique le conflit en des termes relativement bellicistes :

El padre Ribera se a dado priessa al recibir acá a la orden los más moços que a podido para que sobreempujen a los que han venido de las provinçias de España y para dezir que bastan los que acá toman el hábito sin que su Magestad envie más y ansi hallo que a reçibido después que yo fui para España más de ciento los quales plegue a dios que honrren esta provinça y a la orden y que hagan fructo espiritual en esta nueva gente²

L'usage du terme de « *sobreempujar* » souligne bien le fait que l'enjeu est un rapport de forces entre péninsulaires et novohispaniques. Ribera a profondément modifié le fragile équilibre de la composition de son ordre dans la province du Saint-Évangile. Nous savons qu'en 1570 elle compte environ 158 frères, dont 43 sont *hijos de esta provincia*, c'est-à-dire qu'ils y ont pris l'habit. En professant plus de cent novohispaniques, Ribera et Escalona ont augmenté les contingents séraphiques de plus de 60% en trois ans, uniquement en frères issus des noviciats de Nouvelle-Espagne. À cela s'ajoute la mortalité et les handicaps des religieux péninsulaires, plus représentés parmi les plus âgés. Même en tant que commissaire de Nouvelle-Espagne, la plus haute instance franciscaine de la vice-royauté, Navarro ne peut défaire l'ouvrage de son

¹ Lettre de Miguel Navarro à Juan de Ovando, Mexico, 5 septembre 1574, AGI, Mexico 282, fol. 617r.

² *Ibid.*, fol. 617v.

prédécesseur, d'autant plus que des postes-clé ont été attribués à des novohispaniques faute de péninsulaires éligibles : il est interdit de faire plus de quatre mandats de gardien de couvents, et plus de deux dans chaque poste de commandement de la province (provincial ou définiteur). La plupart des péninsulaires ayant atteint ce quota ou étant incapables de mener à bien les responsabilités qu'impliquent ces postes, il n'y a d'autre choix que de placer des novohispaniques à la tête des maisons importantes de la province. La décennie de 1570 marque un tournant décisif dans la composition de l'Ordre, comme le montre un tableau réalisé par Francisco Morales Valerio dans lequel on voit que le pourcentage de religieux péninsulaires de la province baisse drastiquement lors de la décennie suivante de 1580.

CUADRO 4
Datos comparativos sobre los frailes que llegan a la Nueva España
y los que toman el hábito en México, 1569-1600

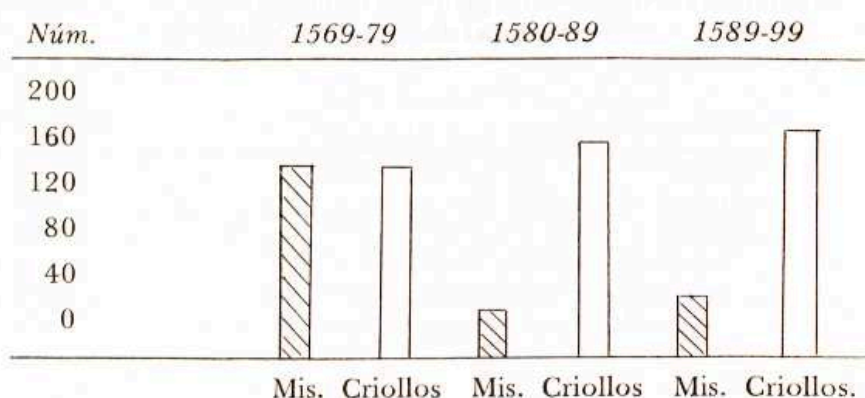


Figure 7 : Comparaison entre frères péninsulaires et novohispaniques au sein de la province du Saint-Évangile de Mexico, Francisco Morales Valerio, « Criollización de la Orden franciscana en Nueva España, siglo XVI », dans *Archivo Ibero-Americano*, vol. 48, 1988, p. 684.

Du reste, ce n'est que le début des querelles internes entre péninsulaires et novohispaniques au sein de l'ordre franciscain, les tensions continuent de s'accumuler jusqu'à atteindre leur paroxysme entre 1584 et 1588 lors de la visite du commissaire Alonso Ponce.

C-c-4. Le commissaire Ponce et ses déboires

Tout d'abord, il est nécessaire de poser le contexte très spécifique de l'arrivée de Ponce en Nouvelle-Espagne. Le commissaire de région –Nouvelle-Espagne ou Pérou– est nommé depuis 1572 par le commissaire général des Indes. Avant cette date il était nommé directement par le ministre général et jusqu'à 1548 il y avait un commissaire général pour toutes les Indes

—à ne pas confondre avec le commissaire général des Indes dont le poste a été créé en 1572 et qui réside à Madrid, ce commissaire des Indes se déplaçait dans les provinces franciscaines américaines pour faire ses visites. Comme les territoires à visiter s'étendaient de plus en plus, il a fallu séparer les deux vice-royautés à partir de 1548¹. L'office du commissaire consiste à visiter les provinces de l'ordre et à y célébrer les chapitres provinciaux qui élisent le gouvernement de ces provinces. La présence d'un prélat nommé par les instances supérieures légitime l'élection prononcée à l'occasion de ce chapitre.

Dans la province du Saint-Évangile de Mexico, Miguel Navarro est réélu provincial pour un deuxième triennat en 1581, mais il démissionne de ce poste en 1584 ce qui provoque l'élection anticipée de son successeur, un *hijo de la provincia* du Saint-Évangile. Fray Pedro de San Sebastián, bien qu'élu sous la houlette du commissaire Pedro Oroz, devait gouverner la province par intérim le temps que le nouveau commissaire, fray Alonso Ponce nommé le 1^{er} mai 1584, arrive à Mexico et célèbre le chapitre provincial. L'arrivée de Ponce le 12 septembre 1584 met alors en danger le provincialat de San Sebastián, d'autant plus qu'il n'apporte pas que de bonnes nouvelles pour les frères *criollos* de la province. L'une des premières décisions de Ponce, en effet, est de faire imprimer et publier les dernières décisions votées à Tolède en 1583 ; entre autres mesures, les frères *criollos* des Indes ont interdiction de prononcer leurs vœux finaux avant l'âge de vingt-deux ans car ils sont considérés comme moins bien préparés aux réalités du terrain². Nous sommes dix ans seulement après l'inversion des forces opérée par Ribera et Escalona lors du séjour en Espagne de Navarro et Mendieta, quand une centaine de jeunes frères *hijos de la provincia* avaient été ordonnés à la hâte. En réalité, il est trop tard pour tenter d'appliquer cette règle de manière stricte en Nouvelle-Espagne, mais Ponce ne l'a pas compris. Un mois³ seulement après son arrivée à Mexico, il écrit au Conseil : « *buenos religiosos ay aquí pero no sobran y para la obra que tenemos entre manos menester es que nos embie su magestad más porque envejeçen y mueren y los que de nuevo forman acá el hæbito para que se crien y tengan la hedad y letras que se requiere menester es tiempo* »⁴.

¹ Luis Arroyo, *Comisarios generales del Perú*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Santo Toribio de Mogrovejo, 1950.

² J. García Icazbalceta (ed.), *Cartas de religiosos de Nueva España*, *op. cit.*, p. 181.

³ Le 28 septembre 1584 Ponce arrive à Mexico et rencontre l'homme fort de la région : Pedro Moya de Contreras « *Llegado el padre Comisario á México, visitó al Arzobispo, que era Visitador de la Audiencia y Gobernador de la Nueva España, y hizo las demás visitas forzosas y de obligacion* », dans Alonso de San Juan et Antonio de Ciudad Real, *Relación breve y verdadera de algunas cosas de las muchas que sucedieron al Padre fray Alonso Ponce en las provincias de Nueva España: siendo comisario general de aquellas partes, vol. 1*, Madrid, la Viuda de Calero, 1873, p. 21.

⁴ AGI, Mexico 286, Lettre d'Alonso Ponce au Conseil, Mexico, 28 octobre 1584, fol. 1.

Ironiquement il demande aussi dans ce même courrier le retour de Francisco de Ribera, ancien commissaire qui avait admis entre 1570 et 1573 les cent jeunes religieux à professer et qui a été rappelé en Espagne ; preuve s'il en est que Ponce ne saisit pas du tout l'équilibre des forces en présence. Il arrive dans une province déjà divisée par les conflits antérieurs, ce que reflète la démission de Navarro. Nous ne savons pas exactement ce qui pousse Navarro à démissionner si peu de temps avant la fin de son triennat, mais ce sont probablement des tensions assez importantes, car la démission de ce haut poste est assez rare. L'auteur de la *Relación* de Ponce nous dit que l'élection de San Sebastián a fait des mécontents qui comptent sur le commissaire pour contrôler les agissements du provincial :

Es pues de saber, que cuando el padre Comisario general fray Alonso Ponce llegó de España á la provincia de México, hallóla muy inquieta y no poco alterada, a causa de que el provincial llamado fray Pedro de San Sebastian, no la regia a gusto de muchos; demás que en público y en secreto se murmuraba entre algunos que en su eleccion habian intervenido sobornos, y que no habia sido limpia, deseaban muchos de la provincia que viniese comisario de España, por que el que tenían no hacia mas delo que el provincial queria. Estaba el negocio en tales términos, que se decia y afirmaba que si en aquella flota no viniera Comisario, como vino, se absentaran de la provincia mucho número de frailes, y habia muchos quejosos del provincial, y tenían segun se decia gran visita contra él, y quisieran que luego el padre Comisario comenzara a visitar la provincia.¹

Son entreprise est alors vouée à l'échec dès cette tentative d'appliquer strictement les décisions de Tolède ; il accepte toutefois, pour ménager la sensibilité des soutiens du provincial, de ne pas célébrer de chapitre à son arrivée. En réalité, ses détracteurs veulent à la fois célébrer le chapitre sans lui –c'est-à-dire en se déroband à son autorité– et empêcher sa visite de la province, qui lui permettrait de s'assurer des soutiens. Une patente du général Gonzaga datée de 1579 lui est présentée, elle dispose que les commissaires de région ne doivent pas présider les chapitres intermédiaires². Ponce décide alors de respecter cette patente mais il avance que rien ne lui interdit de procéder à la visite et que cela relève alors de son devoir de commissaire de la mener à bien. Il est décidé qu'il pourrait commencer la visite après le chapitre, qui se tiendra sans lui, fin juin 1585. Ce chapitre n'élit pas de provincial, car San Sebastián est déjà en poste, mais renouvelle le définitoire et certains postes de gardiens de couvents. Le résultat

¹ A. de San Juan et A. de Ciudad Real, *Relación breve y verdadera de algunas cosas de las muchas que sucedieron al Padre fray Alonso Ponce en las provincias de Nueva España*, vol. 1, op. cit., p. 60.

² *Ibid.*, p. 62-63.

de ces nominations montre bien la difficulté dans laquelle le manque de religieux plonge la province : les frères ne peuvent pas être nommés gardiens plus de quatre fois au cours de leur vie, mais la plupart des religieux aguerris ont déjà atteint ce palier. Il faut alors nommer de jeunes frères, moins expérimentés, à des postes parfois stratégiques, par manque de personnel¹ ; cela contribue à donner des responsabilités à de jeunes profès, dont Ponce voulait justement limiter l'action. Le 23 juillet 1585, Alonso Ponce commence enfin sa visite du Saint-Évangile de Mexico en laissant un *procurador* –un représentant ou délégué– à Mexico pour gérer ses affaires sur place. Or le chapitre avait voté une nouvelle règle interdisant aux commissaires de laisser des représentants officiels en leur absence², afin d'empêcher Ponce d'exercer son influence à distance. Les soutiens du provincial n'hésitent pas à s'en prendre au *procurador* Pedro de Zárate, parfois physiquement, pour protester contre ce qu'ils estiment être un abus de pouvoir du commissaire. En août 1585, Zárate victime de coups est gravement blessé à la tête, ce qui oblige Ponce à interrompre sa visite pour se porter à son chevet³ ; plus tard, alors que Ponce a repris son itinéraire, Zárate évite de justesse un menaçant jet de briques⁴. Ponce, qui ne peut plus se permettre d'interrompre sa visite, décide de la poursuivre après s'être assuré que son représentant était sain et sauf ; c'est ici que Mendieta, choisi comme traducteur *nahuatlato*, entre en scène.

En réalité Mendieta avait déjà été en contact avec le commissaire en 1584, lorsqu'il lui avait adressé un long *memorial* pour lui donner des conseils de gouvernement et surtout l'éclairer sur les *repartimientos* et leur danger⁵. Il s'est donc fait connaître auprès de lui et Ponce le considère probablement comme une personne de confiance. C'est alors naturel, au moment où il comprend qu'on cherche à l'empêcher d'effectuer sa visite de la province, qu'il s'entoure de personnes sur lesquelles il peut compter. On sait que les loyautés de Mendieta vont dans le sens du strict respect de la Règle et de la hiérarchie, et on suppose aisément qu'il prend le parti du commissaire Ponce au vu de son passif sur les questions des religieux novohispaniques.

L'arrivée du vice-roi Manrique de Zúñiga, marquis de Villamanrique, le 26 octobre 1585 vient chambouler l'équilibre des forces. Le conflit franciscain vient alors s'inscrire

¹ *Ibid.*, p. 81.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 118-119.

⁴ *Ibid.*, p. 134.

⁵ « Cerca de repartimiento que se hace de los indios libres para servir forzosamente á los españoles », s. l., s. d., dans le document LXII, J. García Icazbalceta (ed.), *Códice Mendieta*, vol. 2, *op. cit.*, p. 20-28.

directement dans un conflit beaucoup plus large entre ce dernier et son prédécesseur par intérim, Pedro Moya de Contreras, par ailleurs archevêque de Mexico et *visitador* du gouvernement de Nouvelle-Espagne.

Le conflit entre Pedro Moya de Contreras et Álvaro Manrique de Zúñiga

Afin de pouvoir comprendre au mieux tous les facteurs qui entrent en compte dans ce conflit, il est nécessaire de faire ici un bref détour à propos de l'inimitié qui règne entre Moya de Contreras et le marquis de Villamanrique. Rappelons que Pedro Moya de Contreras devient, le 15 septembre 1572, le premier archevêque de Mexico issu de l'Ordinaire, ses deux prédécesseurs étaient respectivement franciscain et dominicain avant d'accéder à cet office. En nommant un séculier à la tête de l'archidiocèse de Mexico, la couronne espère rééquilibrer le jeu de pouvoirs qui a mené à la prévalence des ordres religieux dans l'administration ecclésiastique. Dépendant en très grande partie de la générosité de la couronne pour subsister, les mendiants se refusent à faire reposer leur subsistance sur les Indiens par le biais d'un impôt. Or cela ne convient pas à la couronne. Moya de Contreras, une fois nommé archevêque, tente de replacer l'Ordinaire à la tête de l'Église afin d'établir une administration séculière de l'Église américaine. Pour ce faire, il dispose de grands moyens, notamment une conjonction de pouvoirs et d'offices importants. Il est nommé *visitador*, un office qui permet à la couronne de reprendre la main et d'asseoir son pouvoir effectif malgré l'océan qui sépare les deux territoires : « *Moya's visita took place when that institution was still in its formative stage in the New World. There can be no doubt that his work helped clarify and strengthen the visita as an arm of royal control* »¹. Alors que Moya est investi de ce pouvoir qui permet au roi d'exercer son contrôle à distance², la mort soudaine du vice-roi Suárez de Mendoza entraîne la reprise temporaire du pouvoir par l'audience de Mexico. Lorsque la nouvelle parvient en Espagne, Philippe II nomme Pedro Moya de Contreras vice-roi par intérim le 25 septembre 1584³. Ce dernier concentre alors tous les pouvoirs de la Nouvelle-Espagne, aussi bien ecclésiastiques qu'administratifs. « *Nunca un solo hombre había ostentado tanto poder temporal y espiritual a la vez.* »⁴ résume

¹ S. Poole, *Pedro Moya de Contreras*, *op. cit.*, p. 114.

² « *Durante el mandato del virrey Lorenzo Suárez de Mendoza, conde de La Coruña, se habían dado numerosos casos de abusos entre los oficiales reales de la Audiencia de México. Esto provocó que Felipe II nombrase en 1583 visitador general, con amplios poderes, a Moya de Contreras* » María Vicens Hualde, « Guerra de cortesías : el ceremonial como arma en conflicto entre el virrey Villamanrique y el arzobispo Moya de Contreras », *Temas Americanistas*, 2018, vol. 40, p. 126.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

María Vicens Hualde, qui analyse la situation de tension diplomatique qui découle ensuite de ces conflits d'intérêts avec le nouveau vice-roi, marquis de Villamanrique. Le roi semble craindre les dangers que cette concentration de pouvoirs pourrait engendrer, car au lieu de confirmer Moya de Contreras comme vice-roi, il choisit de nommer Manrique de Zúñiga sur le poste.

Pris de court face à l'impressionnant déploiement de pouvoirs de son prédécesseur qui le place dans une situation stratégiquement très délicate¹, le marquis adopte un ton ferme afin d'asseoir la légitimité de sa présence et ce, avant même son arrivée en Nouvelle-Espagne. Dans des lettres à l'attention de Moya de Contreras envoyées depuis Cuba, Villamanrique s'adresse à lui par un « *Muy Ilustre y Reverendo Señor* », c'est-à-dire comme à un archevêque et *visitador*, selon la tradition castillane qui réserve cette adresse aux prélats les plus hauts placés, au lieu du « *Ilustrísimo señor* » qui s'applique pour les vice-rois. « *El argumento de Villamanrique era que, desde el mismo momento en que él había sido nombrado por el rey, el arzobispo ya no ostentaba las dignidades derivadas de su cargo de virrey y, por lo tanto, no tenía derecho a ese tratamiento.* »² Le titre de vice-roi prend effet au moment de la nomination et le marquis entend bien le signifier à son prédécesseur. Après son arrivée en Nouvelle-Espagne, sur la route de Tlaxcala, il tente d'interférer dans les résolutions du III^e concile de Mexico qui vient de s'achever, en demandant la suspension de l'exécution des décisions prises lors du concile : « *El 22 de octubre, el recién llegado virrey Villamanrique, desde Perote, escribió a la Audiencia ordenando que si el concilio ya se había publicado, se diese real provisión para que no se ejecutara y se mandasen recoger todas las actas y decretos.* »³ Ce faisant, Villamanrique ouvre les hostilités diplomatiques, même s'il est porteur d'une cédule royale qui stipule l'interdiction de publication des décrets du concile jusqu'à leur approbation par le vice-roi⁴. Moya de Contreras y voit une attaque personnelle d'un successeur qui feint d'ignorer le statut de son interlocuteur et s'immisce dans les décisions propres à l'archevêque. Pire encore, lorsqu'il arrive à Tlaxcala il demande à faire enlever les attributs de vice-roi du portrait officiel de Moya

¹ « *His positions as retiring viceroy and still active visitador gave him an advantage with Villamanrique that he had never had with Enríquez* » S. Poole, *Pedro Moya de Contreras, op. cit.*, p. 64.

² M.V. Hualde, « Guerra de cortesías : el ceremonial como arma en conflicto entre el virrey Villamanrique y el arzobispo Moya de Contreras », art cit, p. 129.

³ María del Pilar Martínez López-Cano, « Estudio introductorio. Tercer concilio provincial mexicano (1585) » dans *Concilios provinciales mexicanos. Época colonial*, Mexico, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004, p. 18.

⁴ *Ibid.*, p. 18.

de Contreras et l'insulte devient alors publique¹. Or Moya de Contreras a de nombreux soutiens dans toute la Nouvelle-Espagne, ainsi Diego Romano évêque de Puebla prend ouvertement le parti de l'archevêque à Tlaxcala en venant se placer sous le dais, symbole de pouvoir royal². Le symbole est puissant car il sous-entend que les dignités du vice-roi sont désormais accessibles au tout-venant ou presque, il semble signifier que le marquis n'a rien à faire là.

Mendieta conciliateur

On comprend mieux alors la nécessité pour le vice-roi de s'assurer des soutiens solides parmi les pouvoirs locaux, et l'ordre des Frères mineurs qui représente en Nouvelle-Espagne une force de frappe remarquable malgré les tensions internes qui fragilisent un peu ses positions, pourrait être le puissant allié dont Villamanrique a besoin pour s'imposer. C'est précisément à Tlaxcala fin octobre 1585 que se retrouvent pour l'accueillir le commissaire Ponce, le provincial San Sebastián et leurs accompagnateurs respectifs –Mendieta se trouve parmi les alliés du commissaire et assiste aux négociations qui se tiennent³. Stratégiquement parlant, Villamanrique a tout intérêt à se ranger du côté du provincial, aussi bien parce qu'en tant que *hijo de la provincia* ce dernier est lié aux grandes familles *criollas* de la vice-royauté, que parce qu'il est celui qui détient de fait le pouvoir dans la province. Le pouvoir de Ponce, délégué par le ministre général et le commissaire des Indes, n'est qu'un papier. Très rapidement, Villamanrique en vient à interdire au commissaire de célébrer le chapitre provincial⁴, bien qu'il lui laisse, dans un premier temps, l'autorisation de visiter la province. Il change cependant d'avis et fait dire à Ponce le 19 février 1586 qu'il doit quitter le Saint-Évangile au plus vite⁵. Escorté par un *alguacil* jusqu'à la frontière avec la province franciscaine du Guatemala⁶, Ponce n'a d'autre choix que de se plier aux exigences du marquis malgré quelques difficultés causées par une maladie qu'il contracte en chemin. À Mexico, les deux religieux qu'il envoie pour gérer ses affaires sont retenus au couvent sur ordre du vice-roi car considérés comme

¹ M.V. Hualde, « Guerra de cortesías : el ceremonial como arma en conflicto entre el virrey Villamanrique y el arzobispo Moya de Contreras », art cit, p. 130.

² *Ibid.*

³ A. de San Juan et A. de Ciudad Real, *Relación breve y verdadera de algunas cosas de las muchas que sucedieron al Padre fray Alonso Ponce en las provincias de Nueva España*, vol. 1, *op. cit.*, p. 166-167 ; J. García Icazbalceta (ed.), *Códice Mendieta*, vol. 2, *op. cit.*, p. 55.

⁴ A. de San Juan et A. de Ciudad Real, *Relación breve y verdadera de algunas cosas de las muchas que sucedieron al Padre fray Alonso Ponce en las provincias de Nueva España*, vol. 1, *op. cit.*, p. 218.

⁵ *Ibid.*, p. 236.

⁶ *Ibid.*, p. 240.

« *alborotadores* »¹. En route pour le Guatemala en mars 1586, Ponce demande à voir Mendieta pour chercher son conseil, ce à quoi fray Gerónimo répond par la négative en prétextant une maladie².

Ici on remarque un changement dans la stratégie de Mendieta : au vu de ses positions très arrêtées en faveur des péninsulaires lors du premier provincialat de Miguel Navarro, il est difficile d’imaginer que Mendieta puisse soutenir la rébellion de San Sebastián. Et de fait, il fait partie des adjuvants d’Alonso Ponce en octobre 1585 lors de l’accueil de Villamanrique à Tlaxcala. Or à partir de l’annonce de cet exil de Ponce au Guatemala, Mendieta refuse de prendre part à toute négociation à propos de ces affaires. D’abord il conseille au commissaire d’accepter les provisions du vice-roi et de l’audience et de se rendre au Guatemala sans trop protester pour ne pas envenimer la situation :

*por mucho que la conciencia le dictase de no dejar la Provincia en manos del P. Provincial, no está obligado á llevarlo hasta el cabo con tan gran contrapeso de inconvenientes y dispersión de sus ovejas, sin poder salir con ello; y aun el haber pasado un punto adelante desde la hora que V. P. entendió serle contrarios el Rey y Audiencia, me parece que no fué acertado, porque ya sabemos que en desgracia del Rey ningún negocio de república secular ni eclesiástica puede tener buen suceso, y V. P. cumplía y cumple con Dios y con los hombres con un testimonio de como no le dejan hacer su oficio, y pues todavía hay tiempo para soldar lo quebrado, por amor de Dios suplico á Y. P. ponga de su parte los medios con que tanto mal se remedie.*³

Considérant que les problèmes engendrés par la mésentente entre le commissaire et le provincial desservent la mission évangélisatrice, Mendieta fait passer la subsistance de l’ordre et la stabilité de sa province avant le respect des règles universelles votées en Espagne et rejetées par ses frères *hijos de la provincia*. L’important, c’est de garder une présence écrasante aussi bien au sein de l’administration ecclésiastique que de la temporelle de la vice-royauté, c’est pourquoi l’implication des pouvoirs administratifs marque un tournant décisif. Les Frères mineurs ne peuvent maintenir leurs prétentions territoriales et administratives très longtemps face à Moya de Contreras si le vice-roi et l’audience s’opposent à leurs demandes. L’appui de Moya de Contreras est trop léger pour peser dans la balance, sans doute fait-il comprendre aux religieux à quel point il serait avantageux pour eux d’accepter les cédulas royales qui les placent

¹ *Ibid.*, p. 252-253.

² Lettre de Gerónimo de Mendieta à Alonso Ponce, Tochimilco, entre le 14 et le 16 mars 1586, dans J. García Icazbalceta (ed.), *Códice Mendieta*, vol. 2, *op. cit.*, p. 52.

³ Lettre de Gerónimo de Mendieta à Alonso Ponce, Tochimilco, 16 mars 1586, document LXVI, *Ibid.*, p. 53.

directement sous l'autorité de l'Ordinaire. Ponce, qui s'est entêté à faire reconnaître son autorité, a nommé un nouveau provincial à la place de San Sebastián qui n'a pas été confirmé par le commissaire comme le veut la coutume : il s'agit de Bernardino de Sahagún, déjà affecté de nombreux maux liés à son âge avancé de quatre-vingt-dix ans. Il semblerait qu'en mars 1586 la province soit dans l'attente de la confirmation de cette décision par le commissaire des Indes Gerónimo Guzmán car Mendieta ajoute dans sa lettre :

Y advierta V. P., que de venir la Patente, como dicen que la traen Religiosos para tomar testimonio de quién recibe al P. Sahagún por Prelado y quién no lo recibe, no sirve de otra cosa sino de que se manifieste cada uno y diga en público "yo soy de este bando," y el otro "yo soy destotro," y de aquí crezca el fuego de la división y discordia, lo cual se debía evitar con todo el cuidado del mundo.¹

Il est donc très clair ici que Mendieta préfère passer outre le respect de la règle si cela permet de préserver l'équilibre et la cohésion de sa province. L'exil du commissaire au Guatemala marque l'affaiblissement de ses soutiens. Lorsque l'audience ordonne à San Sebastián de reprendre officiellement les rênes de la province, Sahagún déclare publiquement :

que aunque él habia sido comisario provincial por el padre Comisario general fray Alonso Ponce y hecho su oficio como tal en el convento de Tlatilulco, y sido en él obedecido, con todo esto, vista la provision real y la patente del provincial y los dichos capítulos de cartas en ella insertos con las alegaciones del derecho y constituciones generales, ect., y el dictámen de la ley divina y natural, declaraba ser el dicho provincial fray Pedro de San Sebastian legítimo y verdadero prelado, y que las censuras y excomuniones puestas y fulminadas por el dicho padre Comisario general fray Alonso Ponce no obligaban ni ligaban, y que él no se tenia por comisario provincial, y que si algun derecho ó accion tenia al oficio desde luego lo renunciaba y renunció.²

Ainsi, même les personnes grâce à qui Ponce pense organiser un contre-pouvoir se désolidarisent de ses prises de positions. Ses alliés sont chassés des postes stratégiques : Alonso Urbano, gardien de Texcoco, est envoyé à Cholula au profit d'un proche du provincial³. Certains religieux les plus réfractaires au gouvernement San Sebastián prennent la route pour

¹ *Ibid.*, p. 53.

² A. de San Juan et A. de Ciudad Real, *Relación breve y verdadera de algunas cosas de las muchas que sucedieron al Padre fray Alonso Ponce en las provincias de Nueva España*, vol. 1, *op. cit.*, p. 280-281.

³ *Ibid.*, p. 281.

suivre leur prélat au Guatemala, parmi lesquels on retrouve quelques *hijos de la provincia del Santo Evangelio*, la question du gouvernement de la province devient de fait un débat politique et non plus lié aux origines des frères¹.

Le relâchement de l'observance, scandaleuse liberté

L'absence du commissaire donne lieu à des scènes de relâchement consternantes pour les plus observants de Mineurs : les échos qui parviennent à l'auteur de la *Relación* à propos d'une fête qui aurait eu lieu au couvent de Mexico en présence du couple vice-royal font état de la présence de nombreuses femmes dans les couloirs du couvent « *no solo la Vireina y las suyas, sino otras muchas, dentro del dicho convento y andar por las celdas como si fuera casa profana* »². Plus grave encore, les frères perdent toute pudeur et se mettent à nager en présence de la vice-reine dans le plus simple appareil, et le provincial lui-même participe à ces indignités en blessant un proche du vice-roi sur le nez avec un épi de maïs, provoquant alors une altercation fleurie de jurons qui ne devraient être proférés par un homme de son rang. Ainsi se scellent les accords entre vice-roi et provincial : « *Y con todas estas fiestas y otros muchos regalos que ordinariamente le hacia el provincial y sus allegados, y muchos presentes que le enviaban, negociaron (segun dicho de todos, el cual es verosímil) todo lo que quisieron, y especialmente la provision que entonces se despachó contra el padre Comisario* »³. Le 8 novembre 1586, San Sebastián écrit au roi pour demander l'envoi d'un nouveau commissaire pour relever Ponce de ses fonctions⁴, or au même moment ce dernier reçoit d'Espagne des cédules et patentes qui réaffirment son autorité, et notamment un bref qui rappelle que les franciscains ont interdiction de recourir à la justice externe pour juger des problèmes internes⁵.

Avec l'avènement de l'année 1587, le provincial et ses alliés commencent à nourrir l'espoir que le commissariat de Ponce prenne fin en même temps que le mandat de ses supérieurs directs : le commissaire des Indes Gerónimo de Guzmán et le ministre général

¹ A. de San Juan et A. de Ciudad Real, *Relación breve y verdadera de algunas cosas de las muchas que sucedieron al Padre fray Alonso Ponce en las provincias de Nueva España*, vol. 1, op. cit., p. 416.

² *Ibid.*, p. 501.

³ *Ibid.*, p. 502.

⁴ Lettre du provincial Pedro de San Sebastián et son définitoire à Philippe II, Mexico, 8 novembre 1586 et 30 janvier 1587, AGI, Mexico 287.

⁵ « *declara el breve cerca de recurrir los frailes a los tribunales fuera de la orden* », dans Alonso de San Juan et Antonio de Ciudad Real, *Relación breve y verdadera de algunas cosas de las muchas que sucedieron al Padre fray Alonso Ponce en las provincias de Nueva España: siendo comisario general de aquellas partes*, vol. 2, Madrid, Viuda de Calero, 1873 [1586], vol.2, p. 1-2.

Francisco de Gonzaga. Il semblerait en effet que les desseins de Ponce étaient à l'origine de faire le chapitre et la visite en six mois précisément dans le but de finir son mandat en même temps que ses supérieurs, comme le rappelle le roi en 1586 : « *para hazer visita [...] se os avian dado seis meses por orden nuestra a instancia vuestra, aviendo de hazerla estando a tiempo que se cumpliesen los quatro años del ministro general [...]* »¹ Les détracteurs de Ponce pensent alors que son mandat peut prendre fin automatiquement à ce moment-là, et font courir le bruit que la Pentecôte de 1587 serait le dernier jour de fonction de Ponce². Ce dernier réplique en publiant des patentes et cédules qui affirment que l'office d'un commissaire de Nouvelle-Espagne et du Pérou ne prend fin qu'à la nomination de son successeur et pas à la fin du mandat de ceux qui l'ont nommé³, les dernières cédules expédiées ne laissent aucun doute non plus sur ce sujet : « *porque conviene [...] que el dicho fray Alonso Ponce use y ejerza [...] el dicho oficio de Comisario general de esas provincias, os mando que deis y hagais dar para ello todo el calor y favor que sea necesario, y que contra esto no vayais ni paseis, ni consintais que se vaya y pase en manera alguna* »⁴. Avec l'arrivée de deux nouveaux auditeurs, Alonso Ponce revient s'installer à Mexico, chez les déchaux, en mai 1587 pour tenter de rallier l'Audience à sa cause⁵. Il obtient finalement une audience peu après la Pentecôte, en mai, alors que ses détracteurs arguent que son mandat est caduc⁶. Le conflit prend alors une dimension plus inquiétante qui frôle la violence physique quand San Sebastián, qui se sent menacé par la présence de Ponce à Mexico, appelle au couvent de jeunes religieux bien bâtis « *que tenían nombre de valientes* »⁷ pour assurer la sécurité du lieu. L'audience de Mexico, en l'absence des auditeurs alliés du vice-roi et du provincial, prend le parti de Ponce, mais le vice-roi s'échine à ne jamais appliquer les décrets qui sont émis.

En parallèle, la fin du triennat de San Sebastián approche, les alliés de Ponce comptent sur ce moment pour placer un frère plus compréhensif à la tête de la province. Mendieta reprend

¹ AGI, Mexico 287, Provision du roi du 17 mars 1586.

² A. de San Juan et A. de Ciudad Real, *Relación breve y verdadera de algunas cosas de las muchas que sucedieron al Padre fray Alonso Ponce en las provincias de Nueva España: siendo comisario general de aquellas partes*, vol. 2, *op. cit.*, p. 33.

³ *Ibid.*, p. 33.

⁴ *Ibid.*, p. 141-142.

⁵ *Ibid.*, p. 157.

⁶ *Ibid.*, p. 167.

⁷ *Ibid.*, p. 157.

alors la plume pour demander à Villamanrique de s'assurer que San Sebastián ne soit pas réélu, car le commissaire a toujours l'interdiction de célébrer le chapitre :

pasado el término de su cuatrienio el padre Fr. Pedro de San Sebastián, no puede pasar adelante con su oficio debajo de ningún título que sea justo, ni de Comisario Provincial ni otro alguno conforme á las leyes que tenemos, estando como está á la mano el Prelado superior. Y así sería poner al mesmo P. Sanct Sebastián en grandes peligros, el principal de su alma, en usurpar oficio que no le compete, de suerte que no valga cosa alguna de cuanto hiciere, y por el consiguiente caer en mil censuras y irregularidades, poniendo juntamente á los frailes en confusión y escrúpulos por momentos, y á él en peligro de que alguno se le atreva y le diga que no es Prelado, sino tirano¹

Les mots qu'emploie fray Gerónimo ne laissent aucun doute sur sa lecture de la situation : jusqu'à présent beaucoup ont toléré l'attitude du provincial à cause des circonstances qui l'ont mené à prendre la tête de la province –démission de son prédécesseur avant la fin du mandat et élection en l'absence de commissaire– une situation inédite qui permet de justifier les contournements à la règle. Mais alors que toutes les conditions sont réunies pour une passation de pouvoir tout à fait en règle, il devient impossible de cautionner un tel abus de pouvoir, selon Mendieta. Le vocabulaire de la trahison politique comme « *usurpar* » et « *tirano* » indiquent clairement le statut qu'accorde Mendieta à son provincial, tandis que « *irregularidades* », littéralement contraire à la règle, vient s'opposer aux « *leyes que tenemos* » ; Mendieta laïcise son discours en des termes proches de l'expérience du vice-roi pour lui présenter la situation selon un angle qui lui sera familier.

L'évolution du discours de Mendieta

En réalité, San Sebastián est conscient qu'il ne peut légitimement se proclamer provincial directement et s'autoproclame commissaire à la place de Ponce². Il continue à déclarer que Ponce a terminé son mandat à la Pentecôte et que l'office est vacant. Malgré l'appui que Ponce reçoit des autres ordres mendiants et surtout de l'évêque de Tlaxcala³, ancien allié de Moya de Contreras, le vice-roi décide de convoquer une *junta* pour tenter de légitimer les

¹ Lettre de Gerónimo de Mendieta au marquis de Villamanrique, Tochimilco, 29 septembre 1587, document LXVIII, J. García Icazbalceta (ed.), *Códice Mendieta*, vol. 2, *op. cit.*, p. 55-56.

² A. de San Juan et A. de Ciudad Real, *Relación breve y verdadera de algunas cosas de las muchas que sucedieron al Padre fray Alonso Ponce en las provincias de Nueva España: siendo comisario general de aquellas partes*, vol. 2, *op. cit.*, p. 247.

³ *Ibid.*, p. 248-249.

revendications de son protégé. Il réunit quatorze religieux de la province du Saint-Évangile le 2 novembre 1587 –invité, Mendieta décline en prétextant une maladie¹. La *Relación* nous éclaire sur la composition de cette *junta* dont le résultat semble joué d’avance pour Mendieta : parmi les quatorze présents, huit *hijos de la provincia* et six péninsulaires, « *pero todos ó los más muy íntimos amigos de fray Pedro de San Sebastian, y los que no eran tanto eran muy viejos, enfermos y necesitados, de suerte que no habia entre todos sino tres que se hubiesen mostrado de la parte del padre Comisario* »². Effectivement, tous se rangent du côté du provincial et proposent à Ponce de gouverner uniquement les provinces de Nouvelle-Espagne qui veulent bien reconnaître son autorité, ce que Mendieta lui conseille d’accepter, bien que peiné par ces limitations³. Mais face à l’entêtement de Ponce qui persiste à se faire reconnaître comme commissaire du Saint-Évangile de Mexico, une autre *junta* est convoquée le 10 novembre 1587, avec quatorze religieux représentant tous les ordres présents en Nouvelle-Espagne : quatre dominicains, quatre augustins, quatre jésuites et deux carmélites conviennent après trois jours de débats et d’examen des textes que Ponce est bien en droit de revendiquer son statut de commissaire de la province du Saint-Évangile⁴. Ces conclusions contraires à ses attentes agacent le vice-roi, qui envoie ses messagers négocier des termes très proches des ceux de la première *junta* au lieu de lui apporter le soutien dont il pourrait bénéficier. Ponce refuse encore une fois d’abandonner la province du Saint-Évangile, cela déclenche la colère des plus fervents alliés du provincial, qui lancent des offensives menaçantes dans les couvents qui soutiennent le commissaire : « *Miércoles veinticinco de Noviembre fué fray Cristóval Gomez, el comisario de fray Pedro de San Sebastian, con otros ocho frailes á conquistar el convento de Acatzingo, donde estaba el guardian y otros frailes, todos obedientes al dicho padre Comisario, y pretendió, con fieros y amenazas y por otras vías, convertirlos á su opinion* »⁵. L’usage du vocabulaire de la conquête est frappant et montre à quel point les tensions sont montées. Plus loin dans le texte, ces épisodes sont qualifiés de mutineries. Alors que Ponce excommunie publiquement treize religieux dont San Sebastián et son définitoire, des frères

¹ Il semble peu confiant sur l’utilité d’une telle réunion et dit en effet : « *excuséme con este achaque ; pero de rodillas fuera si hubiera esperanza de algún bien* » dit-il dans : J. García Icazbalceta (ed.), *Códice Mendieta*, vol. 2, *op. cit.*, p. 63.

² A. de San Juan et A. de Ciudad Real, *Relación breve y verdadera de algunas cosas de las muchas que sucedieron al Padre fray Alonso Ponce en las provincias de Nueva España: siendo comisario general de aquellas partes*, vol. 2, *op. cit.*, p. 253.

³ J. García Icazbalceta (ed.), *Códice Mendieta*, vol. 2, *op. cit.*, p. 64.

⁴ A. de San Juan et A. de Ciudad Real, *Relación breve y verdadera de algunas cosas de las muchas que sucedieron al Padre fray Alonso Ponce en las provincias de Nueva España: siendo comisario general de aquellas partes*, vol. 2, *op. cit.*, p. 260.

⁵ *Ibid.*, p. 274.

armés sont placés aux portes de Mexico pour fouiller les franciscains qui arrivent ou partent de la capitale et intercepter d'éventuelles informations secrètes¹. Le 24 décembre 1587, Ponce est publiquement expulsé du couvent de déchaux de Santa Bárbara de Tlaxcala, dans lequel il résidait² ; il est immédiatement conduit à San Juan de Ulúa et embarqué de force vers le Yucatán où il effectue une visite de la province³.

Résolution du conflit

En octobre 1588, Ponce toujours au Yucatán est relevé par Bernardino de San Ciprián nommé nouveau commissaire franciscain de Nouvelle-Espagne et tout juste arrivé dans la flotte de Séville⁴. Très bien accueilli par les deux parties, San Ciprián opte pour une stratégie moins frontale que son prédécesseur pour mettre fin au conflit : il annule les excommunications prononcées par Ponce et se contente d'exiler San Sebastián et quatre autres frères au Michoacán le temps de célébrer le chapitre provincial⁵. Le nouveau gouvernement élu de la province reflète bien la volonté d'apaisement du nouveau commissaire : Areyzaga, allié de Ponce, est élu provincial, et sont placés dans son définitoire ainsi qu'à quelques postes à haute responsabilité plusieurs anciens excommuniés. Ainsi Oroz est définiteur, Buenaventura de Paredes est définiteur et gardien du couvent de Mexico tandis que Pedro de Requena est gardien de Cuauhtitlán⁶. L'impossible visite du Saint-Évangile de Mexico s'achève, non sans une certaine ironie, avec le retour de Ponce et de San Sebastián dans la même flotte en partance pour l'Espagne en juin 1589⁷. Il est intéressant que constater que les deux épisodes qui opposent Ponce à San Sebastián d'une part, et Villamanrique à Moya de Contreras de l'autre, se déroulent de manière parallèle et sont tous deux le fait d'une tentative soudaine de centralisation du pouvoir, d'une tentative d'appliquer à la lettre les réglementations de la métropole.

Ces deux flambées de tension se concluent en 1589 avec le retour en Espagne des intéressés : Moya et Villamanrique sont remplacés respectivement par Alonso Fernández de

¹ « *todo esto y el decirse que salian aquellos frailes con de jarretaderas y aun con lanzas, y otros dellos mesmos con machetes, colas y pistoletes, causó notable escándalo en toda la tierra, y decian que aquello no era de frailes sino de salteadores, y así estaba toda la gente muy enconada contra ellos* » *Ibid.*, p. 288.

² *Ibid.*, p. 291.

³ *Ibid.*, p. 380.

⁴ *Ibid.*, p. 481.

⁵ *Ibid.*, p. 483-500.

⁶ *Ibid.*, p. 500.

⁷ *Ibid.*, p. 558.

Bonilla et Luis de Velasco fils, et Ponce par San Ciprián. Les issues sont pacifiées mais, dans les deux cas, les Frères doivent se résoudre au compromis.

D. Le contexte élargi

a. « Mexico-Madrid-Rome »¹ : le triangle politique

Après avoir étudié la gestion, le conflit et sa résolution en l'espace de quinze ans et le changement de pied politique de la plume de Mendieta, il convient de revenir au contexte européen, à un contexte élargi, concomitant à la gestion du conflit des novohispaniques. Rome est un espace névralgique dans l'action et la pensée de l'Ordre en général et de Mendieta en particulier.

Pendant longtemps, Rome a été considérée comme extérieure à l'équation de l'évangélisation américaine en raison des lois du *patronato*. Nous avons déjà parlé du fort contrôle que Philippe II souhaitait exercer sur l'information ecclésiastique des Indes. En renforçant les prérogatives royales du *patronato*, il tentait de verrouiller complètement les relations de l'Église indienne en limitant ses interlocuteurs aux seuls agents de la couronne espagnole.

Or, dans les faits, les relations entre les provinces religieuses des Indes et le Vatican existaient de manière constante. L'article de Giovanni Pizzorusso et Benedetta Albani à ce propos est particulièrement éclairant et nous montre à quel point la papauté tente de s'investir dans l'entreprise missionnaire du Nouveau monde, et à quel point l'Église indienne est en demande de directives papales. Les centres de pouvoir ecclésiastiques sont les églises locales – ici Mexico, siège de l'archidiocèse –, la cour de Madrid et la cour papale, mais le Vatican était également présent à Madrid par le truchement du nonce apostolique².

Pour l'ordre franciscain, deux changements majeurs ont lieu en 1571 et 1572 : l'élection d'un français à la tête de l'Ordre et la création du poste de commissaire des Indes résidant à Madrid. Ces deux événements, qui sont intimement liés entre eux, viennent bouleverser un

¹ Cette expression est empruntée au titre de la thèse de Boris Jeanne : *Mexico-Madrid-Rome: sur les pas de Diego Valadés, une étude des milieux romains tournés vers le Nouveau Monde à l'époque de la Contre-Réforme (1568-1594)*.

² G. Pizzorusso et B. Albani, « Problematizando el Patronato Regio. Nuevos acercamientos al gobierno de la Iglesia Ibero-Americana desde la perspectiva de la Santa Sede », art cit, p. 223.

ordre précédemment établi et poussent à repenser les relations entre les trois pôles de l'Église indienne.

D-a-1. Le chapitre général de 1571

L'ordre franciscain est dirigé par un ministre général résidant le plus souvent à Rome et qui est nommé par le pape lors du chapitre général. À cette occasion, toutes les provinces franciscaines du monde sont invitées à envoyer des représentants, ou *procuradores*, au chapitre afin de voter de manière équitable et de faire remonter les informations des provinces au nouveau général. En 1571, le chapitre général franciscain se tient à Rome et coïncide avec la présence de Navarro et Mendieta en Europe, c'est pourquoi il nous intéresse particulièrement. L'élection d'un général français implique une dynamique politique tendue avec la couronne espagnole, alors en conflit avec la France. La présence de Mendieta et Navarro à ce moment charnière de l'histoire de l'Ordre en fait des témoins-clé de ces changements et de l'importance du jeu d'échelle au sein de leur ordre.

Avant d'aborder plus en détail le contexte et le déroulé du chapitre de 1571, il est nécessaire de rappeler le fonctionnement de l'administration franciscaine afin d'établir la raison pour laquelle cette nomination est si importante.

Le rôle du ministre général franciscain

Le ministre général est la plus haute instance de la branche observante de l'Ordre, les conventuels ayant leur propre hiérarchie à part. Comme nous l'avons vu dans la première partie de ce travail, l'organisation territoriale et administrative des Frères mineurs se divise en deux régions selon le versant des Alpes sur lequel se trouvent les provinces. Les cismontains comprennent les provinces d'Italie, d'Autriche, de Hongrie, de Pologne et de l'Orient, tandis que les ultramontains¹ sont situés de l'autre côté des Alpes : France, Espagne, Portugal et Indes

¹ Nous avons déjà mentionné qu'il est délicat d'employer les termes de « cismontain » et « ultramontain » car ils reposent sur le relativisme géographique de l'observateur/locuteur à un instant T. S'il se trouve en Italie, alors les provinces de l'est des Alpes seront les cismontaines (c'est-à-dire : de ce côté-ci de la chaîne de montagnes), mais s'il se trouve au même moment à Madrid, il sera également « de ce côté des Alpes » et l'Italie sera donc une région ultramontaine. Pour plus de clarté et pour éviter les malentendus induits par les nombreux allers-retours entre les trois pôles de Rome, Madrid et des Indes, nous adopterons dans ce travail le point de vue italien. Le siège de la curie généralice franciscaine se trouvant à Rome, nous le considérons comme le point de référence en matière décisionnelle. D'autre part, c'est également le point de vue adopté par les ouvrages de référence de Lázaro Iriarte (*Historia franciscana*) et la thèse de Boris Jeanne à qui cette réflexion doit beaucoup. Il faut donc considérer que l'ouest des Alpes est ultramontain et l'est, cismontain.

occidentales¹. Le ministre général est élu par alternance d'un côté ou de l'autre de la chaîne alpine : il est cismontain le temps d'un mandat, puis ultramontain pour le suivant. Pour aider le général dans son gouvernement du côté opposé des Alpes, un procureur général est nommé : il est ultramontain si le ministre général est cismontain et inversement.

En théorie, les prélats peuvent être nommés parmi toutes les provinces cismontaines ou ultramontaines, mais en pratique, dans la deuxième moitié du XVI^e siècle, cela se joue souvent entre l'Espagne et l'Italie. Ce sont les deux régions qui dominent politiquement de chaque côté des Alpes, à tel point que lorsqu'il est ultramontain, le ministre général réside à Madrid la plupart du temps². Au-delà de la simple représentation géographique, l'élection du ministre général est un enjeu considérable pour la couronne espagnole. En effet, l'ordre des Frères mineurs jouit d'une présence importante aussi bien en Espagne qu'en Nouvelle-Espagne, et le lien qui l'unit aux grandes familles de Castille est fort. Les donations de ces familles aux couvents servent à financer plusieurs réformes, « renforçant l'impact social de l'action franciscaine »³.

En période de conflit contre les insurgés des Flandres, soutenus par la France, il est important que les intérêts de l'Espagne soient bien représentés à Rome et au Vatican. D'autant plus que le pape Pie V, élu en 1566, s'est avéré plutôt hostile. Pourtant, en 1565, l'ambassadeur Luis de Requesens écrivait au roi en vue d'une vacance du trône de Pierre, que le cardinal de Santa Maria sopra Minerva, aussi nommé « Alexandrino », était « *el cardenal que en los tiempos de agora más convendría que fuese papa pero pienso que no tendrá voto para ello [...] y aunque no se aya de salir con ello me parece sujeto muy digno de ser nombrado por V. M.* »⁴. Ce genre de documents est envoyé très régulièrement depuis Rome par l'ambassadeur. Il y détaille les principaux traits de caractère de chaque cardinal, rendant ainsi compte des alliés de la couronne espagnole à la cour papale : âge, origine, tempérament et soutien français ou espagnol, toutes ces informations parviennent au roi qui choisit alors les candidats à favoriser. Car, bien que l'élection d'un pape se fasse à huis clos, les monarques savaient placer leurs intérêts entre les mains de certains cardinaux afin qu'ils soutiennent les candidats favorables à la politique de chacun. En réalité, suite à son élection en 1566, Pie V s'avéra hermétique aux

¹ B. Jeanne, *Mexico-Madrid-Rome*, op. cit., p. 212.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ Archivo General de Simancas (AGS), Estado-Roma, legajo 900, « Luis de Requesens en materia de sede vacante », Gênes, 5 janvier 1565, fol. 13r.

positions espagnoles : « le pape dominicain n'est pas un ami de l'Espagne. [Il] appuie au contraire tous les projets de réforme ecclésiastique qui disconviennent à Philippe II »¹.

L'élection de Cheffontaines

L'enjeu représenté par l'élection du général franciscain n'est pas des moindres. Il devrait représenter un fort contre-pouvoir face à l'hostilité du Saint-Siège. Le chapitre, censé se tenir à Florence, est déplacé à Santa María in Ara Coeli, à Rome, par le pape².

En vertu de la bulle *Ite vos*, les provinces cismontaines et ultramontaines alternaient le généralat depuis 1517. L'usage voulait que les préférences fussent italiennes ou espagnoles. Aloisio Pozzi, le général sortant, étant italien, un Espagnol était attendu à la tête de l'Ordre en 1571, avec une large préférence pour Francisco de Guzmán, alors commissaire général des Franciscains à Madrid³. C'est probablement la raison pour laquelle Philippe II demande ardemment l'allongement du généralat de six à huit ans. Le monarque espagnol, quasiment assuré de voir un allié de choix à la tête de l'ordre des Mineurs, argue de la grande distance entre les provinces ultramontaines les plus éloignées –dernière addition : la province des Déchaux de Saint Joseph aux Philippines– pour plaider un allongement de la durée du mandat. Le 28 mai 1571, le pape accède à sa requête et émet une bulle concédant l'allongement de la durée d'un mandat de général à huit ans⁴. Or c'est le français Christophe de Cheffontaines qui est élu quelques jours plus tard, le 2 juin.

C'est une terrible nouvelle pour la couronne espagnole, qui venait tout juste d'obtenir l'allongement du mandat et voit un ennemi potentiel à la tête de l'ordre⁵. Il n'est plus possible de revenir sur la bulle du 28 mai, comme le lui signifie le cardinal Crivelli dans une lettre du

¹ B. Jeanne, *Mexico-Madrid-Rome, op. cit.*, p. 213 : Il exige notamment que les diocèses et couvents espagnols soient visités par des envoyés de Rome, mais aussi il bloque et interdit la publication de la *Bible polyglotte*, vaste projet lancé par Philippe II.

² AGS, Estado-Roma, legajo 916, Lettre de Juan de Zúñiga à Philippe II, Rome, 8 février 1571, fol. 12.

³ B. Jeanne, *Mexico-Madrid-Rome, op. cit.*, p. 214. Précisons que le rôle de commissaire général des Franciscains à Madrid n'est pas le même que celui de procureur général de la famille ultramontaine. En effet, ce dernier est chargé d'assurer la liaison entre toutes les provinces ultramontaines et la curie, tandis que le premier veille à l'administration et aux intérêts des seules provinces espagnoles auprès de la couronne.

⁴ AGS, Estado-Roma, legajo 917, Bulle *Pastoralis officii nobis*, 28 mai 1571, Rome.

⁵ B. Jeanne, *Mexico-Madrid-Rome, op. cit.*, p. 217.

11 juin 1571 : « *non è passo per adisso far l'altro che prolungare il tempo dil Generalato a 8 anni.* »¹ Dans le même temps, Zúñiga signale au roi que Crivelli s'est montré peu coopératif :

*Los negocios sobre que yo di el memorial a Crivelo se propusieron en diffinitorio y también a S. S., en lo q toca a comprometer la una Familia en la otra para la elección del general, no lo quiere escuchar, porque dize que sería hazer scisma en la religión, si no se juntassen algunas vezes todas las naciones, y el exemplo deste año devría bastar para esto, pero antes que passen los ocho [años] de aquí al otro capítulo, se podrá esto negociar.*²

Il est impératif pour les Espagnols de reprendre un tant soit peu la main sur les affaires franciscaines à Rome. Ils proposent que les deux grandes familles s'accordent systématiquement au sujet des présentations au généralat, c'est inconcevable pour Crivelli. Il faudra donc attendre le chapitre général suivant, en 1579, pour que l'italien Francesco di Gonzaga prenne la relève à ce poste ; date à laquelle Cheffontaines sera nommé évêque de Césarée. Mais avant cela, et durant le temps de son mandat, Christophe de Cheffontaines décide de résider à Paris, ce qui nuit encore plus aux plans de Philippe II, qui ne pourra pas contrôler de près les agissements du général.

Alonso de Maldonado, de Mexico à Rome

Si l'élection d'un Français à la tête de l'Ordre est aussi choquante pour la couronne espagnole, c'est parce qu'il a forcément reçu le vote de certains Espagnols, tandis que d'autres concouraient à décrédibiliser ses adversaires. La présence d'un frère venu de la province du Saint-Évangile de Mexico, en particulier, dérange : fray Alonso Maldonado de Buendía. Arrivé en Espagne en 1562, il entend défendre les Indiens à la cour de Madrid avec son essai *Defensa de los pequeñuelos evangélicos*. Estimant que l'administration espagnole ne prend pas assez en compte ses considérations, il prend contact avec le nonce apostolique de Madrid, ce qui éveille la méfiance du roi et de ses agents. En effet, c'est une claire violation du *patronato* qui établit que les affaires des Indes sont gérées strictement par la couronne. Francisco de Guzmán, commissaire général, le fait donc assigner à résidence à Salamanque en 1568, mais il ne peut prévenir la réception de la *Defensa* à Rome. Le traité est lu et apprécié, Maldonado est convié

¹ AGS, Estado-Roma, legajo 917, Lettre du cardinal Crivelo à Philippe II, Rome, 11 juin 1571, fol. 1v. Nous tenons à remercier très chaudement Elsa Espin et Céline Cachaud, qui ont aidé à la transcription et la compréhension du document original en italien.

² AGS, Estado-Roma, legajo 916, fol. 66v.

au chapitre général de 1571 et il s'y rend en trompant la vigilance de ses gardiens¹. Arrivé au Vatican, il est invité, ainsi que d'autres frères en provenance de provinces éloignées, à transmettre ses idées et suggestions sur ce qui est à réformer au sein de l'Ordre. C'est assez alarmant pour les intérêts espagnols pour que Zúñiga envoie à Madrid un compte-rendu des activités du religieux. Il écrit ainsi en avril 1571 :

Frey Alonso Maldonado, el va y viene² a S. S. algunas vezes y pocas son las que le da audiencia ; [...] y aquí se han hecho y se hazen las provisiones que se pueden por el remedio desto ; en los diseños que trae de cosas de las Indias creo que está ya desengañado de que no puede hazer nada, y así atiende solamente a los negocios de su orden en los quales como tengo dicho, yo querría que S. S. le diesse menos autoridad, y su general y sus frayles lo desean, pero creo que quanto más officios haremos por esto, damos ocasión a que le paresca a S. S. mejor la razón de Maldonado.³

Le crédit dont Maldonado jouit auprès du Saint-Siège est sujet d'inquiétude pour l'ambassadeur, qui tente de saper son travail d'influence. Il observe que ses tentatives ne font que légitimer le discours de Maldonado et renforcer sa démarche réformatrice. Une nuance, toutefois, pointe vers une petite victoire de l'Espagne : Maldonado semble avoir abandonné le volet indien de ses doléances pour se concentrer sur la réforme interne à son Ordre, signe que les prérogatives du *patronato* ont été respectées à Rome.

L'influence dont il jouit pousse Maldonado à réclamer des réformes qui atteignent parfois le plus haut niveau de la hiérarchie franciscaine et de la politique internationale. La lettre de Zúñiga du 9 juin indique que les manigances de Maldonado ont empêché Guzmán d'être présenté au généralat. Il aurait, en effet, poussé le pape à prononcer une interdiction pour les prélats d'occuper deux prélatures à la suite. Autrement dit, Francisco de Guzmán, commissaire général, n'aurait pas pu enchaîner sur un mandat de ministre général :

Llegados estos Padres, les pidió el cardenal Crivello memoriales de las cosas que les parecía que había necesidad de remediar en la orden, todos descargaron sus consciencias, y Maldonado pienso que podría tener bien cargada la suya por los memoriales que había dado a S. S.⁴ que según después ha parecido han hecho mas efecto que los de otro ninguno ; yo supe

¹ B. Jeanne, *Mexico-Madrid-Rome*, op. cit., p. 215-216.

² Souligné dans le texte.

³ AGS, Estado-Roma, legajo 916, Lettre de Zúñiga à Philippe II, Rome, 30 avril 1571, fol. 13.

⁴ Il parle de la *Defensa de los pequeñuelos evangélicos*, rédigée à l'attention du nonce apostolique à Madrid vers 1562 pour dénoncer les abus commis en terre chichimèque. Boris Jeanne, « Trajectoires ibériques, échappatoires

ocho días antes del capítulo que una de las propuestas de Maldonado era que S. S. hiciesse motu proprio mandando que no huviesse excepción de personas en esta religión [...]»¹

L'exception qu'il évoque est bien celle de tolérer les enchaînements de mandats et de prélatures. En effet, la Règle interdit de convoiter pour soi richesse et honneurs. Il semble donc inconcevable à un bon franciscain observant de prétendre à des prélatures les unes à la suite des autres. Francisco de Guzmán étant commissaire général, il ne peut, une fois la réforme approuvée, devenir immédiatement ministre général. Cela dessert les intérêts espagnols et Zúñiga lutte en vain pour empêcher cette réforme :

hize de palabra y por escrito los officios que me pareció que convenía para estorvar cosa de tanto inconveniente, aprovecharon poco y salió luego el motu proprio que V. M. verá la exclusión que en él se haze de que no puedan ser generales los que inmediatamente huvieren sido comissarios generales y Procuradores Romanos, es cosa que propuso Maldonado por excluir a Fray Francisco de Guzmán»²

En d'autres termes, c'est une vengeance personnelle de Maldonado qui a propulsé un Français à la tête de l'Ordre, avec la complaisance de quelques Espagnols qui est perçue comme une trahison :

llegó el día de la elección, y como el general passado vió que no podía elegir a Guzmán que era el que deseava, dio en procurar que el [f. 66] General fuesse Francés, yo supe el día antes que andava esta plática y hize pretención con Crivelo por que la desbaratase, y aunque él tuvo voluntad de hazello, portóse floxamente y el general passado se dio buena maña, y creo que concurrieron con él algunos Españoles»³

Après le 2 juin, la défaite est dure pour Philippe II, mais il n'a d'autre choix que de l'accepter. La question se pose alors de la gestion de l'information des Indes et provinces espagnoles, qui relèvent de la couronne et du *patronato*.

Les Indes et la curie généralice

romaines. Arpenter le cœur européen de la Monarchie catholique au second xvie siècle », *Diasporas. Circulations, migrations, histoire*, 1 septembre 2015, n° 25, p. 29.

¹ AGS, Estado-Roma, legajo 916, Lettre de Zúñiga à Philippe II, Rome, 9 juin 1571, fol. 66v.

² *Ibid.*, fol. 65v.

³ *Ibid.*, fol. 65v-66.

Les chapitres généraux réunissent en effet des représentants de toutes les provinces franciscaines du monde tous les six ans. Parmi eux, des frères venus des Indes ou des provinces asiatiques, comme celle de Saint Grégoire des Philippines tout récemment créée.

Maldonado, électeur libre au Vatican, est présent depuis près de dix ans en Europe au moment du chapitre. Il semble, de plus, avoir abandonné ses prétentions de défense des Indiens, comme le soulignait Zúñiga le 30 avril 1571¹. Mais d'autres frères sont arrivés plus récemment et apportent des nouvelles fraîches de ces provinces éloignées. Parmi eux, Miguel Navarro, le provincial sortant du Saint-Évangile, accompagné de Blas Coteló –Mendieta étant retenu en Cantabrie par une maladie.

Mais Mendieta n'hésite pas à affirmer ses positions sur les Indes en envoyant, par le biais de Navarro, une lettre à montrer au nouveau général après son élection. Le courrier est rédigé à Vitoria en février 1571 et adressé au général de l'ordre à un moment où tout le monde pensait encore que Guzmán serait élu.

Dans cette lettre, Mendieta se présente et parle de son travail en tant que missionnaire pendant dix-sept ans passés en Nouvelle-Espagne. Il demande s'il doit repartir pour les Indes et poursuivre son travail apostolique ou rester en Espagne auprès des siens. Fray Gerónimo ne cache pas que sa préférence va à cette dernière alternative, mais il accepte humblement les lettres d'obédience pour repartir au Mexique que Cheffontaines lui envoie en retour². Il semble également que Mendieta ait pu rencontrer le ministre général en personne, bien qu'il ne le mentionne nulle part, car Cheffontaines a effectué une visite des couvents de Cantabrie à l'automne 1572³. Mendieta était à Vitoria ou Castro Urdiales à ce moment-là, et a donc pu être en contact direct avec le général. C'est également Cheffontaines, en 1571, qui lui commande une histoire de l'Ordre en Nouvelle-Espagne, commande qui deviendra la grande œuvre de Mendieta : *Historia eclesiástica indiana*. Les relations de confiance et d'estime entre les deux hommes sont confirmées par cette commande.

¹ « en los diseños que trae de cosas de las Indias creo que está ya desengañado de que no puede hazer nada », lettre du 30 juin 1571.

² « Lo que Fr Hierónimo de Mendieta escribió ahora últimamente al Padre General de la Orden de Sanct Francisco es lo que sigue », s. l., s. d., document XXVII, J. García Icazbalceta (ed.), *Códice Mendieta, vol. 1, op. cit.*, p. 163-167.

³ Ángel Uribe, *La provincia franciscana de Cantabria*, Oñate, Editorial Franciscana Aránzazu, 1996, p. 568.

D-a-2. La création du poste de *Comisario de todas las Indias* et la Junta Magna de 1568

À l'été 1568, une assemblée est convoquée dans le but de réfléchir à une réforme de l'administration des Indes. La visite de Valderrama en Nouvelle-Espagne (1563-1565) a soulevé des interrogations légitimes à propos de l'administration des Indes, et la nomination de Juan de Ovando au poste de *visitador* du conseil des Indes fait partie des démarches qui sont mises en place pour y remédier.

À ce titre, la Junta légifère en matière fiscale, l'une des priorités du gouvernement ; Valderrama avait constaté de graves manquements à la législation fiscale et ses réformes avaient rencontré de fortes oppositions. Le mode de collecte du tribut indigène est modifié pour correspondre à un tribut général par communauté au lieu d'un tribut par tête ; cela va à l'encontre des préconisations des religieux que nous avons déjà mentionnées. Ces derniers signalent les dangers que cela représente de faire peser un impôt communautaire sur des populations si sensibles aux épidémies. Les impôts sont repensés : les droits d'*almojarifazgo* et d'*alcabala*, impôts sur le commerce sont institués et renforcés, pour tous les sujets de la couronne sans exception¹. À propos du commerce entre les deux continents, les législateurs déterminent en secret l'établissement d'une dépendance commerciale des colonies par rapport à certains produits d'exportation espagnole (fer, vin, huile et textiles) pour tenter d'endiguer la crise économique en Espagne².

La Junta Magna, réformer l'Église américaine

L'une des urgences auxquelles fait face cette junta est de se pencher sur les problématiques propres à l'Église américaine, afin que la couronne espagnole puisse garder la mainmise dessus et exercer son droit de patronage sans intromission de Rome. Car la curie n'hésite pas à demander des comptes-rendus aux religieux en provenance des Indes, et les ambassadeurs espagnols au Vatican ont bien du mal à endiguer cette circulation. Ainsi, Zúñiga informe-t-il Philippe II en août 1568 que :

Han pedido los diputados [..], a algunos Españoles que aquí residen memoriales de las cosas que de las Yndias tienen entendido, y particularmente al obispo que fue de Cuzco, y al procurador general de los franciscos, que estuvo en el Perú, con el marqués de Cañete, yo he

¹ D. Ramos, « La crisis indiana y la Junta Magna de 1568 », art cit, p. 34-41.

² *Ibid.*, p. 43-44.

prevenido a estos dos, de que digan el cuydado que V. M. tiene del aumento de la fe cathólica en aquellas partes, y las provisiones que en el consejo de Yndias se hazen para ese efetto, y no se metan en otras particularidades.

[...] y con los demás a quien entendiere que se pregunta algo, haré los mesmos oficios y no creo que de los que aquí hay aora, avrá quien ose pasar de los límites que se deven, pero si esto llega allá, podrán venir algunos, que si son del humor de aquel fraile françisco Maldonado hagan que los desta congregación se metan a más de lo que convendría¹

Il y a donc bien une tentative romaine de s’immiscer dans les affaires ecclésiastiques de Indes : le pape aurait l’intention de former une congrégation cardinalice pour les affaires des Indes. Zúñiga craint que cela ne parvienne à des oreilles indésirables outre-Atlantique, entraînant l’arrivée de missionnaires indiscrets et peu versés aux usages de cour, à l’instar d’Alonso de Maldonado. C’est probablement la présence de ce dernier en Europe et la réception de son traité sur les Indiens qui a inspiré cet esprit d’enquête au Saint-Siège.

Au même moment, en Castille, s’achève la *Junta Magna de Indias*, convoquée par Philippe II pour réformer l’Église américaine ou, en tout cas, réfléchir à son administration d’une manière plus organisée maintenant qu’elle est bien installée. Les membres appelés à se réunir sont tous issus des hautes instances de l’État : conseil d’État, conseil des finances, conseil des Indes, conseil de Castille, ainsi que plusieurs hauts placés de l’administration (Francisco de Toledo, vice-roi du Pérou) ou de l’Église². Les premières sessions sont convoquées fin juillet 1568, et l’urgence est de limiter les prétentions de Rome à l’information espagnole et indienne. Pie V décide en avril 1568 d’envoyer un nonce aux Indes, un affront qu’il est hors de question d’accepter, car cela serait une entrave aux droits du *patronato*³. Plutôt que d’accepter un nonce, on suggère l’idée d’un patriarche des Indes qui résiderait à Madrid, mais cette idée ne sera négociée qu’à partir de 1572 avec Grégoire XIII⁴.

L’une des questions les plus brûlantes, comme nous l’avons déjà évoqué, est celle de l’institution de la dîme et l’installation d’un clergé séculier dont la stabilité ne dépendrait pas uniquement de la générosité de la couronne, comme pour les religieux, mais d’un impôt

¹ « Carta de Juan de Zúñiga, embajador en Roma, sobre la determinación del papa de hacer una congregación con los Cardenales Amulio, Sirloto y Garrafa, que traten de la forma de extender la fe católica por las Indias », Rome, 17 août 1568, AGS, Patronato eclesiástico, legajo 2, doc. 1.

² D. Ramos, « La crisis indiana y la Junta Magna de 1568 », art cit, p. 7.

³ P. Leturia et M. Batllori, « Misiones hispanoamericanas según la junta de 1568 », art cit, p. 209.

⁴ D. Ramos, « La crisis indiana y la Junta Magna de 1568 », art cit, p. 12-13.

supplémentaire prélevé sur les populations imposables des Indes, Indiens comme Espagnols. Nous avons vu à quel point ce sujet est polémique et entraîne les protestations des religieux de Nouvelle-Espagne, inquiets pour leurs privilèges et pour la survie de leurs paroissiens indiens. La junta détermine que l'institution de la dîme est nécessaire et modifie le calcul de sa répartition, mais l'application de ce décret peine à se faire en Nouvelle-Espagne, comme évoqué précédemment : face à la levée de boucliers des religieux, la couronne revient régulièrement sur l'application du décret en attendant de plus amples informations.

L'autre question particulièrement intéressante qui est abordée lors de cette junta est celle des commissaires perpétuels des Indes pour chaque ordre mendiant. Il s'agirait de créer un poste intermédiaire entre les provinciaux et représentants des provinces des Indes et le ministre général ou le supérieur de chaque ordre, qui répond directement à Rome. Ce commissaire résiderait à Madrid et superviserait exclusivement les affaires des Indes pour son ordre, ce qui permettrait à la couronne de garder l'exclusivité de la gestion ecclésiastique des Indes. Nous l'avons vu, les lois du *patronato* octroient le droit à la couronne d'Espagne d'administrer comme bon lui semble l'Église dans les Indes, car elle reçoit le pouvoir délégué du Saint-Siège. Philippe II prend soin de conserver ce privilège qui lui donne une autorité quasi-totale sur les territoires ibériques hors péninsule. Le pape n'a plus qu'un rôle consultatif dans presque toutes les affaires des Indes et de l'Orient espagnol.

L'argument avancé par les membres de la *junta* en faveur de la création de ce poste de commissaire est la pénibilité du processus de recrutement en Espagne pour les trois ordres mendiants. En effet, il faut qu'il y ait une demande insistante de la part des provinces indiennes, puis qu'un commissaire soit nommé pour chaque vice-royauté, qu'il sillonne les provinces espagnoles pour recruter assez de volontaires et que ces derniers soient des personnes dignes de s'embarquer pour les Indes, et jugés comme tels par le Conseil. C'est long, coûteux, et cela termine souvent par une accélération des processus de recrutement qui autorisent l'envoi de religieux problématiques aux Indes, ce qui nuit à l'évangélisation. La présence d'un commissaire perpétuel à Madrid permettrait de fluidifier le processus de sélection des religieux en partance par des examens réguliers, et non plus uniquement en période de recrutement par les commissaires des vice-royautés¹.

¹ *Ibid.*, p. 20.

Cette idée, évoquée lors de la *junta* de 1568, est reprise et mise en place quelques années plus tard chez les Franciscains. L'ordre franciscain est le seul ordre mendiant présent dans les Indes pour lequel cette idée se concrétise à cause de l'élection du Français Christophe de Cheffontaines à la tête de l'Ordre.

Commissaire des Indes : de la *junta* à la création du poste

L'un des bouleversements les plus importants que cause l'élection de Cheffontaines est donc la création de ce nouveau poste de prélat pour faire écran entre le général et les provinces indiennes. En effet, l'Espagne et la France sont deux royaumes en tension permanente. Boris Jeanne nous rappelle le contexte d'animosité qui règne en cette deuxième moitié de XVI^e siècle, suite aux guerres d'Italie qui les ont vu s'affronter et se sont conclues sur un accord de paix en 1559 et l'union de Philippe II à Élisabeth de France. L'année 1566 est riche en événements : en Nouvelle-Espagne, le complot de Martín Cortés est découvert, en Europe, les Flandres se soulèvent, et en Floride, des marins français attaquent la colonie de San Agustín. Tout cela vient raviver les tensions, qui se reportent également à Rome, où les représentants de ces deux couronnes sont présents en grand nombre¹.

Peu de temps après l'installation de Cheffontaines à Paris, le gardien du couvent du Madrid, Juan de Bobadilla, arrive en France le 22 mars 1572 pour négocier avec lui les termes de la création du poste². Les conditions sont claires : le commissaire sera exclusivement nommé par la couronne espagnole et résidera à Madrid, il aura autant de pouvoir que le ministre général lui-même sur les affaires des Indes et pourra y nommer les prélats qu'il souhaite, ainsi que les retirer de leur poste³. Il pourra sélectionner les commissaires de région et les religieux péninsulaires qu'il souhaite envoyer aux Indes sans demander l'aval du général⁴.

¹ B. Jeanne, *Mexico-Madrid-Rome*, op. cit., p. 251-252.

² AGI, Indiferente 3046, Relation de Juan de Bobadilla sur son voyage à Paris, Paris, 27 mars 1572, fol 1.

³ AGI, Indiferente 3046, « *Copia dela ynstrucción que se dio en 19 de Enero de 1572 a Fr. Juan de Bovadilla de lo que había de tratar con el General dela Orden* », s. f. : « *Le pediréis de nuestra parte tenga por bien que agora y de aquí adelante el que hubiere de ser Comisario General de las Indias le ayamos de nombrar y nombremos y nombrado le podamos rremover y quitar y nombrar otro en su lugar como vieremos que más Conviene al Servizio de Dios nuestro Señor y bien del negozio [...]*Yten que la persona que así por nos para ello fuere nonbrada por solo nosotros en virtud de las letras y patente que por ello a de dar el dicho ministro General sin que se requiera otra cosa alguna tenga omnímmodo poder tanto quanto el mesmo ministro General tiene sobre todos los religiosos y religiosas de su Orden », fol. 1v-2.

⁴ C'est l'une des premières décisions de Francisco de Guzmán après son élection à ce poste. Il nomme en effet Miguel Navarro commissaire de Nouvelle-Espagne et lui donne le droit de recruter plus de quatre-vingts religieux, comme nous l'avons vu.

La réponse de Cheffontaines ne se fait pas attendre : le 25 mars il accepte les termes de Philippe II et lui envoie une patente déléguant toute son autorité à la personne qui serait désignée par le roi. Il prend soin de laisser le nom en blanc et Philippe II peut ainsi remplir le document à sa guise :

estas presentes letras firmadas de nuestro nonbre y selladas con el sello mayor de nuestro offiçio, doy y concedo a V. M. toda mi autoridad para que la persona que una o muchas vezes fuere nonbrada por V. M. si conviniere la pueda remover de tal offiçio y señalar otra la qual en virtud destas presentes letras tenga omnímodo poder y toda la plenitud de potestad que yo tengo para todas las cosas tocantes al buen gobierno de las dichas Indias como en la patente que dimos en nuestro Convento de [f1v] Sanct francisco de París para la primera persona que V. M. señalare va mas largamente expresado de manera que si por muerte o por otra qualquier ocasión fuere el dicho Comissario General de Indias removido de su offiçio por solo el nonbramiento de V. M. sin que otra ninguna cosa se requiera la persona que fuere por V.M. nonbrada tenga todo nuestro sobredicho poder¹

Un compte-rendu de Bobadilla souligne par ailleurs que le général s'est plié sans trop de difficultés aux exigences de la couronne. Après quelques négociations, il a fini par accepter de déléguer son pouvoir de nommer les prélats et commissaires de région, mais également d'abandonner toute prétention à la gestion des affaires des Indes même lorsqu'il est présent en Espagne : « *quería poner en la patente que estando él en España no pudiesse exercer el offiçio el comissario general que estuviesse nombrado paresciendole que derogava mucho a su autoridad. Lo qual no a tenido efecto porque sin esta limitación se a dado la comisión.* »²

Cheffontaines sait qu'il n'est pas en position de force dans cette négociation et qu'il ne peut se permettre de se mettre la couronne d'Espagne à dos. Il accède à ces requêtes et donne à Philippe II le droit exclusif de nommer le commissaire des Indes. C'est Francisco de Guzmán, candidat malchanceux au généralat, qui obtient ce nouveau poste le 7 avril 1572³. Le poste est perpétuel, toutefois Guzmán n'hésite pas à demander à être relevé de sa fonction une dizaine d'années plus tard, lorsqu'il sent qu'il faiblit ; il propose alors quelques noms pour le remplacer⁴.

¹ AGI, Indiferente 3046, Lettre de Christophe de Cheffontaines à Philippe II, Paris, 25 mars 1572, s. f.

² AGI, Indiferente 3046, Relation de Bobadilla, doc. cit., fol 1v.

³ Une copie de la commission en latin est conservée à l'AGI, Indiferente 3046, s. f.

⁴ Deux documents à ce propos sont conservés à l'AGI, Indiferente 3046, s. f.

Mais le général ne peut accepter de se passer complètement du gouvernement d'une si grande partie du monde et tente de reprendre la main sur l'information d'abord, puis sur le poste. En 1573, le commissaire Guzmán signale dans une lettre à Mendieta que : « *me lo ha dicho el Padre Reverendísimo, el cual quiere, estando presente, entender en estos negocios* »¹. Cette phrase indique que Cheffontaines n'a pas totalement abandonné l'idée de comprendre, ou du moins de connaître, les choses des Indes, et qu'il est en contact direct avec le commissaire des Indes tout juste élu. Pire encore, en 1576 il nomme un commissaire de l'ombre qui tente de prendre le dessus sur Guzmán². Pour éviter de nouvelles mauvaises surprises, Philippe II fait confirmer l'office par le ministre général suivant, le cismontain Francisco de Gonzaga, en 1580.

La création du poste est un grand bouleversement pour l'organisation interne de l'Ordre franciscain. C'est le seul ordre mendiant qui accepte de séparer son administration des Indes de sa curie, probablement car les autres Ordres n'ont pas eu d'élément déclencheur aussi décisif que l'élection de Cheffontaines pour faire basculer les opinions³. Peut-être aussi avaient-ils moins de soutiens au sein des Ordres-mêmes ; car beaucoup de Franciscains étaient favorables à l'instauration d'un commissaire des Indes, et parmi eux Gerónimo de Mendieta.

Mendieta et le poste de commissaire des Indes

Une lettre en particulier témoigne du zèle de Mendieta à favoriser la création de cette prélatrice à Madrid. Elle date du 6 novembre 1571 et a été rédigée depuis le couvent de Vitoria, où Mendieta est en convalescence pendant que Miguel Navarro est parti représenter le Saint-Évangile de Mexico à Rome pour le chapitre général. Mendieta profite de ce séjour pour compléter sa correspondance entamée avec le président du conseil des Indes Juan de Ovando au sujet du gouvernement de la Nouvelle-Espagne. Parmi l'ensemble des documents et des informations qui sont échangées entre les deux hommes, cette lettre dresse une liste de neuf principes qui devraient assurer le bon fonctionnement de la gestion des Franciscains de Nouvelle-Espagne grâce à la création du poste de commissaire des Indes. A-t-il eu l'idée de cet

¹ Lettre de Francisco de Guzmán à Gerónimo de Mendieta, Madrid, 12 avril 1573, document XXXII, J. García Icazbalceta (ed.), *Códice Mendieta*, vol. 2, op. cit., p. 175.

² AGI, Indiferente 3046, « Sobre la comisión que el ministro general de los franciscos dio a fray Joan Navarro, de comisario general de las Indias ».

³ L'Archivo General de Indias conserve plusieurs *legajos* centrés sur les négociations autour des commissaires Mendians. Indiferente general 3058, « Comisarios generales de Sto. Domingo y San Agustín », mais aussi un ensemble de documents contenu dans Indiferente general 878, qui contient des argumentations de la couronne en faveur de commissaires des Indes mercédaire et dominicain.

office lui-même, ou avait-elle été évoquée lors de son entrevue avec Ovando à Madrid ? Ovando faisait partie de la *Junta magna* de 1568 en tant que *visitador* du conseil des Indes et est donc au courant de la décision prise par la couronne d'installer un commissaire des Ordres à Madrid.

Cheffontaines est élu début juin 1571 et, en septembre, Mendieta reprend contact avec Ovando pour le féliciter pour sa nomination en tant que président du Conseil et lui demander d'intercéder en sa faveur afin qu'il puisse repartir en Nouvelle-Espagne. Il est probable qu'à ce moment-là, Ovando ait décidé de consulter Mendieta au sujet de la gouvernance spirituelle de la Nouvelle-Espagne, notamment sur l'éventualité d'un commissaire des Indes. Il pourrait lui avoir demandé son avis sur une telle prélatrice et la façon dont elle devrait être mise en place pour être efficace.

Dans la lettre de Mendieta, plusieurs points diffèrent de l'organisation du poste négociée avec Cheffontaines. D'abord, Mendieta précise en troisième point que le poste serait occupé pour un mandat à durée déterminée, calquée sur celle d'un généralat¹. Or, nous avons vu que Guzmán et ses successeurs sont nommés à vie. Cela facilite la gestion pour la couronne, qui n'a pas à se préoccuper à intervalles réguliers de trouver un religieux fiable parmi les candidats, dès lors que le changement n'est pas nécessaire. Le commissaire n'étant pas élu en chapitre, comme les autres prélats franciscains, il n'y a pas de nécessité de roulement, ni d'un vote représentatif des provinces concernées. Le roi a donc tout le loisir de placer à ce poste qui il veut.

Une autre différence est le lieu de résidence suggéré : Mendieta pense moins à la proximité avec la cour qu'à celle des Indes et propose qu'il réside à Séville. Sans être gardien du couvent de Séville pour ne pas causer trop de distractions dans ses responsabilités², il serait admirablement bien placé pour examiner les religieux qui partent pour les Indes, être au plus près de ceux qui y sont déjà, recevoir ceux qui en viennent, mais surtout filtrer les velléitaires pour n'autoriser que ceux dont les revendications sont légitimes à comparaître devant le Conseil³. S'il semble logique de placer le commissaire à Séville, la porte des Indes, rappelons que l'objectif de Philippe II est de garder le contrôle des Indes franciscaines au plus proche du

¹ « El orden con que los religiosos de San Francisco que residen en Indias podrían ser regidos mejor que ahora, y hacer más fruto en aquella obra », Vitoria, 6 novembre 1571, J. García Icazbalceta (ed.), *Cartas de religiosos de Nueva España, op. cit.*, p. 133.

² *Ibid.*, p. 137.

³ *Ibid.*, p. 133-134.

Conseil et du gouvernement temporel des Indes, c'est pourquoi il choisit de le faire résider à Madrid. La création d'un poste de vice-commissaire des Indes à Séville sera décidée au chapitre général de 1587, rappelée en 1600 et inscrite dans les constitutions de 1621, mais il ne sera pas installé avant le XVIII^e siècle à Cadix¹.

La dernière suggestion de Mendieta touche au mode de recrutement des religieux volontaires pour partir. Rappelons qu'en 1568, cet argument avait pesé dans la décision de créer le poste. Mendieta reprend l'idée et en décline les conditions pratiques : au lieu d'envoyer des commissaires de province en province pour recruter des volontaires comme c'était le cas jusqu'alors, ce qui favorise le recrutement trop rapide de frères parfois peu consciencieux, Mendieta propose de calculer le nombre de religieux nécessaires dans les Indes au début de chaque généralat, puis d'ordonner à chaque province d'envoyer une partie de ce contingent. Ainsi, les arrivées de religieux seraient plus fluides et plus régulières. Sur ce point précis, il semble que ni Mendieta, ni les conclusions de la *junta* n'aient été écoutées, car lorsqu'il repart en 1573, Mendieta est commissionné pour recruter dans les provinces de Cantabrie et de Burgos. Navarro, quant à lui, est nommé commissaire de Nouvelle-Espagne et sillonne les provinces de Valence et de Carthagène².

Du reste, c'est une grande opportunité pour Mendieta de mettre en avant sa position d'expert. En effet, il joint à son envoi une liste de candidats potentiels pour occuper ce nouveau poste. Francisco de Guzmán figure en premier de cette liste, suivi de Juan de Bobadilla le provincial de Castille et Juan de Orantes, qui avait été présent à Trente. Viennent ensuite Miguel Navarro « *de la Provincia de Cantabria natural de Erraço, letrado, a sido Provincial en la Nueva España y residido en ella 14 años y así tiene mucha noticia de lo que allá conviene* » et Gerónimo de Mendieta « *de la Provincia de Cantabria natural de Vitoria, christiano viejo y letrado. Estubo, 14 años, en la Nueva España fue guardian y compañero de los Provinciales y muy Religioso y entiende muy bien los negocios de las Indias* »³. Cela pourrait être un tremplin pour Mendieta et son ami Miguel Navarro pour parvenir à intégrer les plus hautes sphères de

¹ AGI, Indiferente general 3045, *Consultas* du 9 novembre 1763.

² Lettre de Francisco de Guzmán à Gerónimo de Mendieta, Madrid, 7 janvier 1573, J. García Icazbalceta (ed.), *Códice Mendieta*, vol. 1, *op. cit.*, p. 169.

³ AIVDJ, Envío 25, caja 41, 491 : « Memorial de los Religiosos de la orden de Sant francisco que pueden concurrir y tener voto para el oficio de commissario general de las Yndias en la horden que son los siguientes », fol. 1r.

leur ordre, et il n'hésite pas à promouvoir leur statut d'experts en affaires indiennes et leur ancienneté dans le domaine de la mission novohispanique.

Mendieta et Francisco de Guzmán

Lorsque Francisco de Guzmán est finalement nommé au poste, Mendieta lui adresse une lettre pour lui donner des conseils sur la gouvernance spirituelle des Indes, tout en admettant qu'il prend un risque avec une telle démarche sans avoir été appelé à se prononcer : « *Pudieraseme atribuir á sobrada osadía hablar donde no me llaman y meterme en cuidados ajenos, si los que tocan á negocios de Indias no los hubiera yo tomado por propios de algunos años atrás* »¹. Il fait de la Nouvelle-Espagne franciscaine une affaire personnelle, dont il s'attribue l'expertise. Détail non négligeable : Mendieta se félicite de l'institution de ce poste, dont il se considère principal instigateur : « *he sido harta causa ó ocasión desta nueva institución de universal Prelado de Indias en la forma y modo como S. M. lo ha procurado* »². Se présentant comme l'architecte du poste de commissaire, il serait de son devoir de conseiller le nouveau commissaire. Les conseils restent très généraux. Il s'agit de rester humble et pieux, mais surtout de savoir s'entourer des bonnes personnes et de châtier les mauvais religieux qui poursuivent leur intérêt propre. « *Bien se deja entender cuánto y cuan rico tesoro podrá sacar de las espirituales minas indianas la buena voluntad de quien á su cargo tiene la mejor parte* »³. Par cette métaphore, Mendieta transfère sur le plan spirituel les gains pour la couronne et rappelle que le bien le plus précieux de la Nouvelle-Espagne est la conversion des Indiens, par opposition aux biens matériels issus de la mine. À ces brefs conseils, Mendieta joint une copie de la « *traza tocante al régimen de nuestra Orden en aquellas partes* » qu'il a envoyée à Juan de Ovando. Les échanges de Mendieta avec Juan de Ovando ont été nombreux entre 1569 – date à laquelle Ovando envoie son grand questionnaire pour sa visite du conseil des Indes – et 1572 – date de rédaction de la lettre à Guzmán. Pas moins de neuf documents sont envoyés à Ovando au nom de l'ordre, du provincial et de son définitoire, et Mendieta en rédige dix en son nom propre. Il vient alors à se prononcer personnellement sur les sujets propres au

¹ « Carta del padre fray Jerónimo de Mendieta para el padre Francisco de Guzmán, recién instituido en comisario general de todas las Indias », Castro Urdiales, 26 novembre 1572, J. García Icazbalceta (ed.), *Cartas de religiosos de Nueva España, op. cit.*, p. 142.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 143.

gouvernement de la province et de la vice-royauté, Mendieta prend sa place d'expert-conseiller auprès de la plus haute instance politique du moment après Espinosa.

Comme il parle ici à la première personne —« *Yo he dado en veces algunos escritos de mi mano al Señor Presidente Ovando* »¹—, nous pouvons écarter les courriers qui ont été envoyés au nom du provincial du Saint-Évangile de Mexico. Parmi les dix courriers envoyés en son nom, il pourrait s'agir de sa lettre du 1^{er} avril 1571, dans laquelle Mendieta répond à trois questions qu'Ovando lui avait posées lors de son arrivée à Madrid, ou bien de la liste susmentionnée de suggestions à mettre en place pour le poste de commissaire, envoyée en novembre 1571. Nous pouvons déduire qu'il s'agit de ce dernier document au vu du contexte : Mendieta, se considérant l'un des auteurs intellectuels de la création de ce poste, envoie au titulaire sa liste de recommandations pour une prise de poste efficace. D'autre part, il mentionne que le document a été envoyé au Président Ovando, or il n'était que *visitador* du Conseil en avril 1571. On peut donc conclure que Mendieta, après avoir été consulté par Juan de Ovando au sujet de la gestion et de l'administration de l'Ordre en Nouvelle-Espagne, a vivement conseillé la création d'un poste centralisateur pour les affaires des Indes à Madrid. Avait-il connaissance de la *junta* de 1568 et de ses conclusions quant aux commissaires des Indes ou est-il parvenu à cette conclusion de son côté, suite à ses quatorze années de mission en Nouvelle-Espagne ? Il est difficile, si ce n'est impossible, de répondre en l'état. Mais il se sent concerné au plus haut degré par la création du poste, au point de prendre la plume pour adresser ses félicitations et ses conseils à l'élu. L'arrivée de Guzmán représente pour Mendieta une réussite personnelle, la preuve que ses idées sont écoutées, que son projet est pertinent, que sa *militance spirituelle* et politique paie.

Deux ans plus tard, alors qu'il est de retour en Nouvelle-Espagne, Mendieta écrit à un interlocuteur anonyme, un « *ilustrísimo señor* », pour le supplier de remédier à l'admission massive de novohispaniques au sein de la province du Saint-Évangile. Il en appelle à l'action du commissaire des Indes : « *Y porque se entienda que no fué instituido aquel oficio para que el P. Fray Francisco de Guzmán se regalase, como algunos lo han querido murmurar* »². Il demande alors une action concrète de la part du commissaire, en l'occurrence ici limiter les admissions des novohispaniques trop jeunes ou insuffisamment formés. Ce rappel des devoirs

¹ *Ibid.*, p. 144.

² « Carta de fray Jerónimo de Mendieta a un ilustrísimo señor », document LIV, Mexico, 20 mars 1574, M. Cuevas et G. Garcia (eds.), *Documentos inéditos del siglo XVI para la historia de México, colegidos y anotados por el P. Mariano Cuevas, S. J., op. cit.*, p. 298.

du commissaire montre surtout que Mendieta a bien conscience de la place du commissaire au sein de la hiérarchie franciscaine : il sait que c'est le référent franciscain à Madrid pour les affaires de Nouvelle-Espagne. Toutefois, il passe ici par un autre interlocuteur, non identifié, qui semble constituer une alliance de poids pour faire pression sur le prélat¹. Il prie son interlocuteur de garder cet échange secret et suggère même une façon d'aborder le sujet sans éveiller les soupçons de Guzmán :

*Suplico a V. S. I. que esto que aquí escribo sea para sí solo, pues yo como a señor y padre de la orden lo pongo en su pecho como de quien principalmente depende el remedio. Y el medio que para mover la plática puede tomar V. S. es preguntar al P. Guzmán si le escribo y rogarle que le muestre mis cartas, y de allí habrá ocasión para tratar de lo uno y de lo otro.*²

Mendieta montre ici sa parfaite maîtrise du réseau et sa lecture politique de la situation. Il mentionne l'impuissance de Navarro en tant que commissaire de Nouvelle-Espagne « *porque no le achaquen que se mueve con pasión* »³ face à un définitoire hostile à ses idées, et demande à ce qu'il soit relevé par un bon observant, surtout pas Francisco de Ribera⁴. Il eût fallu se tourner directement vers Guzmán pour remédier à cela, mais Mendieta préfère s'assurer de ses alliés en péninsule en plus des démarches officielles. Il double ainsi ses chances de faire parvenir son discours à Guzmán.

b. De Madrid à Mexico

Car Mendieta est vu et se présente comme un informateur de première catégorie par le *visitador* du Conseil. Son séjour de trois ans en Espagne a été une opportunité pour faire valoir ses idées et son programme politique directement auprès de l'administration royale.

D-b-1. Ovando et le Conseil des Indes

Gouverner un si grand territoire à distance n'est pas chose aisée, et la couronne espagnole cherche en permanence à rassembler et actualiser ses connaissances sur ces terres

¹ Il pourrait s'agir de Juan de Ovando.

² Lettre de Mendieta à « un ilustrísimo señor », doc. cit., Mexico, 20 mars 1574, M. Cuevas et G. Garcia (eds.), *Documentos inéditos del siglo XVI para la historia de México, colegidos y anotados por el P. Mariano Cuevas, S. J., op. cit.*, p. 300.

³ *Ibid.*, p. 299.

⁴ Ribera était le commissaire de Nouvelle-Espagne juste avant Navarro, il a admis à entrer dans l'ordre une centaine de jeunes novohispaniques, une nouvelle qui déplaît fortement à Mendieta, voir *supra*.

indiennes. En 1567, Juan de Ovando est nommé *visitador* du conseil des Indes, c'est-à-dire qu'il est chargé de vérifier que le Conseil effectue un travail convenable d'administration des Indes, et proposer des réformes si ce n'est pas le cas. Il semble important de préciser qu'il est nommé à ce poste sur suggestion du cardinal Espinosa, président du conseil de Castille, et qui préside également la *junta* de 1568. Ovando est explicitement nommé *visitador* dans un but de réforme du conseil des Indes, et participe en tant que tel à la *junta* de 1568. Il connaît donc parfaitement les problématiques propres à la gouvernance des Indes, du côté péninsulaire, lorsqu'il demande à centraliser les informations venues de l'autre côté de l'Atlantique. Le 23 janvier 1569, une cédula royale enjoint « toutes les autorités des Indes, civiles et ecclésiastiques, de procéder aux enquêtes et de réunir les documents » demandées par le *visitador*, qui joint une liste d'instructions détaillées : la requête concerne l'implantation de chaque ordre en Nouvelle-Espagne, le fonctionnement de la province, le nombre de *doctrinas* qu'il ont à charge, la liste des religieux et leurs qualités, catéchismes utilisés avec les Indiens, une copie des actes des chapitres¹... Les instructions sont reçues en août par le provincial Miguel Navarro, qui va naturellement charger son secrétaire et ami Gerónimo de Mendieta de réunir et de rédiger ces informations. Une grande partie de ce qui a été envoyé a été transcrit par Joaquín García Icazbalceta et publié sous l'appellation de « *códice franciscano* » en 1886 –quelques documents qui apparaissent dans *Cartas de religiosos de Nueva España*²– et en 1889 –le *Códice franciscano* à proprement parler. D'autres documents ont été découverts postérieurement, notamment dans les archives de l'Institut Valencia de Don Juan à Madrid³, dont certains ont été transcrits et publiés par Jorge Sempat Assadourian⁴. Un premier rapport a été complété ensuite par des lettres, *memoriales* et suggestions échangées entre Juan de Ovando et Gerónimo de Mendieta, suite à leur entrevue en 1570.

Première partie de la réponse à Juan de Ovando : au nom de la Province

Comme nous l'avons vu, la cédula qui lance la grande enquête d'Ovando date de janvier 1569. Le document contenant les instructions du *visitador* a été perdu, mais les réponses, notamment celles du *Códice franciscano*, permettent de retracer les attentes du Conseil. La

¹ J.-P. Berthe, « Les franciscains de la province mexicaine du Saint-Evangile en 1570 : un catalogue de Fray Jerónimo de Mendieta », art cit, p. 215-216.

² Documents II-VII, X-XI, XII-XVII, J. García Icazbalceta (ed.), *Cartas de religiosos de Nueva España*, op. cit., p. 35-98, 108-126, 128-141.

³ Ils sont conservés sous la cote Envío 25, caja 41.

⁴ C.S. Assadourian, « Memoriales de Fray Gerónimo de Mendieta », art cit.

cédule a été reçue le 22 août 1569 à Mexico, et rapidement le provincial Navarro et son définitoire commencent à rassembler les informations demandées. Ils copient des documents conservés dans les archives des couvents, et rédigent des rapports détaillés. La première partie du dossier est prête pour le mois de mai 1570, lorsque Navarro et Mendieta s'embarquent dans la flotte de Cristobal de Eraso.

Les deux hommes partent avec :

- *La Relación particular y descripción de toda la provincia del Santo Evangelio, que es de la Orden de Sant Francisco en la Nueva España, y los límites de ella, hasta donde se extiende, y de todos los monasterios de la dicha orden que hay en ella, y el número de frailes que hay en cada monasterio, y las calidades de cada religioso, y los pueblos que tienen a cargo de doctrinar, y de qué encomenderos son*¹. C'est la réponse au questionnaire d'Ovando à proprement parler. Le titre du document signale qu'il est accompagné d'une illustration (*pintura*) qui a malheureusement été perdue. On peut supposer qu'il s'agit d'une carte de la province qui permettait de situer visuellement les informations données dans le document.
- Une copie du catéchisme utilisé pour l'évangélisation des Indiens²
- Une explication détaillée de la méthode d'évangélisation des Frères³ : elle contient, entre autres, un résumé de la doctrine pour les enfants des classes populaires (prononcée dans la cour des églises et couvents), et ceux de l'élite (écoles, collège dont celui de Tlatelolco), la doctrine telle qu'elle est enseignée dans les hôpitaux ou les confréries. Elle contient également deux *memoriales* : un sur la façon dont les frères surveillent la foi des Indiens, et l'autre sur ce à quoi les *tepixques* –agents chargés de répartir les impôts mais aussi de surveiller les villages– doivent veiller dans leur circonscription
- Une explication plus détaillée de l'administration des sacrements, probablement pour répondre aux critiques des autres ordres à propos des baptêmes de masse, mais aussi sur l'épineuse question des mariages face à la polygamie préhispanique⁴
- Une copie des documents concédant les privilèges : bulles et brefs papaux, cédules qui accordent certains droits en vertu du *patronato*, mais aussi un long extrait dans lequel

¹ J. García Icazbalceta (ed.), *Códice franciscano*, *op. cit.*, p. 1-33.

² « Copia y relación del catecismo y doctrina que se enseña a los indios », *Ibid.*, p. 33-62.

³ « El orden que los religiosos tienen en enseñar la doctrina », *Ibid.*, p. 62-84.

⁴ « Copia y relación del orden que los frailes de Sanct Francisco desta Nueva España tienen en administrar á los Indios todos los Sanctos Sacramentos de la Iglesia », *Ibid.*, p. 85-110.

le spécialiste en droit Juan Fochoer analyse la validité des privilèges octroyés aux Mendiants¹. L'objectif est de conserver ces privilèges, face à la menace représentée par l'Église séculière

- Une explication de la façon dont les chapitres provinciaux sont célébrés dans la province du Saint-Évangile de Mexico² : elle contient un ordre des sessions du chapitre, une copie des constitutions de la province et une liste de onze points à l'attention du commissaire de Nouvelle-Espagne
- Une copie d'une lettre de Miguel Navarro datée du 14 décembre 1568 au vice-roi de Nouvelle-Espagne Martín Enríquez de Almansa expliquant les raisons pour lesquelles les Mineurs avaient dû abandonner certains de leurs couvents³
- Une copie de la réponse du provincial Navarro à Philippe II à propos de la cédula du 23 janvier 1569⁴
- Une copie d'une lettre du même provincial à Juan de Ovando à propos de son enquête et de la cédula⁵
- Deux *relaciones* sur les réactions de tristesse et la désolation des Indiens de Cuatinchan et San Juan Teotihuacán lorsqu'ils ont perdu la tutelle spirituelle des Franciscains⁶
- Une copie du *memorial* de Mendieta de 1565⁷
- Une lettre des caciques et notables de Mexico, Texcoco et Tacuba réclamant à Philippe II « *de ser desagraviados* » : on y retrouve les formulations propres à la rhétorique franciscaine, voire propres à Mendieta, sur les abus des Espagnols et la nécessité de séparer Indiens et Espagnols, la demande de d'interdiction des procès pour les Indiens et les questions d'autonomie des terres indigènes⁸
- La relation de la province franciscaine de Guadalajara en réponse au même questionnaire d'Ovando⁹

¹ « Copia y relación de las facultades y Breves Apostólicos que los Religiosos de la Nueva España tenemos para la administración de los Sacramentos y enseñamientos de la Doctrina, y cómo usamos dellos », *Ibid.*, p. 111-134.

² « Copia y relación de la orden que se tiene de celebrar los Capítulos provinciales desta provincia del Santo Evangelio, que es de la Orden de Sant Francisco en la Nueva España », *Ibid.*, p. 135-165.

³ Document V, J. García Icazbalceta (ed.), *Cartas de religiosos de Nueva España, op. cit.*, p. 58-69.

⁴ Document XXII, J. García Icazbalceta (ed.), *Códice Mendieta, vol. 1, op. cit.*, p. 125-126.

⁵ Document XXII, *Ibid.*, p. 126-128.

⁶ Documents VI et VII, J. García Icazbalceta (ed.), *Cartas de religiosos de Nueva España, op. cit.*, p. 70-98. On retrouve ces récits, tirés de Motolinía, dans l'*Historia eclesiástica indiana*, livre III, chap. 58-59.

⁷ Document II, *Ibid.*, p. 35-51.

⁸ Document XXIII, J. García Icazbalceta (ed.), *Códice Mendieta, vol. 1, op. cit.*, p. 128-136.

⁹ « Relación que los Franciscanos de Guadalajara dieron de los Conventos que tenía su Orden, y de otros negocios generales de aquel Reino », J. García Icazbalceta (ed.), *Códice franciscano, op. cit.*, p. 166-176.

- Un *Sumario* de l'œuvre de Bernardino de Sahagún afin de convaincre la couronne de le laisser poursuivre son travail¹ : « *Este modo visible de hacer apostolado mediante la promoción cultural y social les sería fácil a Mendieta y Navarro para recordar al presidente del Consejo de Indias sobre la importancia de la obra de Bernardino de Sahagún, detenida por otras circunstancias* »²
- Une copie de la traduction en nahuatl du *Contemptus mundi* de Thomas à Kempis³

C'est avec cette importante masse documentaire que Mendieta et Navarro débarquent à Sanlúcar de Barrameda le 9 août 1570. Ils rencontrent Juan de Ovando en septembre 1570 à Madrid pour lui remettre en main propre ce dossier relatif à la province du Saint-Évangile de Mexico. Il est probable que cette entrevue ait donné lieu à de nouvelles interrogations, et Mendieta consacre les mois qui suivent à compléter ces informations. En effet, il achève la liste exhaustive des religieux de la province⁴ et envoie un *parecer* sur les Indiens de Tlaxcala et leur regroupement en congrégations.

Deuxième partie de la réponse à Ovando : Mendieta expert en administration de la Nouvelle-Espagne

Cette deuxième vague d'envois se fait au seul nom de Mendieta, qui rédige et signe à la première personne du singulier, au printemps 1571. Navarro est parti pour Rome au mois de mars, tandis que Mendieta est resté dans sa province natale de Cantabrie sous prétexte de maladie. Il profite de ce séjour pour se ressourcer auprès de sa famille et de ses proches, sans cacher son désir de s'installer en Cantabrie de manière plus pérenne :

Yo quedé en esta Provincia de Cantabria, que es mi madre de hábito y profesión y crianza, y como tal me ha recibido con mucha caridad, y se me hace más merced que yo merezco ni podría pedir; de la cual pienso gozar lo que me resta de la vida, si la obediencia de los superiores no dispusiere otra cosa; porque aunque el hombre fuese de acero, y aunque la obra que los fieles siervos de Jesucristo hacen en las Indias sea tan heroica, causa una fatiga tan continua de

¹ G. Baudot, *Utopie et histoire au Mexique*, op. cit., p. 479.

² F. de Solano y Pérez-Lila, dans son édition de *Historia eclesiástica indiana*, op. cit., p. XXI.

³ G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 1, op. cit., p. 74.

⁴ J.-P. Berthe, « Les franciscains de la province mexicaine du Saint-Evangile en 1570 : un catalogue de Fray Jerónimo de Mendieta », art cit.

*cuerpo y de espíritu, y aun del todo desfallece el mismo espíritu, cuando el trabajo no es favorecido en que sea fructuoso.*¹

Ce constat amer par lequel il conclut la lettre qui accompagne sa réponse à trois questions posées par le *visitador* lors de leur entrevue à Madrid, sa liste des frères du Saint-Évangile et une copie de l'avis des trois ordres mendiants au sujet de la dîme –envoyé en 1557– vient appuyer les revendications qui jalonnent ses envois : les franciscains, et les religieux plus généralement, auraient perdu la confiance de la couronne et seraient incapables de mener à bien leur tâche évangélisatrice faute de moyens et de main d'œuvre. Pis encore, l'administration viendrait entraver leur travail en appuyant la sécularisation de l'Église américaine. Malheureusement pour lui, le ministre général Cheffontaines le renverra en Nouvelle-Espagne deux ans plus tard et il n'aura plus l'occasion de revoir sa province, « *patria* »², si chère à son cœur.

L'entretien de Miguel Navarro et Gerónimo de Mendieta avec Juan de Ovando a soulevé de nombreuses interrogations chez le *visitador*, avide de compléter les informations qu'il reçoit des quatre parties de la Monarchie catholique par des témoignages de première main. Il s'adresse à Mendieta en qualité d'expert, lui demandant de réfléchir à trois questions fondamentales pour réformer l'administration des Indes :

en tres cosas particularmente me dijo V. Mrd., cuando ahí estuve, que hallaba dificultad cerca de lo que hay que remediar para el buen gobierno de las Indias, y que deseaba ser avisado de los medios y corte que se podrían dar en ellas, y son las siguientes :

1° Qué medio se daría para que los Obispos de las Indias y los frailes que residen en ellas tuviesen entre sí conformidad.

2° Qué medio se daría para que los indios en el pagar de los diezmos no fuesen vejados.

*3° Qué orden se ponía para que los españoles pudiesen poblar en aquella tierra sin perjuicio de los naturales.*³

En trois questions, Ovando a cerné et résumé les principaux enjeux de l'évangélisation novohispanique : la relation entre Église séculière et régulière, la question de la dîme et d'une Église économiquement plus indépendante de la couronne et les tensions entre Indiens et

¹ Lettre de Mendieta à Juan de Ovando, Vitoria, 20 mai 1571, document XI, J. García Icazbalceta (ed.), *Cartas de religiosos de Nueva España, op. cit.*, p. 126.

² Lettre de Gerónimo de Mendieta à Juan de Ovando, Vitoria, 6 novembre 1571, document XIV, *Ibid.*, p. 130.

³ Lettre de Gerónimo de Mendieta à Juan de Ovando, 1er avril 1571, document X, *Ibid.*, p. 108.

Espagnols. Pour Mendieta, c'est l'occasion parfaite pour défendre les intérêts de l'Ordre et mettre en avant le caractère indispensable du travail franciscain.

Sur le premier point, il n'hésite pas à critiquer les séculiers de Nouvelle-Espagne, soulignant leur vie parfois dissolue et leur attachement aux biens matériels et temporels, si bien que leur influence sur les Indiens serait néfaste, voire fatale. L'instruction religieuse des Indiens ne peut être négligée : « *no sea su cristiandad como ha sido la de los moriscos* »¹. Mendieta propose alors un compromis pragmatique : les religieux seraient en charge de l'administration des Indiens, et les séculiers s'occuperaient des autres « *los españoles puros, los mestizos, los negros y mulatos* »². Cette proposition s'appuie sur le projet franciscain plus large de stricte séparation entre Indiens et Espagnols, les Franciscains considérant ces derniers comme des corrupteurs des bonnes mœurs et de mauvais exemples pour les nouveaux chrétiens. Ainsi, tous ceux qui seraient en contact avec les Espagnols de Nouvelle-Espagne seraient plus portés vers le péché et le vice, c'est pourquoi les métis et les mulâtres sont concernés par éloignement. Cela permettrait de résoudre en partie la question de la dîme, car les séculiers, ainsi dédiés à un groupe social qui s'acquitte déjà de la dîme, pourraient continuer à vivre ainsi sans recourir au paiement des Indiens. Ces derniers, de leur côté, seraient placés sur l'autorité religieuse des ordres mendiants, qui institueraient leur propre hiérarchie et auraient eux-aussi des évêques, mais uniquement issus des trois ordres. La répartition géographique des évêchés se ferait selon la présence de chaque ordre sur le territoire et le nombre de *doctrinas* qu'ils ont à charge. C'est une configuration qui avantage clairement les franciscains, majoritaires en Nouvelle-Espagne. Un autre document accompagnait peut-être, ou a été envoyé ensuite pour compléter cette idée : une liste des franciscains de Nouvelle-Espagne qui se trouvaient en Espagne à ce moment-là suivie d'une explication de « *los obispados que se pueden hazer en Nueva España* ». Ce document est conservé à l'Archivo del Instituto Valencia de Don Juan³ et a été transcrit par Carlos Sempat Assadourian dans son article sur les *memoriales* de Mendieta conservés dans ces archives⁴. Il y propose de subdiviser les diocèses existants, ce qui, sans correspondre complètement au projet de doubles évêchés administrés conjointement par séculiers et réguliers, affaiblirait considérablement le pouvoir des évêques en place⁵. Chaque diocèse déjà en place

¹ *Ibid.*, p. 110.

² *Ibid.*, p. 111.

³ AIVDJ, Envío 25, caja 41, 496.

⁴ Document II en annexes, C.S. Assadourian, « Memoriales de Fray Gerónimo de Mendieta », art cit, p. 408-414.

⁵ *Ibid.*, p. 412.

serait divisé en deux, il faudrait créer les diocèses de Veracruz, Nouvelle-Biscaye, Colima, Pánuco et Acapulco¹, ainsi qu'un couvent franciscain à La Havane².

Mendieta est bien conscient, dans sa réponse à Ovando de 1571, qu'il propose une réforme complète de l'organisation ecclésiastique et que ce n'est pas une modification mineure et circonscrite à un seul ordre : il souligne « *la novedad y mutación de la costumbre eclesiástica* » et « *la dificultad de poner en efecto este nuevo orden* », ainsi que « *las disposiciones del Derecho que están en contra* »³. Cela s'accompagne, bien entendu, d'une limitation de la dîme. Conscient que la couronne cherche à réduire ses dépenses relatives à l'Église, il propose de laisser la charge de la dîme aux Espagnols dans un premier temps. Mais surtout, l'imposition de la dîme doit respecter certaines règles pour ne pas pénaliser les plus démunis. D'abord, elle doit être réglée uniquement en produits de Castille (blé, bétail), ensuite elle ne doit s'appliquer qu'à partir d'un plafond de bénéfices de dix boisseaux de blé, dix livres de soie ou dix naissances de bétail par an, afin d'en donner un dixième pour la dîme. Enfin, le recouvrement de la dîme doit être annoncé à l'avance et fait par le biais d'un Indien de confiance au sein de chaque village pour éviter les abus⁴. Il laisse donc une porte ouverte au paiement de cet impôt, malgré ce qu'il annonce. Il use d'une stratégie qui consiste à insister sur l'interdiction totale pour obtenir une révision et une refondation de la réforme : cela laisse la place à la négociation au lieu de couper court au dialogue.

À propos des relations tendues entre Indiens et Espagnols, il revient sur la nécessaire séparation des lieux de vie. Il se fonde sur l'expérience de la Nouvelle-Espagne :

*sabemos y es cosa manifesta que si no hubieran pasado á las Indias más españoles de aquellos que eran menester para tener segura la tierra de parte de los indios, de manera que no tuvieran atrevimiento de rebelarse, los mismos naturales no hubieran recibido tan malos ejemplos como muchos les han dado, y así imprimieran mejor en ellos las cosas de la cristiandad, y no se hubieran disminuido, sino aumentado, y juntamente con esto aquella tierra estuviera más segura y más sujeta á su Rey*⁵

¹ *Ibid.*, p. 412-413.

² Ce couvent franciscain à Cuba sera construit entre 1574 et 1591.

³ Lettre de Mendieta à Ovando, Vitoria, 1er avril 1571, doc. cit., J. García Icazbalceta (ed.), *Cartas de religiosos de Nueva España*, op. cit., p. 113-114.

⁴ *Ibid.*, p. 114.

⁵ *Ibid.*, p. 118.

La force de l'argumentaire de Mendieta est de savoir lier les nécessités évangélisatrices et les problématiques spirituelles avec la situation économique et politique de la Nouvelle-Espagne. Le pragmatisme qui transparaît au fil de sa plume vient renforcer sa position de conseiller solide et d'expert de la Nouvelle-Espagne.

Ici les Espagnols sont cause de dysfonctionnements spirituels, mais aussi politiques. Arrivés en trop grand nombre et de manière peu régulée, ils sont perturbateurs de l'ordre établi par les religieux. Au contraire, les Indiens sont doux et soumis à la couronne : « *de muchos años á esta parte no hay en aquel reino sospecha de rebelión de indios, ni memoria dello: y de los españoles, por ser ya tantos, ó por estar mal gobernados (que es lo más cierto), se ha tenido y tiene temor, y no dejará de haber en lo futuro peligro, si no los ponen en concierto.* »¹ Sans l'évoquer directement, Mendieta rappelle que certains Espagnols ont été au cœur d'une rébellion mûrement réfléchie autour de la personne de Martín Cortés en 1566. D'autre part, beaucoup d'Espagnols représentent une inconnue dans l'équation de la Monarchie catholique : ils sont partis aux Indes pour des raisons obscures, certains vagabondent et vivent de petits larcins, d'autres pourraient cacher des origines juives... Toutefois, leur présence reste nécessaire, mais de manière organisée : en villages et dans des zones spécifiques qui permettent de protéger les intérêts de la couronne. Mendieta évoque la zone précise de Zacatecas, où se trouvent de riches mines d'argent à protéger des populations locales. Ici, les Chichimèques sont présentés comme une population à part des Indiens, ils ne sont pas pacifiques. Au contraire, ils sont rebelles et violents « *como alárabes, saltean y matan cada año muchos cristianos de los que pasan, y les quitan la plata y mercaderías que llevan.* »² Ainsi lorsque les Indiens menacent la position hégémonique espagnole, ils doivent être contrôlés par l'installation de villes d'Espagnols. Les conseils deviennent alors beaucoup plus administratifs et politiques que spirituels. Il faut que certaines règles soient respectées pour que le peuplement des Indes se fasse harmonieusement : renvoyer ceux qui sont mariés en Péninsule avec leur famille, renvoyer les étrangers et surtout bien choisir les lieux de peuplement afin d'optimiser l'occupation des terres. Si certains choisissent de vivre dans les *pueblos de indios*, ils doivent payer un tribut au même titre que les Indiens. Ceux qui choisissent de vivre dans des villes d'Espagnols auront des bénéfices exclusifs : octroi de bonnes terres, exemption d'impôts, exemption de dîme pendant dix ans et monopole du commerce avec les villages indiens. Tous les Espagnols devront être recensés chaque année pour vérifier que leur nombre n'excède pas les autorisations : nouveaux arrivants

¹ *Ibid.*, p. 119.

² *Ibid.*, p. 120.

et adultes nés sur place¹. Tout cela est pensé en vue de contrôler la population espagnole en Nouvelle-Espagne pour qu'elle n'interfère pas avec le travail des religieux, sous prétexte de faciliter l'administration coloniale.

Le 8 juillet 1571, Juan de Ovando accuse réception des documents rédigés par Mendieta et le prie de continuer ce travail : « *le suplico que se ocupe en estudiar lo que conviene para el bien de aquella república, y me avise, porque todo lo que he visto de su mano me contenta mucho.* »² Fort de la reconnaissance du Conseil, Mendieta poursuit son travail depuis la province de Cantabrie, afin d'approfondir sa réflexion et de proposer de nouvelles solutions ou remèdes aux maux novohispaniques.

Troisième vague d'envois à Ovando : l'impossible retour aux Indes

Le troisième temps des envois de Mendieta se fait à l'automne 1571, la visite d'Ovando a pris fin avec sa nomination comme président du Conseil en septembre. Mendieta relance leur correspondance en lui envoyant ses félicitations³. Rappelons également que Mendieta se trouve à ce moment-là retenu en Espagne contre les ordres qu'il a reçus de Cheffontaines. Il prend alors le prétexte de féliciter Ovando pour lui demander d'intercéder en sa faveur au Conseil. Occupé par ses difficultés et incertitudes quant à son avenir de missionnaire, mais aussi par la compagnie de ses proches en Cantabrie, il tarde encore un mois à envoyer ses conclusions sur l'administration de la Nouvelle-Espagne⁴. En novembre, Ovando reçoit son rapport sur la réforme de son ordre en Nouvelle-Espagne et comment il pourrait être mieux organisé : il s'agit de son étude en faveur de la création du poste de commissaire des Indes à Madrid, que nous avons déjà évoqué en détail.

Après cela, Mendieta envoie encore deux courriers au Conseil : le premier pour recommander son neveu par alliance Cristobal de Horán, dont le frère est décédé au Pérou, et demander ce qu'il en est de son départ pour la Nouvelle-Espagne, toujours bloqué par Jerónimo de Albornoz⁵. Son dernier courrier porte sur ce même thème : il supplie le Conseil de confirmer les lettres d'obédience concédées par Cheffontaines pour qu'il puisse s'embarquer avec

¹ Au-dessus de quatorze ans.

² Lettre de Juan de Ovando à Gerónimo de Mendieta, Madrid, 8 juillet 1571, document XII, J. García Icazbalceta (ed.), *Cartas de religiosos de Nueva España, op. cit.*, p. 127.

³ Lettre de Gerónimo de Mendieta à Juan de Ovando, Vitoria, 15 septembre 1571, document XIII, *Ibid.*, p. 128-129.

⁴ Lettre de Gerónimo de Mendieta à Juan de Ovando, Vitoria, 6 novembre 1571, document XIV, *Ibid.*, p. 130.

⁵ Lettre de Gerónimo de Mendieta à Juan de Ovando, s. l., s. d., document XVI, *Ibid.*, p. 138-139.

Navarro dans la prochaine flotte¹. Comme nous l'avons déjà souligné, leurs tentatives seront couronnées de succès avec l'élection de Guzmán au commissariat des Indes, il nommera Navarro commissaire de Nouvelle-Espagne, leur donnera une licence pour recruter chacun vingt-quatre religieux et les autorisera à partir dans la flotte de 1573.

Ce séjour prolongé en Espagne donne au militantisme spirituel de Mendieta un nouvel élan. Pour obtenir un certain crédit auprès du *visitador* du conseil, il met en avant son expérience acquise par l'ancienneté et son expérience de gardien de couvent, secrétaire de la province et expert en affaires des Indes : « *Estubo, 14 años, en la nueva España fue guardián y compañero de los Provinciales y muy Religioso y entiende muy bien los negocios de las Indias* »². Dans un autre document, il choisit d'insister sur ses capacités d'analyse et sa stratégie. Il se présente alors ainsi en 1571 :

*el padre fray Jheronimo de Mendieta, a sido lector muchos años y guardian y compañero de los preladados y que por su habilidad le mandan escrebir las cosas de las Indias. Y los preladados siempre an hecho tanta confianza del, que aun las tablas de guardianes se las remitían en difinitorio [marge : lengua]*³

Ce document liste les religieux du Saint-Évangile présents en Espagne en 1571 « *que podrian allá aprovechar a aquella gente* »⁴. Il est intéressant de constater deux choses dans cette liste : d'abord l'introduction est écrite à la première personne du singulier (« *me puedo acordar* ») mais parle de Mendieta, comme de tous les autres frères cités, à la troisième personne du singulier. Cela dénote un discours qui se veut plus objectif, qui liste les compétences de chaque frère et place Mendieta à la cinquième place de cette liste, parmi les autres. Mais au-delà, cela pose la question des ambitions de Mendieta : il souligne sa piété et son humilité dans tous ses courriers, comme c'est attendu d'un Mineur zélé, mais il occupe plusieurs postes à responsabilité au cours de sa carrière en Nouvelle-Espagne. Il cherche ici à obtenir celui de commissaire des Indes sans trop le montrer, d'où l'usage de la troisième personne du singulier. Cela démontre sa grande habileté langagière et rhétorique, ainsi que l'étendue son ambition personnelle.

¹ Lettre de Gerónimo de Mendieta à Juan de Ovando, Vitoria, 25 mars 1572, document XVII, *Ibid.*, p. 140-141.

² Liste des candidats possibles au poste de commissaire des Indes, doc. cit., AIVDJ, Envío 25, caja 41, 491, fol. 1.

³ AIVDJ, Envío 25, caja 41, 496, fol. 1, également transcrit chez C. S. Assadourian, « Memoriales... » art. cit., document II, p. 409.

⁴ *Ibid.*, p. 408.

L'expérience d'un spécialiste des Indes

L'anecdote des *tablas de capítulo*, répartition des frères sur les postes importants de la province, est narrée dans le chapitre dédié à Mendieta chez Juan de Torquemada :

fue compañero de muchos y le encomendaban negocios arduos y de importancia, confiando de su industria y buen talento su buen despacho. En comprobación de esto sucedió que en cierto capítulo que se celebró en esta provincia del Santo Evangelio [...] que los padres congregados en él le encomendaron los oficios de la tabla, así de guardianes como de intérpretes [...] y le dijeron que comprometían en él, por la satisfacción que de su buen juicio tenían; y que mientras la estaba haciendo y distribuyendo ellos lo estarían encomendando a Dios en las horas ordinarias del coro y misa, y con otras particulares oraciones. Y encargándose fray Gerónimo de la dicha tabla y distribución de oficios la hizo, como mejor supo y Dios se lo dio a entender, porque entonces nadie pedía, ni a nadie por peticiones ni ruegos se daba. Acabada la dicha tabla hizo juntar a Difinitorio y en él la leyó; y como la iba leyendo la iban aprobando los padres de él y el prelado superior confirmando. De manera que ni añadieron ni quitaron de como venía en el borrón; y firmándola la leyeron y se concluyó el capítulo; de donde se infieren dos cosas: la una, el crédito grande que de este padre Mendieta tenían todos y el buen juicio que en esto mostró; y lo otro, el poco cuidado que causaban entonces los oficios¹

On retrouve le récit de cet événement de la vie de Mendieta dans le chapitre que lui dédie Agustín de Vetancurt dans son *Menologio franciscano*, probablement tiré de Torquemada qu'il cite à la fin du chapitre². Tous deux en concluent que Mendieta jouissait d'un grand crédit auprès de la hiérarchie provinciale, et c'est un argument que Mendieta avance lui-même auprès d'Ovando dans la liste précédemment citée. En effet, il fait preuve d'un remarquable sens de la diplomatie et d'une acuité stratégique en calculant exactement quel frère peut occuper les postes de poids au sein de la province. L'un des objectifs des chapitres provinciaux, en plus d'élire un provincial et un définitoire pour trois ans, est de renouveler les responsables de couvent et de maisons. C'est un exercice subtil, car le nombre de mandats qu'un frère peut exercer au cours de sa vie est limité à quatre, et deux dans les plus hauts postes de la province (provincialat ou définitoire). Ainsi, un religieux peut être gardien de couvent un nombre limité de fois, quelle que soit l'importance de la maison qu'il dirige. Il est donc particulièrement délicat d'attribuer des gardiens aux couvents les plus importants comme ceux de Mexico, Puebla ou Tlaxcala qui

¹ J. de Torquemada, *Monarquía indiana*, op. cit., vol. VI, p. 368.

² A. de Vetancurt, *Teatro mexicano*, op. cit., p. 46.

demandent un grand sens de l'administration de des responsabilités. De même, il faut veiller à ne pas attribuer trop de petits mandats aux frères le plus observants et consciencieux, à qui l'on pourrait à l'avenir attribuer des responsabilités dans les plus grandes maisons. Le fait que l'attribution de Mendieta soit pertinente révèle sa clairvoyance et son sens politique. Il sait saisir les enjeux dans leur complexité et proposer une solution qui fait consensus là où des heures de discussion en chapitre auraient été nécessaires.

C'est, en tout cas, cette clairvoyance stratégique qu'il choisit de souligner face à Ovando. Bien qu'il ne soit pas nommé commissaire des Indes, ni de Nouvelle-Espagne, Mendieta jouit d'un certain crédit auprès d'Ovando en tant que conseiller. Il prend alors conscience du poids que ses propos peuvent avoir auprès de l'administration et ne s'en cache pas dans sa lettre à Guzmán, lorsqu'il le félicite pour son arrivée à ce poste créé sur mesure selon ses recommandations :

Yo he dado en veces algunos escritos de mi mano al Señor Presidente Ovando, siendo preguntado de mi sentimiento cerca de las cosas que convenía proveer para el buen gobierno de las Indias, por descargo de la real conciencia de S. M., y entre otros fué una traza tocante al régimen de nuestra Orden en aquellas partes, de que parece ha resultado tan buena provisión como es la que ahora se ha hecho.¹

Il attribue ici la création du poste à ses seuls conseils, et semble entrevoir une solution pour le gouvernement de la Nouvelle-Espagne dans une correspondance longue et approfondie avec l'administration de la couronne.

Plus tard, il n'hésite pas à rappeler à Philippe II qu'il a travaillé pour Ovando et lui avait répondu au sujet des relations entre religieux et prélats séculiers :

Acuérdome que el Licenciado Ovando, que presidió en aquel Consejo de Indias, entre otras cosas me preguntó muy en particular lo que sentía cerca de esto, el año de setenta y uno, estando yo en España; y le di mi sentimiento por escrito, y otros papeles le había dado antes, con que él mostró mucho contento; y el Secretario Juan de Ledesma no menos, que por ventura los tendrá en su poder, aunque no sé si se aprovecharon algo de ellos²

¹ Lettre de Gerónimo de Mendieta à Francisco de Guzmán, Castro Urdiales, 26 novembre 1572, document XVIII, J. García Icazbalceta (ed.), *Cartas de religiosos de Nueva España, op. cit.*, p. 144.

² Lettre de Gerónimo de Mendieta à Gaspar de Ricarte, « cerca de la cédula de los curatos », Puebla de los Ángeles, avril 1587, J. García Icazbalceta (ed.), *Códice Mendieta, vol. 2, op. cit.*, p. 18.

Cette façon de mettre en avant son rôle d'analyste et conseiller du président du Conseil, appuiera sa légitimité en tant qu'expert sur la question dix ans plus tard. Bien qu'il soit conscient que tous ses conseils n'ont pas été appliqués, ils ont du moins été entendus, appréciés et probablement conservés à l'époque, preuve qu'ils étaient avisés.

D'autre part, il est déjà investi de la mission d'écrire la chronique franciscaine de la Nouvelle-Espagne par Cheffontaines, ce qui lui donne une certaine notoriété non plus en tant que conseiller, mais en tant que chroniqueur et historien de sa province, comme l'établit également l'un des documents envoyés à Ovando et antérieurement cités : « *por su habilidad le mandan escribir las cosas de las Indias.* »¹ Conscient de la responsabilité que ce travail implique, il initiera les recherches pour cet ouvrage dès son retour en Nouvelle-Espagne. Mais c'est aussi la preuve que sa hiérarchie accorde une grande confiance à sa plume et sa pensée.

D-b-2. Mendieta et l'Espagne, la décennie de 1580

Mendieta en 1587, porte-parole de sa province face à la couronne

Il continue à représenter une ressource précieuse pour la couronne depuis la Nouvelle-Espagne. En 1587, il envoie un ensemble de documents au roi par l'intermédiaire de fray Gaspar de Ricarte. Ce qui est intéressant dans cet envoi, c'est que le roi ne reçoit qu'une partie de l'information dans un premier temps. Mendieta envoie d'abord des lettres à Philippe II au sujet de la gouvernance des Indes. Il commence par lui rappeler, une fois de plus son *memorial* de 1565 dont nous avons déjà vu l'importance : « *Acuérdome haber escrito a V. M., habrá veinte años, una carta de veinte y cuatro artículos, cerca de cosas que según Dios me parecía tener obligación de remediar o estar muy advertido en ellas para el gobierno destas partes* »². Le fait qu'il soit ici rappelé au souvenir du roi souligne à quel point ce mémorial est, pour son auteur, un condensé de sa pensée politique. Il rappelle son expérience et son expertise, en trente-trois ans de mission novohispanique, et la décadence de la chrétienté chez les Indiens, qu'il impute à la corruption des Espagnols. Il annonce surtout un complément d'informations qui se trouve dans les mains de Gaspar de Ricarte :

¹ Liste des frères du Saint-Évangile présents en Espagne, doc. cit., AIVDJ, Envío 25, caja 41, 496, fol. 1, également transcrit chez C. S. Assadourian, « Memoriales... » art. cit., document II, p. 409.

² « Carta de fray Jerónimo de Mendieta a Felipe II », document LXVIII, Puebla de los Ángeles, 15 avril 1587, M. Cuevas et G. Garcia (eds.), *Documentos inéditos del siglo XVI para la historia de México, coleccionados y anotados por el P. Mariano Cuevas, S. J., op. cit.*, p. 416.

Si V. M. fuere servido de ver algunos apuntamientos que podrian ser de provecho cerca de la materia que aquí he tocado [que por ser molesto con prolijidad no van derechamente dirigidos a V. M.] darlos ha un religioso de esta orden llamado Fray Gaspar de Ricarte, que por ser escogido siervo de Jesucristo, y tener su espíritu y celo de su honra, y inteligencia de las cosas desta tierra, se los envió¹

Non seulement Ricarte est le dépositaire de ces informations complémentaires, mais il en est aussi le destinataire. Il ne remettra ces informations complémentaires qu'à la demande expresse de la couronne, chose qui ne manquera pas d'être faite, car Ricarte et Pedro Calderón, vicaire de Madrid, écrivent à Mendieta qu'elles lui ont été remises en main propre².

Les grands thèmes abordés par les courriers de Mendieta en 1587 ne diffèrent guère de ses envois précédents : il recommande l'abandon du service personnel des Indiens, notamment le travail minier, qui conviendrait mieux aux prisonniers de guerre chichimèques³. Pour appuyer son propos, Mendieta n'hésite pas à rappeler sa position d'expert choisi par Ovando :

el Espíritu me dictaba que escribiese sobre ello á S. M., mas por otra parte me he acobardado y lo deajo, considerando lo mucho que en años atrás tengo escrito á S. M. y á su Consejo en nombre de los Prelados de esta Provincia, y parte en mi nombre, y lo mucho que de mi mano á la suya di al Lic. Ovando cuando fué Visitador del Consejo de Indias, como lo sabe bien el Secretario Juan de Ledesma, y lo poco que todo ello aprovechó⁴

Ce constat d'échec, un peu amer, est probablement ce qui a poussé fray Gerónimo à laisser à Philippe II l'initiative de chercher à en savoir plus, au lieu de lui envoyer toutes ses lettres et *memoriales* directement. Il s'agit, bien évidemment, d'un procédé tactique, puisque la lettre presse le monarque de demander ces mêmes papiers. Il crée une attente d'information complémentaire pour pousser l'administration à rechercher le renseignement qu'il a préparé avec soin.

Le ton très véhément de ce courrier peut aussi expliquer qu'il choisisse de passer par un intermédiaire : selon lui, les mesures économiques de Valderrama ont marqué un moment charnière à partir duquel les déconvenues se sont enchaînées pour entraîner la chute de la

¹ *Ibid.*, p. 417.

² J. García Icazbalceta (ed.), *Códice Mendieta*, vol. 2, *op. cit.*, p. 17.

³ « Carta para el Padre Fray Gaspar de Ricarte, que fué á España, contra el repartimiento de los indios », document LXI, *Ibid.*, p. 3-6.

⁴ *Ibid.*, p. 5.

chrétienté de Nouvelle-Espagne. Il ne mâche pas ses mots lorsqu'il parle des instructions données par le Conseil à l'un des vice-rois : « *oi por mis propios oídos á un Virrey que cuando le despidieron de Consejo de Indias no le encomendaron otra cosa sino dinero, dinero, moneda, moneda* »¹. Prudent, Mendieta ne cite pas sa source et il est difficile de savoir de quel vice-roi il s'agit. Compte-tenu de sa correspondance soutenue avec Enríquez de Almansa, vice-roi entre 1568 et 1580, il est possible qu'il soit l'auteur de ce témoignage. Cela coïnciderait avec les dates de la junta de 1568 dont il a pour objectif de faire appliquer les décisions en Nouvelle-Espagne, quelques années seulement après les premières réformes de Valderrama. C'est un vice-roi avec lequel il entretient une correspondance fournie² ; Velasco père a régné plus tôt sur la Nouvelle-Espagne et Mendieta venait à peine d'accéder au secrétariat de la province lorsqu'il est décédé, il n'a pas pu le côtoyer très longtemps, et Velasco fils est nommé en 1590. Il ne peut s'agir de Moya de Contreras non plus, parce qu'ayant occupé le poste par intérim, il n'a pas été envoyé depuis l'Espagne par le Conseil, d'autre part l'inimitié déjà évoquée qui règne entre les religieux et Moya de Contreras rend très improbable qu'il prononce une telle phrase en confiance. Toujours est-il que la corruption gangrène alors les plus hautes sphères de l'administration coloniale, causant toujours plus de tort à l'évangélisation et aux Indiens. Les menaces chichimèques apparaissent alors comme un barrage divin entre l'avarice espagnole et l'or des mines de Zacatecas³.

Les avisos au roi

D'autres documents sont joints à l'envoi à Ricarte : d'abord un *memorial de algunas cosas que conviene representar al rey D. Felipe*, dans lequel Mendieta, s'adressant à Ricarte, donne des instructions sur le discours à tenir au roi. Parmi les considérations présentées, il s'attache à définir le caractère des Indiens et surtout leur entendement, du niveau d'enfants de dix à douze ans, capables de comprendre la complexité des concepts de la religion mais obligés

¹ *Ibid.*

² D'après la documentation que nous avons, Mendieta a envoyé à Martín Enríquez de Almansa au moins trois courriers au nom de son Ordre et trois en son nom propre. Il a reçu au moins cinq lettres de la part du vice-roi, dont une a été perdue, et il aurait rédigé à sa demande un rapport complet sur la façon dont les franciscains de Nouvelle-Espagne procédaient, en vue de son transfert à la tête de la vice-royauté du Pérou. Ce dernier document est considéré comme perdu, mais on connaît son existence car Mendieta lui-même en parle dans *Historia eclesiástica indiana*, vol. 2, *op. cit.*, p. 174.

³ Les Chichimèques sont comparés aux Jésuséens, peuple fondateur de Jérusalem, qui occupait la ville avant qu'elle ne tombe aux mains de David. *La Bible de Jérusalem*, Paris, Les éditions du Cerf, 2011, 2 Sam. 2:5, p. 435-436.

de rester sous la tutelle des religieux pour éviter de retomber dans le paganisme¹. Cette constante infantilisation des Indiens chez Mendieta fait écho à la vision lascasienne et est un contrepoint intéressant au travail de Sahagún, contemporain et frère d'habit de Gerónimo. Là où Sahagún laisse entre les mains de ses informateurs issus des élites indigènes le soin de l'aider à élaborer l'histoire de la Nouvelle-Espagne, Mendieta présente ces populations comme de perpétuels enfants en quête et besoin d'une autorité bienveillante. Stratégiquement, cela a du sens de présenter les Indiens comme complètement dépendants de leurs guides séraphiques, car le propos de Mendieta est d'établir l'absolue nécessité de la présence franciscaine dans les *doctrinas*.

Il réfute la comparaison que certains font entre Indiens et morisques, « *que ni son domésticos, ni pacíficos, ni despegados de lo temporal, antes muy codiciosos, ni aplicados al culto de la Iglesia.* », mais cela vient plus de la qualité de leurs guides spirituels que de leur propre caractère, « *porque en dejándolos á su libre albedrío, en todo serían peores que ninguna otra nación de gentes* »². Il tient donc particulièrement à souligner le zèle des franciscains comme le meilleur choix possible pour superviser les Indiens. L'enjeu est clair : il s'agit de contrôler le territoire des *pueblos de indios*, les Indiens christianisés, afin de laisser les franges des confins habitées par les rebelles chichimèques entre les mains des autres ordres, voire des séculiers.

Car l'Église séculière est en passe de prendre le contrôle de ces villages grâce à une nouvelle cédula³ qui inquiète beaucoup les religieux. Mendieta en parle dans cette lettre et joint un document additionnel, par l'intermédiaire de Ricarte, sur cette même cédula.

Les arguments reprennent la ligne de l'Ordre, mais avec une tonalité d'urgence : les frères seraient prêts à délaissier complètement leurs fonctions missionnaires si elle entrait en vigueur. Cela leur serait même bénéfique car plus conforme à leur nature et à la Règle, mais ils refusent d'accepter de se soumettre à l'autorité des prélats séculiers, « *antes se irían á los*

¹ « Memorial de algunas cosas que conviene representar al rey D. Felipe, nuestro señor, para descargo de su real conciencia », document LXII, J. García Icazbalceta (ed.), *Códice Mendieta*, vol. 2, *op. cit.*, p. 8-9.

² *Ibid.*, p. 11-12.

³ Il s'agit probablement de la cédula du 6 décembre 1583 dans laquelle le roi demande aux prélats « que aviendo clerigos idoneos y suficientes, fuessen proveydos en los beneficios curados y doctrinas, prefiriendolos a los frayles de las Ordenes mendicantes » citée dans la cédula du 16 décembre 1587 qui l'annule, D. de Encinas, *Cedulario indiano*, *op. cit.*, p. 99.

montes á sustentarse con yerbas, que hacer esto. »¹. Le reste du courrier est un rappel de ce qui a déjà été évoqué précédemment au sujet des relations tendues entre les deux clergés : rappel des privilèges, de la nécessité numéraire des religieux et leur importance historique en Nouvelle-Espagne et surtout remarques sur la vénalité des séculiers. Ces conseils sont complétés par une lettre « *cerca de la segunda cédula de los curatos* »², ainsi que les réponses que les ordres augustin et dominicain ont faites à la couronne au sujet de cette même cédula³.

Il aborde ensuite le sujet principal qui l'occupe : la question du *repartimiento* des Indiens. Il reprend ici une lettre qu'il avait envoyée au commissaire général quelques années auparavant, à sa demande expresse. À la question de savoir si « *el repartimiento de los indios que en esta Nueva España se hace, compeliéndolos al servicio de los españoles [...], se puede hacer de justicia y derecho, así como se hace de hecho* »⁴, il répond par la négative. Aucun des arguments qui pourraient servir à justifier ce travail forcé n'est applicable, selon Mendieta : la terre n'a pas besoin d'être pacifiée, les Espagnols ne sont pas dépendants de ce labeur pour survivre et travailler pour les Espagnols contribue à encourager les mauvaises conduites des Indiens.

Au contraire, l'argumentation de Mendieta penche pour une interdiction de ce travail forcé qui décime les Indiens. Il emploie une rhétorique de l'altérité en opposant les Indiens pauvres et innocents face à un « *nosotros* », dans lequel il s'inclut et inclut son lecteur : « *sería justo que [...] que considerásemos qué sintiera la nación española si otros advenedizos ocuparan á nuestra España y nos trataran de la suerte que estos desventurados son tratados en este repartimiento y servicio forzoso.* »⁵ La critique acerbe et directement dirigée à la plus haute autorité franciscaine des Indes résidant à Madrid est sûre d'atteindre les hautes sphères de l'administration coloniale. L'inversion des rôles joue aussi sur la sensibilité du lecteur afin de le persuader du mal-fondé de la pratique. S'ensuit une liste d'abus et de mauvais traitements commis sur les Indiens par les propriétaires terriens espagnols pour qui ils travaillent : malnutrition, dépouillement de leurs biens, violences qui entraînent parfois leur mort... Ce sont

¹ Notes additionnelles « Cerca de la Cédula de los curatos », J. García Icazbalceta (ed.), *Códice Mendieta*, vol. 2, *op. cit.*, p. 17.

² « Cerca de la segunda cédula de los curatos », document LXIV, *Ibid.*, p. 37-51.

³ Ces deux documents n'ont pas été transcrits dans le *Códice Mendieta*, mais ils figurent aux fol. 280-281v du document manuscrit conservé à la British Library sous la cote Harley 3570.

⁴ Copie d'une lettre de Gerónimo de Mendieta au commissaire des Indes comprise dans sa lettre à Gaspar de Ricarte, *doc. cit.*, J. García Icazbalceta (ed.), *Códice Mendieta*, vol. 2, *op. cit.*, p. 20.

⁵ *Ibid.*, p. 23.

des exemples qui reviennent régulièrement dans les récits de religieux qui traitent de la défense des droits des Indiens. Le retournement rhétorique intervient alors : le *repartimiento* peut sembler nécessaire à la *república española*, mais en réalité la mortalité des Indiens pourrait avoir un effet dévastateur sur la colonie, sur l'économie espagnole et sur le salut de l'âme du roi, patron et protecteur des Indes. Mendieta conclut en évoquant un élément frappant :

El repartimiento [es] perjudicial á la fe católica y cristiana, la cual es de temer tengan por odiosa los mesmos indios y dejen de arraigarse en ella, con despecho de las intolerables vejaciones que por esta vía ejercitan en ellos los que para sí solos usurpan el nombre de cristianos, como hemos visto que por esta razón este nombre ha sido odioso á los moros bautizados de España, que nunca les pudo encajar, no porque la cristiandad dejara de cuadrarles y la abrazaran si debidamente se ejercitara, sino por las malas obras y malos tratamientos que siempre recibían ele los cristianos, y malos ejemplos que veían en ellos; y por esta mesma causa son odiosos á todos los infieles, y de aquí procede el haberse exasperado y recatado los chinos, y puesto sumo cuidado en que no se dé entrada en sus tierras á los cristianos que tan crueles se han mostrado con los habitadores de estas regiones que de poco tiempo acá han ocupado, porque de todo tienen noticia.¹

C'est un argument percutant que l'on retrouvera ensuite dans l'*Historia eclesiástica indiana*. Mendieta prend régulièrement le contrepoint des accusations de crypto-paganisme qui sont faites aux Indiens de Nouvelle-Espagne ; il se demande au contraire et de manière ironique pourquoi les Indiens n'ont pas tous renié la foi catholique alors qu'ils en ont face à eux de si mauvais représentants. Soulignons l'ouverture vers l'Espagne et la Chine qui portent à elles deux les extrêmes de l'évangélisation d'un peuple : en Espagne, la christianisation des Morisques est présentée comme un échec dû aux cruautés des Espagnols. En face la Chine porte les espoirs d'une évangélisation idéale, sous réserve d'accepter l'entrée des représentants de la foi sur son territoire. Mendieta intègre très habilement toutes les parties du monde dans son argumentaire : le comportement inacceptable des Espagnols jusqu'à présent risque de porter gravement préjudice à cet objectif. La Nouvelle-Espagne se positionne alors comme un entre-deux, un laboratoire d'évangélisation qui permet de rectifier l'erreur commise à Grenade et d'essayer de nouvelles techniques d'évangélisation en vue de la conquête spirituelle de la Chine. Il faut dire que les années 1580 sont marquées par les interrogations qui entourent le territoire chinois et sa conquête : la relation d'Alonso Sánchez en faveur d'une colonisation

¹ *Ibid.*, p. 25-26.

chinoise datée de 1585, face à José de Acosta qui publie son *Parecer contra la guerra de China* en 1587. Juan González de Mendoza publie quant à lui sa fameuse *Historia de las cosas más notables, ritos y costumbres del gran reyno de la China* en 1585¹.

Enfin, car Mendieta ne critique pas sans proposer de *remedio*, il fait cinq suggestions pour réformer le travail des Indiens de Nouvelle-Espagne si la couronne ne peut s'en passer : interdire aux Espagnols de les faire travailler dans les mines, qui sont synonyme de mort à cause des conditions de travail terribles. Ensuite, les faire travailler proche de leur village d'origine pour ne pas les épuiser avec trop de route à parcourir et qu'ils arrivent en bonne santé sur leur lieu de travail. Cette disposition était ancienne, elle était déjà présente dans les lois de 1512, il fallait éviter les déplacements et les pertes sur les routes, pourtant Mendieta continue de réclamer son application à la fin du siècle. C'est le signe qu'il y a parfois un fossé entre la législation décidée et dictée à Madrid et son application dans les Indes, de façon que les réclamations des acteurs locaux en Nouvelle-Espagne semblent parfois très redondantes.

De même, respecter le nombre d'Indiens que chaque village peut proposer en *repartimiento* car cela pousse des personnes inaptes à travailler. Enfin, respecter le dimanche comme jour de repos afin qu'ils puissent se rendre à la messe comme de bons chrétiens, ainsi que les payer et les nourrir pour chaque jour travaillé. Ces revendications sont contraires à la logique économique qui veut augmenter le rendement des Indes par une hausse des taxes, et qui cherche une augmentation de la production. Cette lettre provoque des réactions mitigées lorsqu'elle est reçue à Madrid, ce qui nous éclaire sur la façon dont Mendieta, et plus largement les religieux qui écrivent sur les Indes pouvaient être perçus par la couronne et l'administration.

Faut-il lire Mendieta à Madrid ?

Lorsque la couronne reçoit la lettre de Mendieta, les interrogations fusent pour savoir s'il faut lui demander les informations complémentaires ou pas. Est-il digne de foi ? Ses conseils ne porteront-ils pas préjudice aux intérêts royaux ? Mateo Vázquez, secrétaire du roi, rédige un billet en 1587 à l'attention de l'archevêque de Mexico Pedro Moya de Contreras, qui

¹ Les relations entre Amérique et Asie à l'heure de la première mondialisation ont été étudiées dans : S. Gruzinski, *L'Aigle et le Dragon*, *op. cit.* ; à propos de la question spécifique de la conquête militaire, voir également : « Réflexions sur la "barbare" américain selon José de Acosta dans le *De Procuranda Indorum Salute*, le *Parecer sobre guerra de la China* et la *Historia natural y moral de las Indias* », Paris, Le Manuscrit, 2012 ; et sur l'ouvrage de Mendoza : Diego Sola, *El cronista de China: Juan González de Mendoza, entre la misión, el imperio y la historia*, Barcelone, Edicions de la Universitat de Barcelona, 2018.

séjourne en Espagne à ce moment-là. Le billet transcrit une bonne opinion de la plume de Mendieta et suggère à Moya de Contreras de s'entretenir secrètement avec Ricarte pour savoir de quoi traitent les documents additionnels : « *El rey nuestro Señor me ha mandado embiar a V. S. la carta inclusa de fray Hierónimo de Mendieta, que cierto scrive cuerdamente y parece que será bien llamar al fraile que dize, [...] a fin de oírle, y pedirle los papeles, haziendo V. S. todo esto con secreto* »¹. S'il juge la plume de fray Gerónimo digne d'intérêt, il n'en va peut-être pas de même de ses opinions, car sinon les diligences ne se feraient pas dans le secret. « *El zelo del Padre fray Hyerónimo de Mendieta mereçe el favor y aprovaçión de v. m. por ser religioso de opinión en su orden, y que sabe lo que escribe.* » écrit-il dans la lettre qui accompagne le billet explicatif.

Toutefois, Vázquez croit deviner que les documents additionnels vont traiter du *repartimiento* et exiger son interdiction, une question épineuse qui n'a toujours pas trouvé de réponse parmi les représentants de la couronne :

*[...] entiendo que en sus apuntes tratará de que se quite el servicio personal de los indios, porque este thema an tenido siempre estos padres y assi que propuso, con mucha formalidad, el dicho Ricarte en el concilio provincial de México, y en prosecuçión deste intento, vino a España en la flota del año de 85 a suplicarlo a su magestad y aviéndose tratado desta materia en una junta, mandó su magestad que se resolviesse por el presidente de Indias, y el confesor y el arzobispo de México y assi se començó a conferir por el abril passado, y no se resolvió, y convernía mucho que su magestad mandasse que con brevedad se determinasse y consultasse esta causa, para que de una vez se le de asiento, por ser importantíssima, y **de gobierno universal, y así se a de considerar, y no como estos padres regulando su opinión por respectos y casos singulares***²

L'administration a bien conscience de l'importance de la question du travail forcé, mais en l'absence de décret royal elle ne peut apporter aucune réponse claire aux revendications des religieux. Cette lettre montre également deux choses : la première est que Ricarte, et Mendieta par extension puisqu'il choisit d'en faire son messenger, ont été formellement identifiés comme de fervents opposants au *repartimiento*, qui n'a pas hésité à venir exprimer ses revendications en personne à la cour. La seconde est que des religieux aussi véhéments sont vus d'un œil méfiant en Espagne. Ainsi, malgré le respect dont Mendieta semble jouir auprès de

¹ Billet de Mateo Vázquez à Pedro Moya de Contreras, Madrid, 19 décembre 1587, AIVDJ, Envío 44, caja 57, 40.

² *Ibid.*

l'administration espagnole, il n'en reste pas moins perçu comme manquant de recul et fondant ses opinions sur des faits particuliers et des opinions personnelles.

Quelques jours plus tard, l'opinion de Vázquez se fait plus tranchante :

Las consideraciones de fray Hieronimo de Mendieta, son de religioso zeloso del bien, y conservación de aquellos pobres naturales, pero todas son generales, sin expecificar casos, ni particularidades, y quando lo hiziera, a lo que insignua, parará todos en quitar el servicio personal de los Indios, tema común de todos los religiosos, sin admitir medio, ni considerar el daño universal, que resultaría en todos estados careciendo deste servicio, tan necessario. Y assi conivene como otra vez lo he significado, que se concluya lo que en esta razón se trata, y conferió los días passados, por mandado de su magestad, por el presidente de Indias, confesor, y arçobispo de México, para que de una vez requisito tan importante se determine, y acabe, y cessen estos clamores acá, y allá.¹

On remarque tout de suite une certaine contradiction avec le texte cité plus haut : là où Vázquez anticipait que les religieux fonderaient leur opinion sur des faits trop précis et des cas singuliers, il reproche ensuite à Mendieta ses considérations trop généralistes. Il s'agit donc de recueillir la parole du frère sans trop lui accorder de crédit, ou tout du moins en le sapant de prime abord afin de pouvoir en tirer uniquement ce qui va servir son propre propos. En effet, si la bonne volonté de Mendieta est reconnue dans un premier temps, son analyse est rapidement mise de côté car trop partielle et partiale. Il omettrait de prendre en compte les apports du *repartimiento* dans le bon fonctionnement de la machinerie de la Monarchie catholique. Pourtant, ce qu'il propose dans son *memorial* sur le travail forcé, évoqué plus haut, ce sont plutôt des solutions pragmatiques, en lieu et place de l'interdiction totale demandée en 1585.

Conclusions sur la *militance spirituelle* de Mendieta

Nous avons pu voir à quel point Gerónimo de Mendieta est présent dans la société novohispanique de la seconde moitié du XVI^e siècle. Il occupe le poste de secrétaire de la province à deux reprises (1564 sous Diego de Olarte et 1567 sous Miguel Navarro), est gardien de plusieurs couvents parmi les plus importants, dont Xochimilco ou Santa Ana de Tlaxcala, et est chargé lors d'un chapitre provincial de nommer ses frères sur les hauts postes au moins une fois. Tout cela est le signe qu'il jouit d'une grande confiance accordée par ses frères d'habit. Il

¹ Billet de Mateo Vázquez à Pedro Moya de Contreras, Madrid, 8 janvier 1588, AIVDJ, Envío 44, caja 57.

s'implique de manière personnelle dans plusieurs événements importants de son ordre (conflit sur la question des prélatures aux frères novohispaniques, conflit autour des Clarisses de Mexico), mais il est également omniprésent dans la production d'écrits politiques stratégiques de l'époque. On le charge, à deux reprises, de réunir et mettre en forme la documentation officielle à propos de la province afin de l'envoyer en Espagne (visite de Juan de Ovando en 1569 et ouvrage de Francisco de Gonzaga en 1585). En tant que secrétaire, il participe à l'élaboration de toute la correspondance officielle de la province pendant six ans. Pendant ce temps, il s'affirme en tant qu'expert et signe des courriers de son nom et prend la parole sur les sujets graves qu'il estime nuisibles à l'évangélisation.

L'action politique de Mendieta est donc indissociable de son activité d'écriture. Cela s'exprime dans tous ses courriers et nombreux envois au cours de son activité de missionnaire, mais cela se retrouve également cristallisé dans la façon dont il pense, construit et écrit *l'Historia eclesiástica indiana* entre 1573 et 1596. La militance de Mendieta ne se limite pas à la rédaction de lettres, *memoriales*, *pareceres* et autres courriers : il se déplace en personne jusqu'à Madrid pour faire entendre sa voix auprès du Conseil et de Juan de Ovando, mais aussi dans les hautes sphères de l'Ordre à l'occasion du chapitre général de 1571. C'est à ce moment-là qu'il passe de militant à chroniqueur, en recevant la commande de l'écriture d'une histoire de l'installation franciscaine en Nouvelle-Espagne, sans toutefois perdre son autorité sur le plan du réseau politique dans lequel il occupe un espace stratégique.

TROISIÈME PARTIE

MENDIETA ET LE TRAVAIL DE L'HISTOIRE

Dès son retour d'Espagne en 1573, Mendieta entreprend la rédaction de l'*Historia* en parallèle de ses responsabilités au sein de la province en tant que gardien de plusieurs couvents comme Xochimilco, Tlaxcala ou Tepeaca. Les deux dernières années de rédaction, il se retire dans le couvent de Huejutla où son ami Fray Juan Bautista Viseo est gardien, et termine la rédaction en 1596. Il laisse ses papiers ou une copie à son ami et disciple pour qu'il le fasse publier¹ ; c'est par cette voie qu'ils arrivent entre les mains de Juan de Torquemada, disciple à son tour de Juan Bautista. Il lui confie le manuscrit achevé de l'*Historia*, ainsi que la compilation de documents aujourd'hui connue comme *Códice Mendieta* et d'autres documents de travail. Mendieta meurt en 1604 et est enterré à Mexico. Une copie du manuscrit de l'*Historia* est alors envoyée en Espagne, chez Juan de Domayquía, franciscain de Vitoria et parent de Mendieta. Ce dernier achève un prologue et une épître dédicatoire en 1611 en vue de le publier, mais pour une raison qui n'a pas encore été clarifiée, la publication n'aura pas lieu et le manuscrit sera considéré comme perdu jusqu'au XIX^e siècle. En effet, ce n'est qu'en 1870 que Joaquín García Icazbalceta retrouve et publie le manuscrit de l'*Historia*. C'est cette première édition qui sert encore aujourd'hui de base aux rééditions actuelles.

À la lecture de cet ouvrage, une question émerge : Mendieta est-il le simple greffier de son ordre, un chroniqueur qui compilerait les faits d'armes de ses frères et les mettrait en forme de manière chronologique ? Comme nous nous proposons de le démontrer, il est en train de construire le premier récit de son ordre en Nouvelle-Espagne, et par là-même de poser les bases de l'édifice historiographique de l'Église américaine. L'*Historia eclesiástica indiana* est à la fois une histoire de l'ordre franciscain en Nouvelle-Espagne et une histoire franciscaine de la Nouvelle-Espagne, qui cristallise les enjeux de l'Amérique indo-créole sur la longue durée. En cela, Mendieta construit une nouvelle forme d'historicité locale à partir des modèles historiographiques religieux et profanes de l'Ancien monde, comme en témoigne le titre de l'ouvrage en référence à l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe de Césarée, comme nous le verrons plus loin².

Comme l'indique Richard Hobsbawm, l'invention de nouveaux modèles historiographiques est plus fréquente :

¹ Prologue J.B. Viseo, *Sermonario en lengua mexicana* (1606), *op. cit.* s. f.

² Cette *Histoire* englobe l'histoire de la chrétienté depuis la mort de Jésus sur la croix jusqu'au règne de Constantin. Sa date de rédaction est estimée à 323 ou 324.

quand une transformation rapide de la société affaiblit ou détruit les modèles sociaux pour lesquels les anciennes traditions avaient été élaborées, et produit de nouveaux modèles auxquels elles ne peuvent plus s'appliquer; cela peut également se produire quand les supports et les diffuseurs institutionnels de telles traditions "anciennes" ne se montrent pas suffisamment adaptables et flexibles, ou sont éliminés; en bref, quand il y a des changements suffisamment vastes et rapides de l'offre ou de la demande.¹

Nul doute que la colonisation des Indes ait pu représenter un tel bouleversement sur le plan historiographique autant que politique et social. La période mouvementée de fin de siècle est propice à une prise de recul en ce sens, et à une adaptation des modèles historiographiques. Ainsi, Hobsbawm poursuit : « Il est clair que beaucoup d'institutions politiques, de mouvements idéologiques et de groupes [...] étaient tellement sans précédent que même la continuité historique a dû être inventée, en créant par exemple un passé ancien au-delà de la continuité historique effective [...], soit par contrefaçon [...] »². Réinventer la continuité historique, c'est ce que fait Mendieta dans son œuvre. En écrivant le premier récit chrétien des Amériques, il tisse un pont historiographique entre les deux mondes et les fait entrer dans la tradition l'un de l'autre.

A. *Historia eclesiástica indiana*, genèse et structure de l'œuvre

L'*Historia eclesiástica indiana* est, sans nul doute, le chef d'œuvre de Mendieta ; un ouvrage auquel il consacre vingt-trois ans de sa vie. Entre 1571, le moment où le général Cheffontaines lui commande sa rédaction et 1596, année où il met le point final, Mendieta n'abandonne pas son rôle de conseiller auprès de son ordre. Bien au contraire, sa correspondance se nourrit de sa réflexion historique et *vice versa*. Ses écrits sont intimement liés entre eux, et il est particulièrement important d'examiner l'*Historia* à la lumière de ses productions épistolaires et administratives. Nous avons pu explorer l'étendue de son travail politique en deuxième partie de ce travail et nous pouvons à présent nous pencher sur le volet historiographique de sa production écrite afin d'établir les connexions entre les différents pans de la vie et de la plume de Mendieta.

¹ Eric Hobsbawm et Terence Ranger, *L'invention de la tradition*, Paris, Amsterdam, 2006, p. 15.

² *Ibid.*, p. 18.

Au premier abord, l'*Historia eclesiástica* se présente comme une chronique provinciale, dans le sens que donne Rosa Camelo à ce terme :

En síntesis, se puede decir que una crónica provincial de orden religiosa es el escrito de género historiográfico que pretende narrar la historia de la fundación y desarrollo de una provincia de regulares. Su tema central está limitado, espacialmente, al territorio que dicha provincia ocupa y, temáticamente, a la acción de alguna de las instituciones de religiosos sometidos a una regla que se dedicaron a la evangelización en Nueva España, considerando la evangelización no solamente la predicación y conversión de los naturales en acciones directas [...] sino también en el sentido más amplio, en el apoyo dado al establecimiento y desarrollo de la Iglesia novohispana con la enseñanza evangélica en distintos niveles, el ejercicio de la caridad, el buen ejemplo y la oración, así como la educación de la población y la integración de los indígenas a una nueva cultura y a nuevas formas de vida y sociedad que estuvieron inevitablemente unidas a la evangelización en su sentido más usado.¹

L'ouvrage est, certes, centré sur l'évangélisation de la province du Saint-Évangile, mais il met aussi l'accent sur l'action d'acculturation de l'Ordre en Nouvelle-Espagne et sa réussite. Ce faisant, Mendieta fait de son récit une histoire apologétique, au service de l'action franciscaine, dont l'objectif est un prolongement de son engagement. Il s'agit, sur le court terme, de donner à voir le succès franciscain afin d'obtenir les faveurs de la hiérarchie spirituelle et temporelle. Mais Mendieta fait aussi un travail d'historien : il compile, annote, glose, compare, cite et renvoie minutieusement à toutes ses sources. Il assoit ainsi la légitimité de sa parole et de sa pensée sur le temps long ; ce n'est plus le temps de la chronique provinciale mais bien celui de l'histoire chrétienne, l'histoire ecclésiastique. Mendieta donne alors une place au Nouveau monde dans la tradition millénaire de la Bible et fait entrer l'Église américaine dans la pensée occidentale par le livre.

Face à la potentialité colossale de cette ouverture historiographique, dont son successeur Juan de Torquemada prend l'entière mesure, on en oublierait presque la dimension apologétique et l'objectif premier de l'*Historia* : répondre à la demande d'un ministre général français sur la façon dont se passe l'évangélisation de Nouvelle-Espagne. C'est donc entre ces deux échelles temporelles (temps long et temps court) et géographiques (Nouveau et Ancien mondes) que se

¹ R. de L. Camelo Arredondo et P. Escandón, *La creación de una imagen propia*, op. cit., p. 675.

fixe la pensée de Mendieta, cristallisant au passage un état du monde américain en proie au bouleversements qu'entraîne un demi-siècle de présence espagnole dans les Indes.

Ici encore, il use de stratégie, choisit soigneusement les sujets qu'il aborde et ses silences en disent autant que ses discours : il contribue à forger le mythe d'une évangélisation franciscaine parfaite, galvanisée autour de l'image des Douze et de l'idée d'un âge d'or de l'évangélisation, laquelle s'étiole dans la deuxième moitié du XVI^e siècle.

Bien que composé à la demande du ministre général, et probablement à l'attention du roi et son Conseil, l'*Historia* ne serait-elle pas pensée aussi pour motiver les troupes des Frères mineurs en Nouvelle-Espagne en peignant l'image d'une évangélisation primitive idéale, non seulement atteignable, mais déjà atteinte et qu'il faut à tout prix conserver ? Ainsi, c'est en Nouvelle-Espagne que se rejoue le destin de l'Église primitive chère à François.

a. Une commande de Cheffontaines

La genèse de l'*Historia* remonte à 1571, au moment où Mendieta se trouve temporairement exilé en Europe suite à ses prises de positions contre les religieux novohispaniques. Son séjour de trois ans coïncide avec l'élection de Christophe de Cheffontaines à la tête de l'Ordre, une première pour un Français.

En février 1571, alors que Mendieta se trouve en Espagne et que son retour en Nouvelle-Espagne est très incertain, il écrit au général, pas encore nommé à l'époque, afin de savoir s'il doit repartir pour les Indes ou s'il peut rester en Espagne. Élu le 2 juin, Cheffontaines répond le 27 juin qu'il lui commande par obédience, non seulement de retourner en Nouvelle-Espagne, mais également d'écrire une histoire de l'ordre franciscain dans la région, par conséquent, cette obédience est l'un des premiers actes officiels de Cheffontaines. Pourquoi décide-t-il de commander cet ouvrage à Mendieta précisément ? On peut penser que Cheffontaines voit en lui un homme de confiance qui a su prouver la valeur de sa parole et de ses conseils. De même, il sait quand se mettre en retrait pour jouer d'une image de conseiller plus neutre que ceux qui sont sur place. En effet, Mendieta ne s'est pas rendu au chapitre général de Rome, à la différence de Navarro, et apparaît donc comme plus impartial ou intègre que ses frères ayant fait le déplacement et dont les intentions sont peut-être plus personnelles. En étant parmi les premiers à rencontrer le général, ils tentent d'obtenir bénéfices et prélatures, ce à quoi Mendieta ne semble pas prétendre au premier abord. Nous avons vu que c'est une façade, car lorsque

Mendieta écrit à Ovando pour suggérer la création d'un poste de commissaire des Indes à Madrid, il n'hésite pas à se citer lui-même parmi les candidats suggérés.

Le besoin d'information du général français

Examinons la partie du document qui traite spécifiquement de la commande. Le document original est en latin, nous nous référons ici à la traduction d'Antonio Daza en 1611, année qui coïncide avec la mise en page du manuscrit par Domayquía, et qu'Antonio Rubial utilise dans son édition de 2002 :

*Y porque en los años pasados han obrado los santos religiosos de nuestra orden en la conversión de los gentiles, muchas cosas dignas de memoria, os mandamos también por la presente, que de todo cuanto podáis saber acerca de ello hagáis una historia **en lengua española**, y nos la enviéis en primera ocasión, para lo cual os concedemos el tiempo y lugar necesarios. Y bajo de inobediencia contumaz, inhibimos a todos nuestros inferiores, para que en nada de esto os puedan contrariar ni poner impedimento alguno.¹*

Il est intéressant de voir que Cheffontaines commande spécifiquement une histoire en langue espagnole, alors qu'il est lui-même d'origine bretonne et ne maîtrise donc pas aussi bien l'espagnol que le français ou le latin. Le latin est, d'ailleurs, la langue de Rome et la *lingua franca* des religieux du monde entier, raison pour laquelle Cheffontaines rédige l'obédience en latin. Pourquoi alors commander une histoire rédigée en espagnol ? La raison est peut-être à chercher du côté du lectorat qu'envisage Cheffontaines pour cet ouvrage ; peut-être pense-t-il à son utilité auprès d'un public de jeunes recrues de l'Ordre en Espagne.

Contextualisation

L'Espagne est en proie à des conflits internes et externes qui absorbent une grande partie du trésor royal et pèsent sur la stabilité du pays. La révolte des Alpujarras a ébranlé l'Andalousie entre 1568 et 1570 et ravivé le conflit avec les Maures. Les Espagnols prennent Chypre en septembre 1570 ; la bataille de Lépante, dont l'Espagne sortira victorieuse en octobre 1571, est en préparation. Sur le front nord, dans les Flandres, les troupes ne perçoivent plus de salaire et les soldats sont mécontents. « Pour payer les frais de guerre, le duc d'Albe crée de nouveaux

¹ Traduction d'Antonio Daza reproduite en note n°3 dans l'étude préliminaire d'Antonio Rubial, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 1, op. cit., p. 55.

impôts, notamment une taxe de 10 % sur les transactions mobilières et de 20 % sur les immobilières. »¹ Cela provoque des mutineries et de violentes rébellions.

Alors que les tensions entre la France et l'Espagne s'expriment en marge du conflit en Flandres, l'élection d'un Français au généralat surprend et dérange Madrid. Cheffontaines, d'origine bretonne, semble connu au sein de l'Ordre pour son engagement missionnaire dans sa région natale, est l'un des évangélistes en langue bretonne les plus connus et efficaces de son époque². Sa préoccupation pour la conversion des gentils ou infidèles est aussi propre à une époque où la Contre-Réforme, dix ans après la conclusion du concile de Trente, s'est imposée en Europe comme une nécessité. Or, les lois du patronage royal espagnol limitent l'accès aux informations sur les Indes depuis Rome, car c'est la couronne espagnole qui a le contrôle de l'administration spirituelle de ces territoires. La position délicate dans laquelle se trouve Cheffontaines par rapport aux Indes est donc celle d'un supérieur hiérarchique écarté, considéré comme ennemi par l'administrateur de ces mêmes territoires.

Confronté à cette contradiction et en présence de deux religieux de Nouvelle-Espagne, Cheffontaines y voit peut-être un moyen d'obtenir des informations sur l'état de son ordre dans les Indes. Bien qu'il n'ait jamais rencontré Mendieta en personne, car ce dernier était resté en Cantabrie au lieu de se rendre à Rome pour le chapitre général, il connaît sa plume. En effet, lorsqu'il décide de rester en Cantabrie et de ne pas accompagner Navarro à Rome en février 1571, Mendieta confie à ce dernier une lettre pour le général. Il se présente, résume sa situation –son retour aux Indes est bloqué par Jerónimo de Albornoz et ses alliés– et demande simplement s'il doit repartir pour la Nouvelle-Espagne ou s'il peut rester dans sa province d'origine, comme il le souhaite³. On peut penser que Navarro emporte avec lui d'autres courriers de Mendieta, habituellement prolixe en conseils d'administration, et que Cheffontaines a pu consulter d'autres écrits, inédits ou copiés de correspondances antérieures de Mendieta. Enfin, Cheffontaines a certainement entendu les louanges des porteurs de ces lettres : d'abord Miguel Navarro, son ami et supérieur, puis Diego Valadés, un autre franciscain

¹ Jean-Pierre Dedieu, Gilbert Larguier et Jean-Paul Le Flem, « Les grandes étapes de la politique extérieure » dans *Les monarchies espagnole et française au temps de leur affrontement : Milieu XVIe siècle - 1714*, Perpignan, Presses universitaires de Perpignan, 2013, paragr. 6.

² B. Jeanne, *Mexico-Madrid-Rome*, op. cit., p. 217.

³ Lettre de Gerónimo de Mendieta au ministre général, Vitoria, 12 février 1571, J. García Icazbalceta (ed.), *Códice Mendieta*, op. cit., p. 163-166.

du Saint-Évangile qui se trouve en Europe pour le rencontrer et qui s'entretient avec Mendieta à son retour de Paris¹.

Quant à Navarro, à l'issue de l'année 1571, il obtient le mandat de commissaire de la Nouvelle-Espagne. Ce faisant, Cheffontaines s'assure de la loyauté de deux frères de confiance qui pourront lui transmettre des informations à leur retour dans la province du Saint-Évangile. Le titre très convoité de commissaire de Nouvelle-Espagne représente la plus haute instance de pouvoir franciscaine sur le territoire. C'est une aubaine pour Navarro qui a été écarté de la province pendant trois ans à la suite de son mandat de provincial. En ce qui concerne Mendieta, il est sans doute flatté que sa plume génère un tel intérêt chez le général de l'ordre.

Par ailleurs, si la création du poste de commissaire des Indes en 1572 place un écran entre l'Amérique et le général franciscain –qu'il siège à Rome ou à Paris–, Cheffontaines est en contact régulier avec Guzmán. Il visite les provinces espagnoles dans le cadre de son mandat et passe par la province de Cantabrie à l'automne 1572. Mendieta aurait alors eu l'opportunité de rencontrer le général en personne². Cheffontaines est renvoyé en Espagne l'année suivante sur ordre du pape pour faire appliquer le décret de 1566 qui impose la clôture aux béates. À cette occasion, Cheffontaines séjourne à Madrid et cherche à en apprendre davantage sur les provinces indiennes auprès du commissaire des Indes Francisco de Guzmán³. Trois ans plus tard, il nomme même un commissaire des Indes qui lui serait loyal, Juan Navarro, pour tenter de prendre le contrôle administratif des provinces indiennes⁴.

Rédiger une chronique en espagnol est aussi une façon d'impacter sur le lectorat espagnol et donc d'offrir une source « directe » franciscaine parfaitement contrôlée par le général à l'ensemble des Espagnols, et en particulier aux différentes institutions politiques, à la cour, et au lectorat lettré. Au même moment, la couronne cherche à écrire l'histoire des Indes et nomme le premier chroniqueur des Indes : Juan López de Velasco. Ce dernier est chargé de

¹ Au sujet de Valadés, consulter la thèse de Boris Jeanne qui détaille les stratégies mises en place par ce frère *criollo* pour intégrer la curie romaine. La raison officielle de sa présence à Paris en 1571 est de demander la licence de publication pour l'*Itinerarium catholicum* de son maître Juan Focher. B. Jeanne, *Mexico-Madrid-Rome*, *op. cit.*

² « *En el otoño de 1572 [el provincial Belaustegui] acompañó al P. General a los desplazamientos que hizo por los conventos de la provincia, mientras su estancia en ella.* », annexe : Liste des provinciaux de la province de Cantabrie, Ángel Uribe, *La provincia franciscana de Cantabria*, Oñate, Editorial Franciscana Aránzazu, 1996, p. 567-568.

³ Lettre de Francisco de Guzmán à Gerónimo de Mendieta, Madrid, 12 avril 1573, J. García Icazbalceta (ed.), *Códice Mendieta*, *op. cit.*, p. 175.

⁴ AGI, Indiferente 3046, « Sobre la comisión que el ministro general de los franciscos dio a fray Joan Navarro, de comisario general de las Indias », s. f.

rédiger la chronique officielle des Indes espagnoles et c'est à sa demande que sont envoyées les relations géographiques de chaque région ou province des Indes. C'est un projet sur le long terme qui sera ensuite repris par Antonio de Herrera y Tordesillas, nommé chroniqueur des Indes en 1596 et qui publiera les *Décades du Nouveau Monde* entre 1601 et 1615. Dans le même temps, les chroniques « non officielles », rédigées en dehors de ce cadre gouvernemental, sont interdites pour que la narration indienne puisse être contrôlée : l'essor de la légende noire espagnole, depuis la publication de la *Brevisima relación de la destrucción de las Indias* en 1552, a mis l'accent sur les usages hautement politiques des chroniques des Indes. La couronne veut reprendre la main sur l'écriture de l'histoire des Indes.

Pour Cheffontaines, le général franciscain français, demander une chronique en espagnol peut aussi être une façon de contourner la demande royale, ou de la mettre en tension rivale, tout en obtenant des informations propres au franciscanisme novohispanique.

b. Une fin politique ? L'évangélisation et le nécessaire retour de Mendieta en Nouvelle-Espagne

Pourtant, Cheffontaines doit se douter que l'élaboration d'une histoire telle que celle qu'il commande à Mendieta prendra bien plus de temps que la durée de son généralat, et qu'il ne sera probablement pas amené à la lire. C'est peut-être la raison pour laquelle il demande spécifiquement à ce qu'elle soit rédigée en espagnol, afin qu'elle puisse servir à informer, non pas la curie, mais les frères nouvellement recrutés pour les Indes. De plus, au vu de la demande constante des provinces indiennes d'envoi de nouveaux frères péninsulaires, il serait peu judicieux de priver la province d'un frère expérimenté, versé en langue mexicaine et si impliqué dans le travail missionnaire. Le besoin constant de main d'œuvre évangélisatrice dans la province du Saint-Évangile de Mexico, ainsi que la nécessaire formation en amont des frères recrutés en Espagne pourrait être la deuxième raison derrière la commande du général Cheffontaines.

Ce serait alors une façon de motiver le retour rapide de Mendieta à Mexico. Fournir ces précieuses informations sur l'outre-mer espagnol serait d'une grande aide aux jeunes recrues en partance pour les Indes. Cela leur permettrait de se préparer avant leur départ, surtout dans le délai variable qui précède le départ de la flotte et pendant lequel les religieux séjournaient un certain temps à Séville. Hors de leur couvent d'origine et en escale par le passage obligé que

représente le couvent de Séville, un ouvrage explicatif de la Nouvelle-Espagne leur permettrait de se projeter dans ce nouveau territoire.

En effet, l'*Historia eclesiástica* de Mendieta suit un schéma plutôt conventionnel qui se centre progressivement sur la province du Saint-Évangile. L'ouvrage se présente sous la forme d'une chronique en cinq livres qui suit un ordre chronologique jusqu'au livre IV. Mendieta commence par situer l'arrivée des Douze de façon géographique, légale, culturelle et contextuelle dans les deux premiers livres. Ensuite, il se focalise sur l'action franciscaine dans la province du Saint-Évangile, sans se limiter complètement à cet ordre ni à cette aire géographique. Il évoque brièvement les deux autres ordres mendiants, ainsi que les ministres séculiers. L'*Historia* termine sur les vies des hommes illustres de la province et l'évocation des martyrs de Nouvelle-Espagne.

Ainsi, Mendieta semble vouloir donner un contexte historique et administratif du travail de l'Ordre, rappelant les privilèges qui ont été accordés par la papauté aux ordres mendiants. C'est une manière de motiver les nouveaux arrivants en montrant les facultés exceptionnelles qu'ils n'ont pas l'occasion de vivre en Espagne, tout en rappelant à la couronne l'importance et l'étendue du travail franciscain. Il enchaîne avec une vision d'ensemble du travail missionnaire en Nouvelle-Espagne et termine avec les exemples à suivre afin d'inspirer les nouveaux arrivants à adopter une conduite irréprochable et exemplaire dans l'exercice de leur mission.

Mendieta commence à travailler sur cette commande dès son retour en Nouvelle-Espagne, car il écrit le 20 mars 1574 à « *un ilustrísimo señor* » –peut-être Juan de Ovando– : « *Entiendo en escribir una relación que el P. Generalísimo me mandó de las cosas dignas de memoria acaecidas en la plantación desta nueva iglesia y de los fieles obreros que en ella ha habido. Doy cuenta dello porque V. S. sepa en lo que estoy ocupado* »¹. De même, il semble que ce soit par le livre V qu'il ait abordé l'écriture de l'ouvrage, c'est-à-dire par les vies des hommes illustres de la province. C'est grâce à une phrase de la *Relación* envoyée à Gonzaga en 1585 que nous le savons, car ce document contient une première version de la vie des hommes illustres de la province. En conclusion du texte se trouve la phrase suivante : « *Y con esto se da conclusión a esta descripción desta provincia del santo Evangelio. La cual ha como*

¹ Lettre de Gerónimo de Mendieta à un illustre anonyme, Mexico, 20 mars 1574, M. Cuevas et G. Garcia (eds.), *Documentos inéditos del siglo XVI para la historia de México, coleccionados y anotados por el P. Mariano Cuevas, S. J., op. cit.*, p. 300.

diez años que la comenzó a escribir el Padre Fray Jherónimo de Mendieta »¹. Le texte a été rédigé et envoyé en 1585 ; dix ans auparavant correspondent, à quelques années près, à la date du retour de Mendieta en Nouvelle-Espagne en 1573. On peut donc raisonnablement penser qu'il a commencé son histoire de la province du Saint-Évangile en rassemblant des informations au sujet de ses représentants les plus importants.

Quel qu'ait été le but premier de Cheffontaines, Mendieta le surpasse dans son ouvrage et s'attelle, non seulement à narrer dans une chronique les étapes de l'installation religieuse franciscaine en Nouvelle-Espagne, mais surtout à bâtir son image et son historiographie, au-delà des objectifs pratiques d'information fixés par la lettre du général. Par son *Historia*, Mendieta ne raconte pas le franciscanisme américain, il le construit.

B. Mendieta historien : les sources de l'*Historia eclesiástica indiana*

a. Les sources déjà écrites

*Todos los escritores trabaxan de autorizar sus escripturas lo mejor que pueden, unos con testigos fidedignos, otros con otros escritores que ante dellos han escripto, los testimonios de los cuales son habidos por ciertos; otros con testimonios de la Sagrada Escripura. A mí me han faltado todos estos fundamentos para autorizar lo que en estos doce libros tengo escripto, y no hallo otro fundamento para autorizarlo sino poner aquí la relación de la diligencia que hice para saber la verdad de todo lo que en estos libros he escripto*²

Ainsi débute le prologue du deuxième livre de l'*Historia general de las cosas de Nueva España* de fray Bernardino de Sahagún. On retrouve dans ces quelques phrases des inquiétudes communes à Mendieta, qui suivait et encourageait vivement les travaux de son coreligionnaire. Comment écrire l'Histoire lorsqu'on n'a pas de sources écrites alphabétiques, et que l'on ne peut même pas s'appuyer sur les textes sacrés ? Comment légitimer son propos ? Quelles autorités invoquer ? C'est la problématique à laquelle se retrouvent confrontés les premiers auteurs de Nouvelle-Espagne, en l'absence d'écrit alphabétique et dont le récit repose en grande

¹ Pedro Oroz, Gerónimo de Mendieta et Francisco Suárez, Fidel de Jesús Chauvet (ed.), *Relación de la descripción de la Provincia del Santo Evangelio que es en las Indias Occidentales que llaman la Nueva España: hecha en el año de 1585*, Mexico, Imp. Mexicana de J. Aguilar Reyes, 1947, p. 182.

² Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España : primera versión íntegra del texto castellano del manuscrito conocido como Códice florentino*, Madrid, Alianza ed, 1988, p. 77.

partie sur les témoignages oraux des *informantes* et les codex pictographiques élaborés par une classe dirigeante et lettrée¹.

Lorsque Mendieta commence à travailler sur l'*Historia*, deux types d'écrits ont été produits en Nouvelle-Espagne au sein de sa province : les écrits à visée doctrinale et les écrits à visée ethnographique². Précisons d'emblée que ces deux types d'ouvrage ont pour objectif l'évangélisation des populations indigènes, mais le premier est pragmatique : il s'agit des textes du catéchisme traduits en langues indigènes, de sermonnaires, de *doctrinas* ou encore de grammaires et dictionnaires de langues indigènes –*arte y vocabulario*– composés comme des outils du quotidien missionnaire. Parmi les auteurs qui ont contribué à nourrir ce genre, on trouve Alonso de Molina, Andrés de Olmos ou encore Toribio de Motolinia. Dans cette étude, ces écrits sont subdivisés en deux catégories : doctrine pour les textes de prêche et de catéchisme liés au travail missionnaire et *arte y vocabulario* pour les grammaires et dictionnaires conçus pour aider les frères à apprendre la langue de leurs ouailles.

Les ouvrages à visée plus ethnographique ont pour objectif de connaître et déchiffrer les attitudes culturelles et rituelles paganisantes des Indiens, ainsi que leur mœurs et coutumes, afin de les évangéliser de manière plus efficace. Le représentant le plus connu de ce genre d'histoire ethnographique est le franciscain Bernardino de Sahagún avec son *Historia general de las cosas de Nueva España* [1564]³, mais on peut également penser à l'*Historia de los indios de Nueva España* [1541] de Motolinia⁴ et d'autres ouvrages disparus comme ceux d'Andrés de Olmos. Soulignons également la présence notable des dominicains Bartolomé de Las Casas avec l'*Apologética historia de las Indias* [1554]⁵ et Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme* [1581]⁶. Ces ouvrages sont des histoires du peuple mexica et détaillent leurs mœurs et coutumes, rituels religieux et leur histoire politique pour aider leurs frères à comprendre le public auquel ils s'adressent et à servir d'appui à

¹ À propos de ces sources et des intérêts qu'elles servent, voir Jesús Bustamante, « Problemas con las fuentes escritas y su interpretación: De cuestionarios, franciscanos e "indios" en México, siglo XVI », *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 2003.

² Nous nous permettons d'employer ici ce terme anachronique dans l'idée d'un travail qui enquête et expose le mode de vie préhispanique dans le but de le donner à connaître. À propos de l'usage, parfois abusif, du terme d'"ethnographie" pour qualifier ces écrits missionnaires, voir : David M. Solodkow, « Fray Bernardino de Sahagún y la paradoja etnográfica ¿Erradicación cultural o conservación enciclopédica? », *The Colorado Review of Hispanic Studies*, Vol. 8, 2010, p. 203-223.

³ Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, *op. cit.*

⁴ T. de Motolinía, *Historia de los indios de Nueva España, con varios documentos del siglo XVI*, *op. cit.*

⁵ Bartolomé de las Casas, *Historia de las Indias. Tomo 1*, Madrid, Miguel Ginesta, 1875.

⁶ Durán Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme*, Mexico, Porrúa, 1967.

l'évangélisation. Ces ouvrages sont classés dans notre réflexion comme des « histoires », car la plupart portent ce titre officiel, mais il est évident que le genre historique ne se limite pas à ces *historias* des Mexica.

Face à ces écrivains de la première heure, Mendieta conçoit un projet nouveau. Il ne parle pas du passé préhispanique, hormis dans le livre II qui lui permet de situer l'arrivée des Douze. Son propos se centre sur les premiers missionnaires, et il peut donc s'appuyer sur un certain nombre de documents déjà produits sur place, parmi lesquels ceux que nous venons de citer. Contrairement à ses prédécesseurs et contemporains, Mendieta ne parle jamais des sources pictographiques, il ne les a pas consultées et s'il en parle c'est par l'intermédiaire de ce qu'il a lu chez les autres. Mendieta ne fait pas l'histoire de la Nouvelle-Espagne mais celle de son Ordre, il répond à un autre pacte historiographique qui ne puise pas la matière de l'histoire dans les sources préhispaniques. De même, son lectorat est bien différent, puisqu'il s'adresse à un public européen.

Mendieta a conscience de la nouveauté de son travail, et de la différence d'avec ce qu'ont écrit ses prédécesseurs. Il ne s'agit pas d'écrire une nouvelle histoire des Indiens, c'est ce qu'il affirme dans le prologue du livre II lorsqu'il cite ses deux sources principales en matière préhispanique : Andrés de Olmos et Toribio Motolinia. Il s'appuie lorsqu'il le peut sur ses prédécesseurs et ne manque pas de les citer et de renvoyer à leur travail. Si l'on regarde un tableau qui répartit les sources citées dans le texte selon leur genre, on peut constater que la grande majorité des ouvrages sont la catéchèse et la linguistique, soit des ouvrages que Mendieta cite pour garder une trace de leur existence, mais sans s'appuyer véritablement dessus.

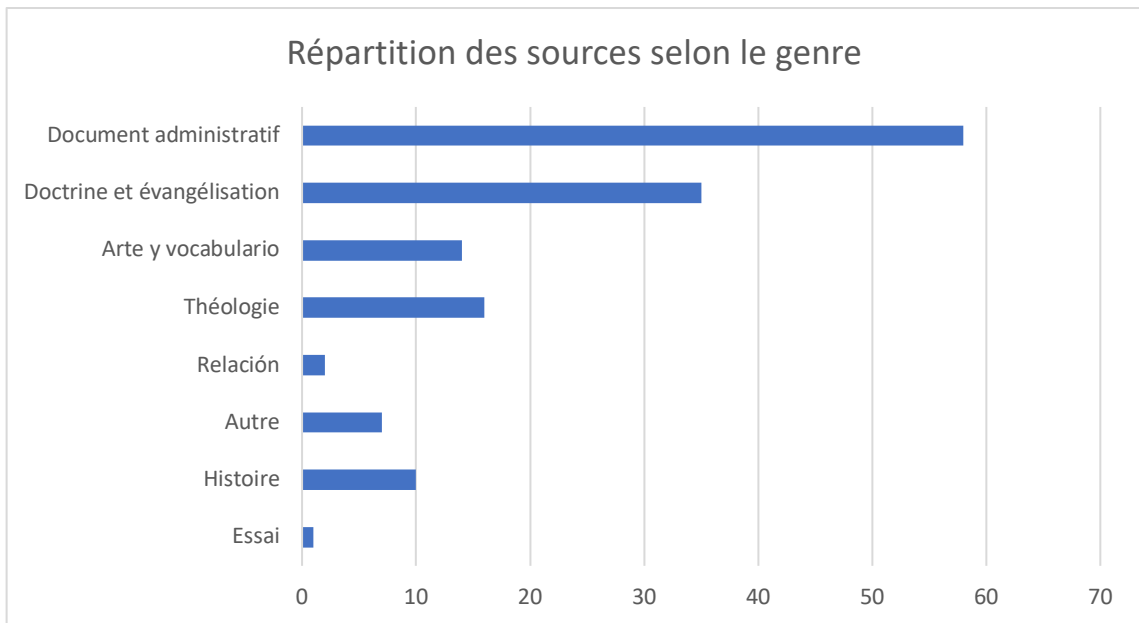


Figure 8 : Répartition des sources de l'*Historia* selon leur genre

Il dédie, effectivement, un chapitre entier du livre IV à lister les écrits de tous ses frères d'habit en langues indigène dans le cadre de la prédication¹. Dans le livre V, lorsqu'il évoque la vie de ceux, parmi ces auteurs, qui sont déjà décédés, il mentionne à nouveau leur travail linguistique et leur contribution à la littérature doctrinaire de la Nouvelle-Espagne. C'est surtout une façon de souligner l'immense labeur qui a été menée par les Frères mineurs, tout en minimisant l'apport des autres Ordres présents en Nouvelle-Espagne.

Selon Mercedes Serna, l'un des grands apports de l'*Historia eclesiástica indiana* réside dans l'information qu'elle apporte à l'historien d'aujourd'hui sur ses contemporains en citant leurs ouvrages et leurs travaux dans ce chapitre et dans le livre V. Cela permet de mieux connaître l'étendue de la production textuelle de l'époque, même lorsque les ouvrages mentionnés ont été perdus depuis².

¹ Livre IV, chapitre 44 : « De lo mucho que escribieron los religiosos antiguos franciscanos en las lenguas de los indios ». G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 2, op. cit., p. 237-240.

² *Historia eclesiástica indiana; obra escrita a fines del siglo XVI*, op. cit., p. XXVIII.

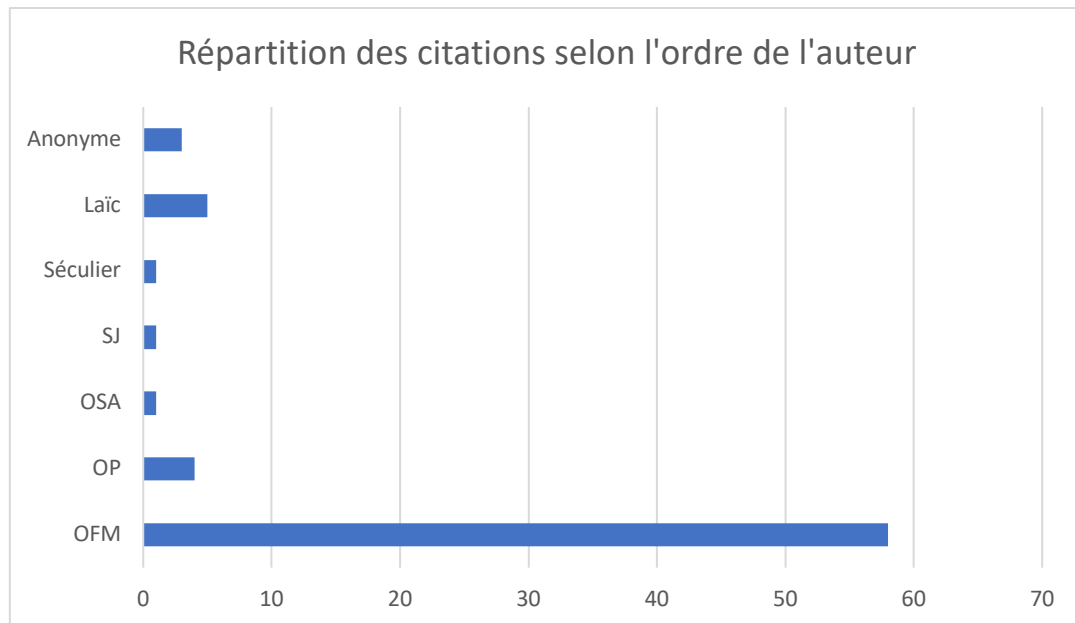


Figure 9 : Répartition des citations dans l'*Historia* par auteur

En nombre de citations et de références, c'est-à-dire le nombre de fois où un ouvrage ou un auteur est explicitement mentionné, les Franciscains représentent une majorité écrasante dans l'*Historia*. Pour la plupart, ce sont des citations uniques, provenant notamment du livre V qui fait l'inventaire des écrits de chacun. Citer ces auteurs et leur production écrite donne une impression de foisonnement et de diversité spécifique à l'ordre franciscain, surtout lorsque c'est réuni au sein d'un seul chapitre¹. En effet, les écrits de ces auteurs circulaient au sein de l'Ordre et parfois en dehors, de manière imprimée ou manuscrite. Ce qui permet à Mendieta de faire un usage extensif des sources qu'il a à sa disposition, aussi bien écrites qu'orales.

Ce graphique représente la répartition des citations par Ordre religieux, mais Mendieta évite soigneusement de mentionner l'Ordre des auteurs lorsqu'il le peut. Las Casas, par exemple, unique représentant cité des Frères Prêcheurs, est toujours appelé par son titre d'évêque du Chiapas. À ce titre, il pourrait tout aussi bien figurer dans la liste des auteurs de l'Ordinaire. La qualité de frère augustin d'Esteban de Salazar n'est mentionnée que parce qu'il est cité dans le chapitre correspondant à cet ordre religieux. Quant à Juan González, séculier dont il mentionne qu'il possède les papiers, il est loué dans ce chapitre pour sa grande proximité avec les Mineurs, ce qui en fait un allié au sein de la branche séculière. En ce qui concerne le reste des sources des autres ordres, elles ne sont jamais mentionnées : Mendieta se contente de renvoyer aux religieux de chaque ordre « *porque a cada una de las órdenes incumbe el cuidado*

¹ Livre IV, chapitre 44, G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 2, op. cit., p. 237-240.

de dar entera y larga relación de lo que a su parte tocare »¹. Les écrits d'un religieux prolifique comme l'augustin Alonso de la Vera Cruz ne sont mentionnés nulle part, alors qu'ils forment une grande partie du corpus théologique et juridique de la Nouvelle-Espagne, notamment avec sa défense fervente et efficace des privilèges religieux auprès du Concile de Trente². Ainsi, il minimise les apports des autres ordres dans l'historiographie de la Nouvelle-Espagne, afin de valoriser la production franciscaine.

B-a-1. Les ouvrages cités dans l'*Historia*

En réalité Mendieta mentionne peu ses sources, il faut parfois les deviner entre les lignes. Nous nous intéresserons dans cette partie à celles qui sont directement mentionnées dans le texte : d'abord celles qui ne sont pas de nature législative ou administrative officielle, c'est-à-dire les sources bibliographiques. Elles sont très peu nombreuses à être explicitement référencées, c'est pourquoi il convient de les étudier avec attention. En annexe de son étude préliminaire à l'édition de 1973, Francisco de Solano nous livre la liste de ces références³. Nous reproduisons cette liste de manière en la restructurant en catégories d'ouvrage et en y ajoutant quelques références manquantes :

Auteurs classiques :

Aristote, *La politique*

Dioscoride, *Pedanius*

Pline l'Ancien

Ptolémée

Virgile

Chroniqueurs des Indes :

Acosta, José de (S. J.)

Espejo, Antonio / Beltrán, Bernardino, *Relación de la expedición a Nuevo Méjico*

Fernández de Oviedo, Gonzalo, *Historia general de las Indias*

Las Casas, Bartolomé de (O.P), *Brevisima relación de la destrucción de las Indias, Apologética historia*

Martyr d'Anghiera, Pierre

Motolinia (Benavente), Toribio de (O.F.M.), *Memoriales, Historia de los indios de Nueva España*

Olmos, Andrés de (O.F.M.), *Suma*

Textes bibliques, pères de l'Église :

Actes du concile de Trente

Ancien Testament : Livres des Psaumes

¹ *Ibid.*, p. 17.

² Voir à ce propos le travail de : Fernando Campo del Pozo, « Fray Alonso de Veracruz y el compendio de todos los privilegios de los religiosos », *Revista Española de Derecho Canónico*, 2016, vol. 73, n° 181, p. 357-387 ; Ou encore : E.G. González, « Fray Alonso de la Veracruz contra las reformas tridentinas », art cit.

³ J. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana, op. cit.*, p. XC-XCI.

Livre de Josué
 Livres de Samuel
 Livres des Rois
 Livre de la Sagesse
 Prophétie d'Isaïe
 Nouveau Testament : Évangile selon saint Matthieu
 Évangile selon saint Luc
 Actes des Apôtres
 Épîtres de saint Paul
 Apocalypse selon saint Jean
 Saint Jean Chrysostome
 Vie de saint Urbain
 Vie de saint Cyprien
 Vie de saint Valérien
Théologiens et philosophes :
 Casiano, Juan, *Santoral*
 Denys le Chartreux
 Eiximenis, Francesc, *Livre des anges*, Burgos, 1490
 Kempis, Thomas a, *Contemptus mundi*
 Lisboa, Marcos de, *Crónicas de la Orden de los Frailes Menores*
 Lombard, Pierre, *Livres des sentences*
 Saint Augustin
 Saint Bernard
 Saint Jérôme
 Saint Isidore
 Venegas, Alejo

À première vue, nous remarquons relativement peu de références classiques, beaucoup moins que celles qu'on peut retrouver chez d'autres comme Las Casas et plus tard Torquemada. La Bible et les vies de saints représentent une grande partie des références intertextuelles, ainsi que ses frères d'habit novohispaniques. Les *doctrinas* et autres ouvrages missionnaires n'apparaissent pas dans la liste de Solano, car Mendieta ne s'appuie pas véritablement dessus pour élaborer l'*Historia*, il les cite pour donner au lecteur des références et des exemples du travail franciscain.

Trois auteurs ressortent du lot parmi les Franciscains : la source qui revient le plus souvent est indubitablement Motolinia, suivi par Olmos et Sahagún. Les écrits d'Olmos en matière préhispanique ont disparu, il nous est donc difficile d'évaluer ce que Mendieta lui doit avec exactitude, mais son nom apparaît dans le texte six fois. Pour ce qui est des autres sources, nous pouvons observer que Mendieta se place dans une relation de continuité avec ses prédécesseurs, mais qu'il a également conscience de l'originalité de son travail. Nous ne répèterons pas le travail très précis que Johanna Broda a effectué en établissant un tableau de correspondance entre le livre II de Mendieta et les écrits de Motolinia, Las Casas et ce

qu'elle a pu reconstruire d'Olmos¹. Notons simplement que chacun des chapitres de ce livre a été tiré d'un ou plusieurs de ces trois auteurs, même si la source n'est pas systématiquement mentionnée.

Toribio de Motolinia

Toribio de Motolinia est la référence franciscaine qui revient le plus chez Mendieta, avec seize citations explicites au total, tirées des *Memoriales* ou de l'*Historia de los Indios de la Nueva España*, rédigés autour de 1541. Les deux hommes ont travaillé ensemble dès l'arrivée de Mendieta en Nouvelle-Espagne, puisqu'il se rend directement à Tlaxcala en 1554, où Motolinia est gardien du couvent. À ce moment-là, Motolinia a déjà achevé la rédaction de son histoire et Mendieta a pu y avoir accès directement, ainsi que le questionner sur les choses du passé préhispanique, de son travail de missionnaire et de son travail d'écriture.

*Fr. Toribio Motolinia, del número de los doce, que fue curioso en muchas cosas, y entre otras dejó memoria del modo que se tuvo en la conversión de estos naturales, y otras antiguallas de que yo me he aprovechado para esta Historia, aunque más me aprovechara de su lengua y palabra siendo (como fue) mi guardián, si entonces tuviera intento de meterme en este cuidado.*²

Dans son *Historia*, Mendieta mesure la chance qu'il a eue de pouvoir s'entretenir directement avec cet auteur et de compléter les connaissances tirées de ses écrits par des témoignages personnels, bien qu'il regrette de ne pas l'avoir plus interrogé à ce moment-là. L'année suivante, Motolinia écrit une lettre à Charles V, connue pour être une critique amère des positions du dominicain Bartolomé de Las Casas. Dans cette lettre, Motolinia défend la cohabitation entre Indiens en Espagnols, ainsi que la tutelle spirituelle des *encomenderos* qui veillent à l'évangélisation des Indiens. Il réagit à la publication de la *Brevíssima relación de la destrucción de las Indias*, imprimée à Séville en 1552 et dont les exemplaires, arrivés dans la dernière flotte, commencent à circuler en Nouvelle-Espagne. Motolinia n'est donc pas exempt de controverses, il a même passé un an dans les geôles ecclésiastiques entre 1558 et 1560, Avant

¹ Tableau de Johanna Broda cité en appendice de l'étude préliminaire de Francisco de Solano : *Ibid.*, p. XCI-XCII. Voir annexe 10.

² G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 2, *op. cit.*, p. 228.

de se retirer au couvent de Mexico jusqu'à sa mort en 1569¹. Mendieta est donc témoin direct des années les plus revendicatives de Motolinia, puis de son silence.

Il ne tarit pas d'éloges à son égard :

El padre Fr Toribio Motolinea, uno de los doce (de quien muchas veces se hace aquí mención), fue el más curioso y cuidadoso que hubo de los antiguos en saber y poner por memoria algunas cosas que eran digna de ella, o por mejor decir, él solo fue cuidadoso en este caso, para que muchas cosas no se perdiesen por la injuria de los tiempos : porque de otros casi no he visto cosa que dejasen escrita cerca de esta materia.²

En faisant l'éloge de Motolinia comme source historique, il donne un historiographique à son récit. Mais il se place également comme un héritier de Motolinia, un maillon dans une lignée d'historiens de la Nouvelle-Espagne. Lorsqu'il mentionne que fray Toribio est le seul à avoir tenté de sauver les faits des Douze de l'oubli, il en fait un auteur déjà singulier dans le panorama historiographique de l'époque. Motolinia serait le premier à écrire l'histoire primitive de son ordre, une tâche que Mendieta continue et approfondit dans la deuxième moitié du siècle, alors que les circonstances sont bien différentes.

De Motolinia, il reprend des chapitres entiers, en les refondant à sa manière. L'un des exemples les plus importants est sa reprise de la narration des enfants martyrs de Tlaxcala qui provient de l'*Historia de los indios de Nueva España*. Ce qui, chez Motolinia, représente un seul chapitre d'une dizaine de pages soulignant l'efficacité de la conversion des enfants de caciques indiens se transforme en quatre chapitres distincts chez Mendieta³. Il sépare d'abord le zèle apostolique des adolescents qui tuent un prêtre idolâtre alors qu'il tentait de prêcher le retour au paganisme. Il dédie ensuite deux chapitres entiers au martyr de Cristobal, tué par son père pour avoir défendu la foi chrétienne ; enfin il termine par un dernier chapitre sur les autres enfants martyrisés en Nouvelle-Espagne. Si Mendieta reprend la structure globale du récit de Motolinia, il est loin de la citation textuelle et raconte les événements à sa façon. Certaines différences dans le texte montrent les divergences idéologiques entre les deux auteurs.

¹ Patricia Nettel Díaz, *La utopía franciscana en la Nueva España (1554-1604): el apostolado de Fray Gerónimo de Mendieta*, 1. ed., Mexico, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco, 1989, p. 37-38.

² G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 1, op. cit., p. 434.

³ IIIe traité, chapitre 14, T. de Motolinía, *Historia de los indios de Nueva España, con varios documentos del siglo XVI*, op. cit., p. 214-224 ; livre III, chapitres 24-27, G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 1, op. cit., p. 385-397.

Dans l'épisode du meurtre du prêtre d'Ometochtli, la volonté de tuer est plus présente chez les enfants du récit de Motolinia ; il donne aussi la part belle au discours direct, ce qui donne un certain dynamisme¹ : "*Veamos ahora quién morirá, nosotros ó este;*" disent-ils avant de lui lancer des pierres². Mendieta, en revanche, s'adresse à un public européen : il commence par établir la comparaison –l'une des rares de l'ouvrage– entre Ometochtli dieu du *pulque* et Bacchus, le dieu romain du vin. Puis, il omet les menaces de mort et passe directement à la lapidation et le cri de victoire des enfants. Là encore, le discours diffère : « *Matamos al diablo que nos quería matar. Ahora verán los macehuales (que es la gente comun) cómo este no era dios sino mentiroso, y Dios y Santa María son buenos.* »³ s'exclament-ils chez Motolinia. Or, chez Mendieta, nulle mention de la hiérarchie sociale, mais plutôt locale : « *Ahora verán los de Tlaxcala cómo este no era dios, sino malo y mentiroso; y que Dios y Santa María son buenos, que nos ayudaron a matar al demonio.* »⁴ Le passage des *macehuales* aux Tlaxcaltèques n'est pas anodin et dessine, en creux, le déclin du projet franciscain qui reposait sur l'instruction des élites indigènes dans des collèges franciscains qui leur fourniraient un enseignement complet en catéchisme, théologie, et latin digne de celui que recevaient les élites espagnoles. Cela faciliterait leur intégration dans l'appareil politique de la colonie, ce qui permettrait de faire reposer une grande partie de l'administration sur les élites lettrées locales. Or, au moment où Mendieta écrit, ce projet n'est plus d'actualité : le collège de Tlatelolco, qui en était le fleuron, a cessé de recevoir les faveurs du vice-roi et les Frères s'en sont tenus éloignés pour le laisser aux mains des locaux qui l'administreront jusqu'au début du XVII^e siècle. Ainsi, au moment où Mendieta écrit, la question de l'intégration a été re-sémantisée. Mendieta lui-même plaide en faveur des seigneurs de Tlaxcala à plusieurs reprises, notamment dans la lettre au roi de 1565 dont nous avons déjà parlé, ce qui est le signe qu'ils ont perdu en importance dans la société de la deuxième moitié du siècle.

Si nous regardons à présent le chapitre sur Cristobalito, l'enfant tlaxcaltèque tué par son propre père lorsqu'il a tenté de réprimander ses pratiques païennes, Motolinia donne là aussi un

¹ L'une des modalités d'évangélisation les plus importantes introduites par les Franciscains en Nouvelle-Espagne est celle du théâtre d'évangélisation. L'Historia de Motolinia est justement l'une des sources les plus importantes, à ce propos car il y décrit de manière parfois très détaillée les représentations auxquelles il a assisté. Cette proximité de Motolinia avec le genre théâtral peut être observé ici dans l'abondance de dialogues et de style direct, par rapport au compte-rendu de Mendieta. Voir à ce propos : Viviana Díaz Balsera, *The pyramid under the cross: Franciscan discourses of evangelization and the Nahuatl Christian subject in sixteenth-century Mexico*, Tucson, University of Arizona Press, 2005, p. 53-113.

² T. de Motolinía, *Historia de los indios de Nueva España, con varios documentos del siglo XVI*, op. cit., p. 215.

³ *Ibid.*, p. 216.

⁴ G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 1, op. cit., p. 386.

dynamisme plus concret en ajoutant du discours direct : ce sont les plaintes de *criados* à leur seigneur, qui entraînent la mise à mort de l'enfant. Il donne des noms précis, et des considérations linguistiques sur la langue et la rhétorique nahuatl, signe peut-être d'une plus grande proximité temporelle avec les événements et d'une curiosité linguistique liée au caractère plus ethnographique –si l'on peut se permettre ici d'employer ce terme anachronique dans l'idée d'un travail qui enquête et expose le mode de vie préhispanique– de son ouvrage¹ : les frères de la province, à qui s'adresse l'ouvrage, doivent connaître la culture et la langue mexica de manière approfondie.

Deux éléments ne peuvent passer pour des détails : en ce qui concerne la mort de l'enfant, Motolinia compare plusieurs versions sur l'arme du crime –épée ou poignard²– tandis que Mendieta écrit que le père « *fue en busca de una espada que tenía de Castilla, que debiera de haber quitado a algún español* »³. La variante de Mendieta est importante : il incrimine, certes, le bourreau comme un voleur, mais il implique également de manière indirecte les Espagnols, qu'il critique si durement dans la suite de l'ouvrage. Épée et poignard sont tous deux des armes d'Espagnols, mais qui font partie des privilèges spécifiques aux Tlaxcaltèques en récompense de leur statut d'alliés de la première heure. Ainsi les nobles de Tlaxcala ont le droit de porter des armes et de se déplacer sur cheval sellé⁴. Motolinia signale donc le statut de noble de l'assassin, là où Mendieta le présente comme un voleur. Surtout, en précisant qu'il s'agit d'une épée de Castille qui appartenait à un Espagnol, Mendieta semble indirectement incriminer les Espagnols. Leurs armes portent le sang de bons chrétiens indiens.

Plus loin chez Motolinia, le père réunit ses autres fils pour leur ordonner de garder le silence : « *En especial habló a los otros tres hijos que se criaban en el monasterio diciéndoles : 'No digáis nada porque si el Capitán lo sabe, ahorcarme ha.'* »⁵ Mendieta ne fait aucune mention de cet ordre, et ce n'est pas surprenant compte-tenu de la réputation de la famille Cortés à la fin du siècle. Le *conquistador* est parfois présenté comme un tyran sanguinaire par ses

¹ T. de Motolinía, *Historia de los indios de Nueva España, con varios documentos del siglo XVI, op. cit.*, p. 217-218.

² « *algunos dicen que entonces el padre entró por una espada, otros que por un puñal y que a puñaladas le acabó de matar pero lo que yo con mas verdad he averiguado es, que el padre anduvo á buscar una espada que tenía y que no la halló.* », *Ibid.*, p. 219.

³ G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana, vol. 1, op. cit.*, p. 391.

⁴ Andrea Martínez Baracs, « Colonizaciones tlaxcaltecas », *Historia Mexicana*, 1 octobre 1993, p. 210.

⁵ T. de Motolinía, *Historia de los indios de Nueva España, con varios documentos del siglo XVI, op. cit.*, p. 219.

⁶ Joaquín García Icazbalceta (ed.), *Nueva colección de documentos para la historia de México*, Nendeln/Liechtenstein, Liechtenstein, Kraus reprint, 1971, p. 219.

détricateurs, la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* de Las Casas a circulé et entaché l'image glorieuse de la conquête espagnole. Le soulèvement de son fils et héritier du titre de marquis en 1564 a achevé d'imposer l'idée que les conquérants et leurs descendants étaient dangereux. En dépit de cette image, les Franciscains continuent de présenter Cortés comme un héros, un parfait soldat de Dieu qui a œuvré en son nom. Ainsi, et à travers certains détails mineurs dans le récit de Mendieta, les Espagnols viennent à endosser le rôle de tyrans par anticipation, tandis que la cruauté de la figure de Cortés en tant que capitaine de ces tyrans est édulcorée, voire gommée.

Andrés de Olmos et Bernardino de Sahagún

Les écrits de ses prédécesseurs marquent le texte de Mendieta, bien que dans une moindre mesure, au vu de la longueur de l'*Historia*. Cela explique aussi le soin qu'il apporte à donner la localisation exacte des ouvrages ou des documents qu'il consulte, car il a bien conscience que d'éventuels successeurs pourraient aussi avoir recours à ses sources. C'est pourquoi les détails qu'il fournit sur le triste sort de l'ouvrage d'Olmos sont particulièrement éclairants. Après avoir expliqué la richesse et l'importance de l'œuvre de son prédécesseur, Mendieta ajoute que tous les exemplaires du livre ont disparu en Nouvelle-Espagne car ils ont été envoyés successivement à Madrid dans l'espoir d'une publication qui n'a jamais eu lieu :

no le quedó copia de este libro, aunque le quedó memoria de lo principal que en el se contenía, por haberlo inquirido por diversas veces con mucho cuidado y atención, y haberlo escrito y tratado de ello en largo tiempo; y como después de algunos años, teniendo noticia algunas personas de autoridad en España de cómo el dicho padre Fr. Andrés de Olmos había recopilado estas antiguallas de los indios, acudiesen a pedírselas, y entre ellos un cierto prelado obispo a quien no podía dejar de satisfacer, acordó de recorrer sus memoriales y hacer un epílogo o suma de lo que en dicho libro se contenía, como lo hizo. Y yo, que esto escribo, teniendo algún deseo de saber estas antiguallas, ha muchos años que acudí al mismo padre Fr. Andrés, como a fuente de donde todos los arroyos que de esta materia han tratado emanaban, y él me dijo en cuyo poder hallaría esta su última recopilación escrita de su propia mano, y la hube y tuve en mi poder ; y de ella y de otros escritos del padre Fr. Toribio, uno de los primeros doce, saqué lo que en este libro de los antiguos ritos de los indios escribo, siguiendo su brevedad y repartiendo la materia por compendiosos capítulos en la forma que se sigue.¹

¹ G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 1, op. cit., p. 180.

Il nous livre alors son témoignage sur la façon dont circulent les savoirs en dehors du circuit officiel de la publication. La réélaboration par le propre auteur de son texte égaré pour contribuer à sa remise en circulation parmi le corpus de sources locales témoigne d'une grande capacité de recul sur son travail. Ici, Mendieta y contribue également en recueillant l'information directement auprès d'Olmos dans le but d'intégrer les informations recueillies à son propre travail.

Quant à Bernardino de Sahagún, aujourd'hui considéré comme un auteur majeur de l'époque, parfois considéré comme père de l'ethnographie moderne, il n'est cité qu'à quatre reprises dans le texte. Cela peut sembler surprenant au vu de l'engouement que ses travaux suscitaient chez Mendieta. De ce dernier, il cite surtout les *Coloquios* dans le livre III, lorsqu'il s'agit des premiers contacts entre populations locales et religieux :

El padre Fr. Bernardino de Sahagún, de buena memoria, que vino pocos años después de los primeros, y trabajó en esta obra de la conversión y doctrina de los indios más de sesenta años, dejó entre otros sus escritos ciertas pláticas que los Doce, luego como llegaron a México, hicieron a los caciques y principales de este reino, que por mandado del gobernador habían hallado allí juntos y congregados.¹

Il procède ensuite à citer le premier discours des Douze exposé dans les *Coloquios*. La grande œuvre de Sahagún, l'*Historia general de las cosas de Nueva España*, qu'il a consultée et encouragée avec ferveur, est mentionnée dans le récit de vie de Sahagún, au livre V :

yo tuve en mi poder once libros de marca de pliego, en que se contenían en curiosísima lengua mexicana declarada en romance, todas las materias de las cosas antiguas que los indios usaban en su infidelidad, así de sus dioses y idolatría, ritos y ceremonias de ella, como de su gobierno, policía, leyes y costumbres de mayores, y de todo género de conversación y trato humano que ellos tenían antes que los españoles viniesen; los cuales libros también compuso con intento de hacer un Calepino (como él decia) en que diese desmenuzada toda la lengua mexicana (que es de maravilloso artificio) en su propiedad y naturaleza, según los mismos indios la usaban²

Au vu des commentaires élogieux que Mendieta fait du travail de Sahagún, il est un peu surprenant de ne voir citée l'*Historia general* nulle part ailleurs, alors qu'elle aurait certainement été d'une grande aide dans le livre II. Mendieta évoque brièvement le *calepino*

¹ *Ibid.*, p. 356.

² G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 2, *op. cit.*, p. 380.

qui l'accompagnait à deux reprises mais sans donner plus de détails que ceux qu'il fournit ici¹. Pourquoi cela ? Au moment de la rédaction de Mendieta, les écrits de Sahagún ont déjà été confisqués par la couronne. Mendieta ayant emporté en personne le *Sumario* de Sahagún en 1570, c'est peut-être même lui qui a causé l'interdiction de ses travaux en les donnant à connaître au Conseil.

En effet, le 26 mars 1578, Bernardino de Sahagún écrit au roi pour rappeler l'envoi de ses travaux :

El visorrey don Martín Enríquez tuvo una cédula de V. M. por la qual se le[déchiré] que unas obras que yo he escripto en lengua mexicana y española con brevedad imbiare a V. M. Lo que él me dixo el visorey, y también el Arzobispo desta ciudad. Todas las obras acabé de sacar en limpio este año pasado, y las di a fr Rodrigo de Sequera comissario general de nuestra Orden de san Francisco para que él si se fuesse las llevasse a V. M. y sino las imbiase, por que quando la cédula bino, ya el dicho las tenía en su poder. Tengo entendido que el visorey y comissario embiarán a V. M. estas obras que están repartidas en doze libros, en quatro volumines, en esta flota, sino los imbiaron en el navío de aviso que poco ha salió. Y sino los imbian umilmente suplico a V. M. sea servido de mandar que sea avisado para que se tornen a trasladar de nuevo y no se pierda esta coiuntura. Y que den en olvido las cosas memorables deste nuevo mundo. Del que esta lleva que es el custodio desta provincia que va al capítulo general podrá V. M. si fuere servido tener relación de mí, y de mis obras.²

Dans ce courrier, Sahagún commet l'erreur d'annoncer que plusieurs copies peuvent être tirées à nouveau de ses documents, ce qui implique qu'il en garde au moins un exemplaire en sa possession. Or, depuis 1556 la couronne veut contrôler la circulation des informations sur les Indes par le biais de son Conseil. La possibilité que ce contenu puisse circuler librement sous forme manuscrite contrevient à cette loi et déclenche la décision lapidaire contenue sur le verso du document : « *dése carta para que el virei tome lo que allá queda treslados y originales y lo inbie todo sin que allá quede ningún treslado.* »³ D'abord la disparition des manuscrits d'Olmos, puis la saisie de ceux de Sahagún, montrent à quel point les travaux et les écrits sur les Indes sont un sujet sensible⁴. Mendieta en est témoin et sans doute craint-il, à raison, le

¹ *Ibid.*, p. 238.

² Lettre de fray Bernardino de Sahagún à Philippe II, Mexico, 26 mars 1578, AGI, Mexico 284.

³ *Ibid.* en marge.

⁴ Jesús Bustamante dédie un ouvrage complet à l'étude des travaux de Sahagún et les enjeux qui entourent sa production écrite : Jesús Bustamante, *Fray Bernardino de Sahagún: una revisión crítica de los manuscritos y de*

même sort pour ses propres écrits. Peut-être est-ce là la raison pour laquelle il laisse à son disciple Juan Bautista Viseo un exemplaire de son manuscrit en plus de celui qu'il envoie en Espagne à un destinataire inconnu, espérant que l'un ou l'autre des destinataires parvienne à le faire publier. L'exemplaire envoyé en Espagne parvient aux mains de Domayquía qui tente de le faire publier en 1611, sans succès.

Bartolomé de Las Casas

En dehors des sources franciscaines, ce sont les écrits de Bartolomé de Las Casas qui sont cités de manière explicite à trois reprises dans le texte. En réalité, la première référence est indirecte, mais facilement reconnaissable. Lorsqu'il évoque la terrible mortalité des Indiens des Antilles aux mains des Espagnols, Mendieta dit : « *Y si no fuera por otros que con diferente espíritu y celo han acudido a los reyes, dando aviso de la destrucción que se hacía, apenas hubiera quedado para el tiempo en que estamos, rastro de indios en todo lo que los españoles tienen hollado, en lo que llamamos Indias* »¹. C'est une claire référence à la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, publiée à Séville en 1552, qui marque le début de la légende noire espagnole. La description détaillée des abus commis dans le cadre de la colonisation des îles, a un objectif affiché de choquer afin d'obtenir l'interdiction de *l'encomienda*². La portée de l'œuvre dépasse rapidement les frontières de la péninsule : nous avons déjà évoqué l'arrivée d'exemplaires imprimés en 1554 en Nouvelle-Espagne, ce qui pousse Motolinia à décrier ouvertement le discours lascasien. Pierre Ragon rappelle la concurrence que soulève la traduction de la *Brevísima* en français et en néerlandais : l'édition française paraît en 1578 et la néerlandaise en 1579 à Anvers³. Avant cela, la reprise des idées lascasiennes dans l'*Histoire du Nouveau Monde* de Girolamo Benzoni, publiée en latin en 1565, donne un essor européen à cette virulente critique de la conquête espagnole⁴. L'édition allemande de 1598 illustrée par des gravures de Théodore de Bry ajoutent la dimension visuelle aux horreurs décrites et alimentent le sentiment politique anti-espagnol, mêlé aux revendications calvinistes : « en janvier 1579, la partition de fait des Pays-Bas espagnols avait été consacrée par la formation des deux unions

su proceso de composición, s.l., Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Bibliográficas, Biblioteca Nacional [y] Hemeroteca Nacional, 1991.

¹ G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 1, op. cit., p. 124.

² E. M. Melián, « La Brevísima Relación de la destrucción de las Indias o los albores de la manipulación mediática en la España Moderna. », art cit, p. 19.

³ Pierre Ragon, « La Très brève relation de la destruction des Indes et ses lecteurs européens (1578-1701) », p. 2.

⁴ Jean-Louis Benoit, « L'évangélisation des Indiens d'Amérique », *Amerika. Mémoires, identités, territoires*, 21 mai 2013, n° 8, paragr. 6.

concurrentes d'Arras et d'Utrecht. Entre les mains des calvinistes, qu'ils fussent francophones ou néerlandophones, le texte de Las Casas devint un atout majeur de la propagande anti-espagnole. »¹

Mendieta, qui était présent en Espagne entre 1570 et 1573, ne peut ignorer les controverses que suscitent les textes de l'évêque du Chiapas en Europe. D'autant plus que nous avons évoqué sa proximité avec Motolinia, farouche opposant au discours de Las Casas. Mendieta cite aussi l'*Apologética* dans le texte, lorsqu'il évoque la rébellion de Cumaná et le massacre de Chiribichi. Le chapitre copié est le n° CCXLVI, livre III, il s'intitule chez Las Casas « *Muerte de varios españoles y de dos frailes dominicos a manos de los indios de Chiribichí. Los disculpa el autor* ». Si le titre du chapitre n'apparaît pas chez Mendieta, il montre clairement la position politique de Las Casas, qui présente cette tragédie comme le résultat des abus incessants commis par les Espagnols. Fray Gerónimo est conscient que Las Casas est une source délicate à manier, car il fait précéder ce chapitre de la phrase suivante : « *aquella apología no está impresa ni se imprimirá (a lo que creo), refriré aquí al pie de la letra todo el capítulo que sobre esta materia escribe* »². Mendieta semble conscient du caractère controversé du texte de Las Casas et estime qu'il ne sera jamais publié, il indique toutefois que le texte peut se trouver sous forme manuscrite au couvent dominicain de Mexico, ce qui pourrait indiquer une circulation manuscrite au moment de la rédaction de l'*Historia*³.

Mais alors pourquoi la fin du XVI^e siècle voit-elle renaître l'intérêt pour les thèses de Las Casas chez un Franciscain, disciple de Motolinia ? Rappelons que Motolinia se prononce en 1555 en faveur de la cohabitation entre Espagnols et Indiens, estimant qu'elle est bénéfique pour l'efficacité de l'évangélisation, car la prédication pacifique selon le mode suggéré par Las Casas s'est achevée en tragédie en Floride. Ainsi, il fustige la généralisation qu'il estime abusive chez Las Casas de tous les Espagnols, tous les *conquistadores* et les *encomenderos* comme étant mauvais et cruels. Rappelons également que les Franciscains défendent les congrégations qui se déroulent parfois de façon violente, comme celle de Calimaya, supervisée par Mendieta en 1558 et vivement critiquée pour la violence de sa méthode.

¹ P. Ragon, « La Très brève relation de la destruction des Indes et ses lecteurs européens (1578-1701) », art cit, p. 2.

² G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 1, op. cit., p. 140.

³ G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 2, op. cit., p. 222-223.

Mais la fin du siècle est bien différente, les religieux font face à une chute démographique alarmante due aux épidémies récurrentes qui déciment les Indiens. Sans doute alors, le changement de paradigme au sein de la société novohispanique a-t-il donné raison à Las Casas : la population indienne est en déclin par la faute des mauvais traitements que lui infligent les Espagnols, en particulier les *encomenderos*. Il devient alors urgent de la protéger afin d'assurer le maintien même de la société coloniale, car elle repose entièrement sur le travail indigène, comme l'explique Mendieta à plusieurs reprises dans ses lettres et dans l'*Historia*. Dans ces circonstances, le triste sort des Indiens des îles est une sombre perspective que la Nouvelle-Espagne est en passe d'imiter si les torts que décrit Mendieta ne sont pas immédiatement réparés.

Face à ce sombre tableau quelque peu alarmant, Mendieta peint en contraste une première évangélisation idéale, qualifiée d'âge d'or, désormais disparu. Il assimile d'ailleurs directement Motolinia à cette expression d'âge d'or à la fin de son livre IV, comme nous le verrons plus tard.

B-a-2. Les références bibliques et classiques

C'est cette rhétorique de l'âge d'or qui précède une forme d'apocalypse causée par les péchés des hommes, ici des Espagnols, qui vaut à Mendieta d'être vu et perçu comme le représentant du millénarisme franciscain de Nouvelle-Espagne. John Phelan, dans son ouvrage *The millennial kingdom of the Franciscan in the New World*, décrypte dans l'*Historia* le message joachimiste qu'il décèle dans le discours de fray Gerónimo. Nous reviendrons plus tard sur cette interprétation, mais soulignons pour l'instant que Mendieta ne cite jamais le nom de Joachim de Flore. Il est vrai, comme le dit Phelan et le reprend González, qu'il cite rarement ses sources¹. Il est indéniable que Mendieta a puisé dans la littérature millénariste et apocalyptique, mais il n'évoque aucun auteur explicitement.

À propos des références bibliques et classiques comme sources d'autorité, Solano dit :

Mendieta ofrece una imagen general, una vision total, abarcable del siglo XVI novohispano, mostrando en paralelo las historias nahua y españolay su correspondiente vida conjunta desde los años que comenzaron a llevar una coexistencia continuada. Para describirlo Fray Jerónimo establece una alternancia entre doctrina y relato ; apoyandose en autoridades, eclesiasticas

¹ L. González, *Jerónimo de Mendieta vida, pasión y mensaje de un indigenista apocalíptico*, op. cit., p. 59.

preferentemente, con las que fundamentar sus asertos. La Biblia y los autores religiosos son repetidamente citados. Del Viejo Testamento cita los libros históricos (David, Reyes, Josué), Isaías, Sabiduría y el Salterio, y del Nuevo, tres evangelistas (San Mateo, San Lucas y San Juan), Hechos de los Apóstoles, el Apocalipsis y a San Pablo, y de los Padres de la Iglesia a San Jerónimo, San Agustín y Pedro Lombardo.

Atendiendo a una crítica positiva que le permita discernir lo verdadero de lo falso, lo válido de lo irreal, llega al método científico que le permite justificar la convicción de su ideario y persuadir, con esos razonamientos, las razones de sus argumentos. En ello Mendieta actúa como un humanista citando expresamente a Aristóteles, Virgilio, Ptolomeo, Dioscórides, mientras que didácticamente recuerda a San Isidro y su « Libro de los reyes godos », biografía de diversos santos y « Las crónicas de los Frailes Menores ».

Más cuando describe los hechos y mitología prehispánica no sigue el modelo tradicional de Tácito y Tucídides, sino que se pliega al modelo de los eruditos nahua, forjados en el calmecac, exactamente igual a Fray Bernardino de Sahagún.¹

Solano considère que Mendieta nous donne une vision qui se veut totale et globale de son époque, en citant des classiques aussi bien que la Bible dans une perspective humaniste. Mais est-ce bien le cas ? La liste de Solano est maigre en références classiques de nature philosophique ou théologique. Aristote n'est cité que deux fois dans toute l'*Historia*, Pline une seule, et c'est à propos d'un détail sur la chair de serpents et ses bienfaits².

Denys le Chartreux est une référence intéressante à comparer avec la trajectoire personnelle de Mendieta. Moine chartreux ayant vécu et écrit au XV^e siècle dans les Flandres, Denys le Chartreux est particulièrement connu à son époque pour son zèle religieux et la volonté de réforme de l'Église qu'il exprime dans ses lettres aux puissants. Suite à une révélation divine, il n'aura de cesse d'exprimer ce qu'il présente comme la volonté de Dieu dans ses écrits, à destination des rois et du pape. Dans « *De bello instituendo adversus Turcas*, il [y] démontre que les péchés des peuples sont la cause de tous les fléaux qui les accablent, et que partant, il est urgent de procéder sans délai et sans faiblesse à une réforme commune. Le seul moyen à ses yeux de la réaliser, c'est la réunion d'un Concile, car tous les désordres de l'Église sont nés de la négligence à employer ce remède suprême. »³ Le sentiment d'urgence de la réforme exprimé par Denys n'est pas sans rappeler les suppliques répétées de Mendieta pour faire changer la

¹ J. de Mendieta, Francisco de Solano (ed.), *Historia eclesiástica indiana*, op. cit., p. LXXIV.

² G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 1, op. cit., p. 290.

³ D. A. Mougel, *Denys le Chartreux, sa vie, son rôle, une nouvelle édition de ses ouvrages*, Montreuil-sur-mer, Chartreuse N.-D. des Prés, 1896, p. 40.

politique à l'égard des Indiens en Nouvelle-Espagne. De même, l'affirmation que les peuples sont responsables des maux qu'ils subissent se retrouve dans les lettres de Mendieta, lorsqu'il estime que la chute démographique des Indes est un châtement envers les Espagnols et leurs exactions, notamment dans la lettre de 1565. Cette affirmation est répétée dans l'*Historia*, comme nous le verrons plus tard.

Nous pouvons ainsi nuancer l'affirmation de Solano : Mendieta ne semble pas se montrer très humaniste, mais plutôt pragmatique. Il ne convoque directement que les sources qui servent directement son propos. Le pont entre les deux Mondes ne se fait pas par la comparaison des classiques, mais par l'évocation récurrente de matière biblique. Ancien et Nouveau monde sont alors unis par la parole de Dieu, plus que par celle des hommes.

En effet, la grande majorité des références explicites du texte correspond à des passages de la Bible, c'est un fil qui tisse la matière de l'œuvre. Ce sont au total 280 références directes aux Écritures que l'on relève tout au long de l'*Historia*, mais ce qui est particulièrement intéressant, c'est de constater que ce nombre va en augmentant avec la progression de la lecture.

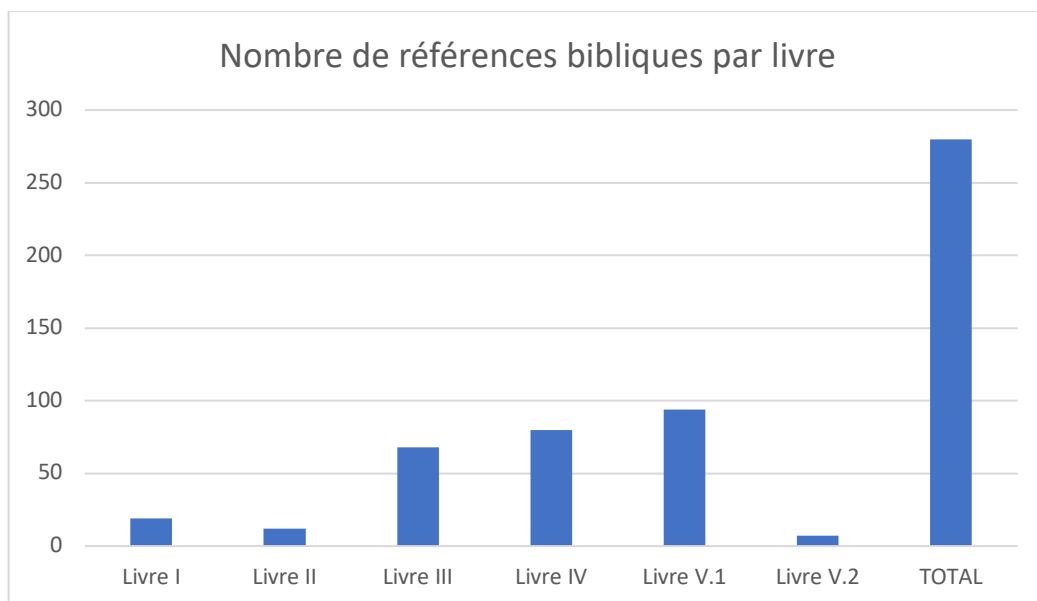


Figure 10 : Nombre de références bibliques dans les livres de l'*Historia eclesiástica indiana*

Il y a surtout une augmentation radicale à partir du livre III, soit à partir du moment où Mendieta prend le contrôle de son texte et touche au cœur de son projet. Si le ton providentialiste est donné dans le premier livre, qui présente Colomb et Cortés comme des instruments de Dieu, le second qui s'intéresse aux rituels préhispaniques contient moins de

références bibliques. Les deux premiers livres servent à situer le propos, mais à partir du livre III, Mendieta s'empare véritablement de la narration, il n'est plus complètement tributaire de ses prédécesseurs, et constitue le premier tissage théologique entre les deux espaces. Autrement dit, l'arrivée des Douze correspond au moment où la Bible est de plus en plus convoquée dans le texte. Le providentialisme des premiers temps est remplacé par les lamentations de l'auteur sur le déclin de la société coloniale et du travail missionnaire. González qualifie la tonalité des derniers chapitres du livre IV de « jérémiatique », et il est vrai que Mendieta se compare lui-même à Jérémie devant les ruines de Jérusalem : « *me venía muy a pelo asentarme con Jeremías sobre nuestra indiana Iglesia, y con lágrimas, suspiros y voces que llegaran al cielo (como él hacia sobre la destruida ciudad de Jerusalem), lamentarla y plañirla, recontando su miserable caída y gran desventura* »¹. Nous reviendrons plus en détail sur le sentiment de perte et de ruine que transmet Mendieta à la fin de son *Historia* et que González attribue à son âge avancé de soixante-dix ans et au constat amer de la crise que traversent les ordres mendiants en Nouvelle-Espagne.

Les références bibliques vont donc en s'accroissant du livre III au V, qui en comporte une centaine à lui seul, soit plus d'un tiers de toutes les références bibliques de l'ouvrage. C'est, pour nous, le signe que Mendieta intègre complètement les Indes dans l'horizon chrétien. Le livre V, nous le verrons, est à la fois le socle de ce bâtiment historiographique et son apothéose. *L'Historia* de Mendieta est une histoire chrétienne indienne à part entière, qui se passe de références européennes explicites et plante ses propres fondations sur l'intemporalité universelle de la Bible.

B-a-3. Les documents administratifs

Car, en dehors de ces références bibliographiques, le tableau exposé de la répartition des sources par genre montre bien que les sources de l'administration temporelle ou ecclésiastique représentent la majorité des références dans l'*Historia*. Il en cite, au total, 58, parmi lesquelles 23 sont des documents copiés *in extenso*. Mendieta est le premier à utiliser ainsi l'administratif pour produire l'histoire. Dans l'*Historia*, il utilise une grande majorité de documentation officielle, de nature laïque (couronne, organes du gouvernement de Nouvelle-Espagne) ou ecclésiastique (brefs et bulles papales, patentes ou lettres d'obédience de ses supérieurs...). Le tableau suivant montre la répartition des sources citées dans l'*Historia*. Elles sont subdivisées

¹ G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 2, *op. cit.*, p. 246.

entre sources religieuses, provenant de la papauté ou de l'Ordre, et les laïques d'Espagne, c'est-à-dire couronne ou conseil des Indes, ou de Nouvelle-Espagne : la vice-royauté ou l'Audience. Nous avons également considéré les échanges de lettres comme de la documentation administrative, car celles-ci pouvaient circuler ou être conservées dans les archives comme le reste des documents.

Sources administratives citées	58		Dont copies intégrales:	23	
Religieuse	12	Rome	6	Bulle / bref	5
				Canon tridentin	1
		OFM	6	Patente / obédience / instruction	2
				lettre	4
Laïque	44	Espagne	39	Cédule	26
				Provisión	7
				Ordenanzas	3
				Autre	1
				Lettre	1
		Nouvelle Espagne	5	Autre	1
				Lettre	3
				Memorial	1

Figure 11 : Documentation administrative utilisée comme source de *l'Historia eclesiástica indiana*

Pour *l'Historia eclesiástica indiana*, les documents que Mendieta cite sont en grande majorité des documents officiels émanant des instances d'administration temporelle ou ecclésiastique et très peu de lettres. Sans doute considère-t-il que ces documents, puisqu'ils sont officiels et approuvés par les autorités, donnent plus d'assise à son discours. Ce faisant, il contribue à l'érection d'un processus historiographique qui sera ensuite repris par d'autres historiens des Indes comme Juan de Torquemada ou Antonio de Herrera.

Il faut rappeler également que, même s'il ne le cite pas dans *l'Historia*, Mendieta s'est appuyé sur tout un corpus documentaire auquel nous avons accès car il l'a compilé lui-même : il s'agit du corpus baptisé *Códice Mendieta*. Il avait sans doute aussi accès à une copie du *Códice franciscano*, compilation de documents relatifs à la province qui a été envoyée à Juan de Ovando en 1570. Il faut donc garder à l'esprit que son ouvrage se fonde sur cet impressionnant appareil archivistique qu'il met en place lui-même.

Ces corpus comportent beaucoup plus de lettres que celles qu'il cite dans *l'Historia*. Si l'on analyse avec précision les documents du codex Mendieta, on peut constater que la grande

majorité des documents utilisés sont des lettres, échangées avec les instances ecclésiastiques ou laïques.

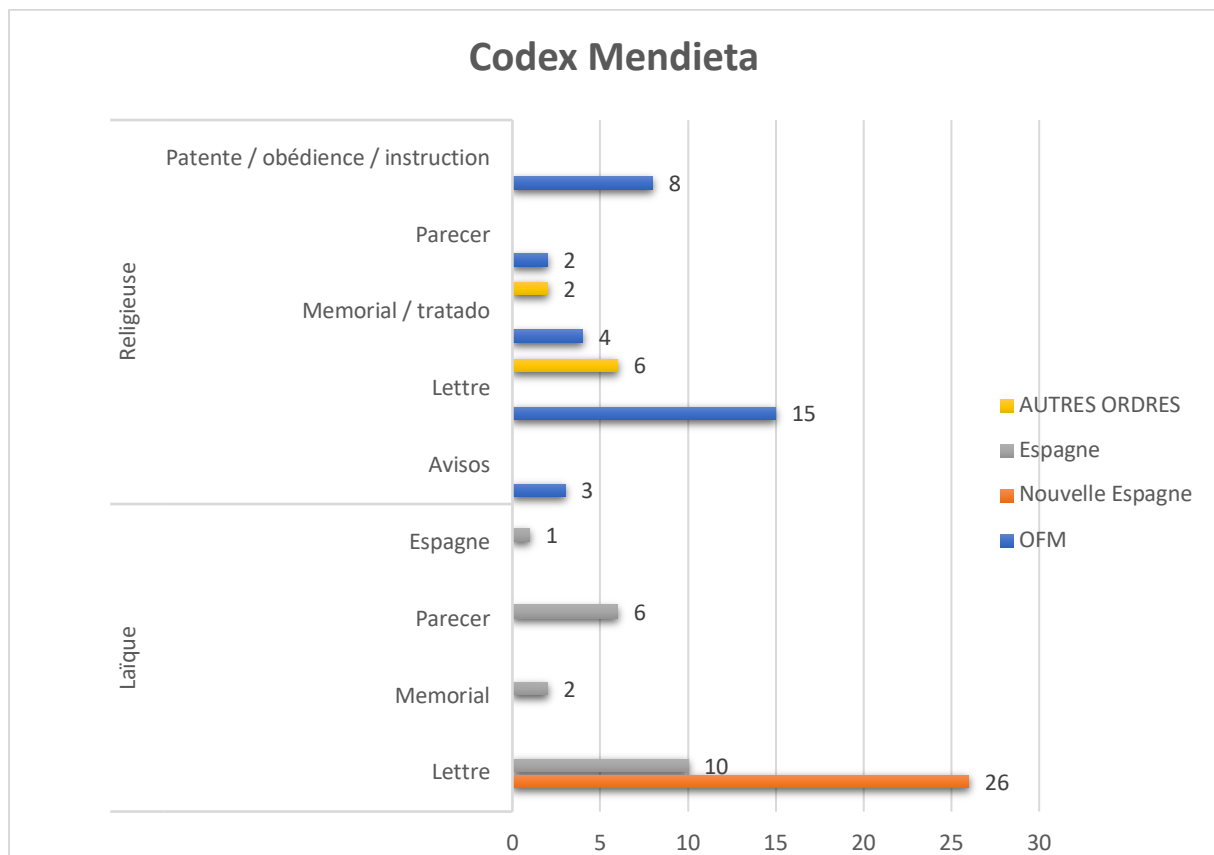


Figure 12 : Sources administratives reproduites dans le *Códice Mendieta* selon leur origine et leur genre

La correspondance, qui correspond en grande partie dans ce codex à la correspondance personnelle de Mendieta, joue donc un rôle capital dans l'élaboration du discours historiographique de l'auteur. Du reste, les autres documents peuvent également être considérés comme de la correspondance car, en dehors des patentes qui sont des documents plus officiels, ce sont des documents explicatifs ou informatifs envoyés à un interlocuteur dans le but d'obtenir quelque chose en échange. Les lettres d'obédience sont envoyées par une autorité de l'Ordre afin d'exiger la réalisation d'une certaine tâche, par exemple celle de rédiger une histoire de la province, ou de recruter un certain nombre de frères pour les Indes. Les lettres d'instruction ont pour objectif de lister les devoirs et les tâches d'un entrant sur le poste, de la part de l'autorité responsable (la couronne, le Conseil ou la tête de l'Ordre par exemple) ; les *avisos* y ressemblent mais n'émanent pas d'autorités hiérarchiques, ainsi Mendieta a-t-il envoyé des *avisos* au commissaire des Indes lors de la création du poste en 1572. Le *parecer* est un avis argumenté sur une question précise comme peut l'être celle de l'imposition de la dîme aux Indiens ou celle du *repartimiento*. Le *memorial* est une longue lettre, sous forme de petit cahier parfois, qui

décrit et présente des faits, parfois pour demander des grâces ou des faveurs aux autorités compétentes. Le *tratado* se présente comme un écrit explicatif touchant à un sujet particulier. Tous ces documents ont vocation à être envoyés aux autorités administratives afin de faire valoir la force du travail franciscain en Nouvelle-Espagne.

b. Sources écrites et matérialité du support

La question de l'accès aux sources est une préoccupation constante chez Mendieta, et il indique, lorsqu'il le peut, l'endroit où peuvent être consultés les documents qu'il cite. Il est conscient de la fragilité des textes et du risque de disparition lié à la matérialité du support papier, et il y réfléchit pendant l'élaboration du manuscrit. En ce sens, l'*Historia* est aussi un formidable témoignage sur le processus créatif de l'écriture de l'Histoire, ainsi qu'une réflexion sur la matérialité des supports. Dans le prologue du livre II, alors qu'il mentionne Motolinia et Andrés de Olmos comme étant ses principales sources sur les antiquités mexicaines, Mendieta nous en apprend un peu plus sur le processus d'écriture de ses prédécesseurs. Il décrit les vicissitudes de l'ouvrage disparu d'Olmos, un destin qui aurait pu annoncer celui de l'*Historia*, si le manuscrit de la British Library n'avait pas été retrouvé et édité au XIX^e siècle :

Pues es de saber, que en el año de mil y quinientos y treinta y tres, siendo presidente de la Real Audiencia de México D. Sebastián Ramírez de Fuenleal (obispo que a la sazón era de la isla Española), y siendo custodio de la orden de nuestro Padre S. Francisco en esta Nueva España el santo varón Fr. Martín de Valencia, por ambos a dos fue encargado el padre Fr. Andrés de Olmos de la dicha orden (por ser la mejor lengua mexicana que entonces había en esta tierra, y hombre docto y discreto), que sacase en un libro las antigüedades de estos naturales indios, en especial de México, y Tezcuco, y Tlaxcala, para que de ello hubiese alguna memoria, y lo malo y fuera de tino se pudiese mejor refutar, y si algo bueno se hallase, se pudiese notar, como se notan y tienen en memoria muchas cosas de otros gentiles. Y el dicho padre lo hizo así, que habiendo visto todas las pinturas que los caciques y principales de estas provincias tenían de sus antiguallas, y habiéndole dado los más ancianos respuesta a todo lo que les quiso preguntar, hizo de todo ello un libro muy copioso, y de él se sacaron tres o cuatro trasuntos que se enviaron a España, y el original dio después a cierto religioso que también iba a Castilla, de suerte que no le quedó copia de este libro, aunque le quedó memoria de lo principal que en él se contenía, por haberlo inquirido por diversas veces con mucho cuidado y atención, y haberlo escrito y tratado de ello en largo tiempo¹

¹ G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 1, op. cit., p. 179-180.

La lecture de cet extrait nous éclaire sur le processus d'écriture et de conception d'un tel ouvrage, mais aussi sur les mécanismes mis en place pour assurer la pérennisation des textes et leur circulation malgré l'absence de publication. La copie en plusieurs exemplaires de tous les documents permettait d'éviter qu'ils ne se perdent, comme l'explique Nelson Fernando González :

Con las fluctuaciones propias que suponen el acceso a la información escrita y las prácticas de lectura/escritura, numerosos sectores participaron de un intenso intercambio de correspondencia. Por otro lado, la precariedad de la infraestructura, los problemas de seguridad y la ausencia de mecanismos de distribución, limitaron el flujo de comunicación manuscrita. Dentro de este contexto, la suerte de un documento que se desplazara por las rutas trasatlánticas o al interior de América podía ser incierta. Para solucionar algunos de estos inconvenientes fue necesario emitir varias copias, pagar altos precios por su transporte o encargar a un agente no oficial para que la documentación arribara a sus destinos. Dependiendo de la coyuntura, el correo podía arribar incompleto, desaparecer en cualquier punto del itinerario o experimentar agudos retrasos.¹

Copier les documents en plusieurs exemplaires était une évidence à l'époque, à cause des aléas du voyage et de la traversée atlantique. C'était donc la procédure habituelle de faire des copies de tous les documents qui étaient expédiés outre-Atlantique. Dans le cas d'Olmos, sa décision, en dernière instance, d'envoyer son dernier exemplaire à la couronne, marque la disparition du manuscrit et la perte d'une précieuse source pour Mendieta. Il a heureusement pu compter sur des entretiens personnels avec fray Andrés et des notes de ce frère.

Motolinia est également convoqué dans un passage qui porte sur l'importante charge de travail que représentent les *doctrinas* pour les religieux. En l'occurrence, Mendieta articule son travail de missionnaire avec celui de l'historien :

Como se aumentó el ministerio de este sacramento del matrimonio, fue también acrecentándose la ocupación y trabajo de los sacerdotes [...]. Y para que esto se entienda mejor cómo pasaba en todas partes, pondré aquí un ejemplo en lo de la guardianía de Tlaxcala, como lo cuenta el padre Fr. Toribio que estaba allí presente. Y dice que al mismo tiempo que estaba

¹ Nelson González, « Correos y comunicación escrita en la América colonial: esquemas de distribución de la correspondencia oficial (1514–1768) », *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*, 2015, vol. 52, p. 38.

él escribiendo aquellos sus memoriales, que era cerca del año de mil y quinientos y cuarenta, llegaron a pedir al guardián del monesterio un sacerdote que fuese una legua de allí¹

Ce court extrait met en lumière les conditions dans lesquelles étaient rédigés les témoignages que nous lisons aujourd'hui : les frères, déjà très occupés par leurs tâches évangélisatrices et l'administration quotidienne des sacrements, s'attelaient en plus à faire leur travail de recherche préliminaire et à rédiger leurs ouvrages. Dans certains cas, comme pour les travaux de Sahagún, ils sont l'expression d'une multitude d'interlocuteurs ou *informantes*, ce qui pose la question de l'expression de l'individualité de l'auteur dans son œuvre et de l'homogénéité de son discours². Sahagún l'exprime lui-même dans la suite du prologue : « *de manera que el primer cedazo por donde mis obras se cernieron fueron los de Tepepulco ; el segundo, los de Tlatilulco ; el tercero, los de México, y en todos esto escrutinios hubo gramáticos colegiales.* »³

Dans le cas de Mendieta, il s'appuie moins sur des témoignages recueillis à partir de questionnaires que sur une importante documentation que nous avons déjà présentée. Toutefois, il se lamente en plusieurs occasions des lacunes qui persistent à ces fonds d'archives pour différentes raisons. Il importe de discerner les documents dont Mendieta déplore l'absence, car il n'est pas anodin de faire remarquer à son lecteur l'absence de sources. Comme le disait Sahagún dans le passage cité plus haut, l'historien veut avant tout autoriser son discours par des sources préexistantes, et Mendieta en possède en grand nombre. Pourquoi, alors, insiste-t-il si régulièrement sur leur absence tout au long de l'*Historia* ?

B-b-1. La mémoire et ses altérations

Les témoignages et les sources orales sont, par nature, très versatiles, tout comme la mémoire humaine, et plus encore dans un contexte de changement de langue et de traductions. Plusieurs décennies se sont écoulées entre les faits et le moment où Mendieta s'attelle à la tâche de les conter. « *Por haber acordado tarde de escribir esta historia, éstas y otras cosas muchas por la injuria de los tiempos se han pasado de la memoria* »⁴ déplore-t-il. Plus loin, il dit

¹ G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 1, *op. cit.*, p. 462.

² À ce propos, voir le travail de Jesús Bustamante qui renverse l'image de l'*Historia* general comme la peinture d'une société indienne homogène et idéale. Les informantes étant, en majorité, issus des élites indigènes, leur discours reflète les conflits socio-politiques existants, tout en invisibilisant une partie de la société. J. Bustamante, « Problemas con las fuentes escritas y su interpretación », *art. cit.*

³ Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, *op. cit.*, p. 79.

⁴ G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 1, *op. cit.*, p. 414.

également au sujet des sources et des témoignages : « Mas no todas fueron creídas, ni se hacía caso de ellas, salvo de aquellas que bien examinadas se entendía llevar mucho camino, por ser de personas conocidas en su sinceridad y manera de vivir, y por las circunstancias que en los semejantes casos concurrían. Y de esta suerte y calidad son las pocas que a mí me han ocurrido a la memoria para poderlas aquí referir. »¹ Ici Mendieta met en lumière la multiplicité des sources orales et la difficulté de les vérifier. Toutefois, il affirme que toutes celles qu'il cite sont crédibles. Si les souvenirs d'un tiers sont déjà à prendre avec une certaine distance, la mémoire des auteurs n'est pas infaillible, loin s'en faut. Déjà Motolinia, sa source principale, prévient que ses souvenirs ont pu être altérés par le temps. Lorsqu'il décrit la mort de Cristobalito, il évoque un souvenir confus à propos de la mère de l'enfant : « porque hay cerca de doce años que aconteció hasta ahora que aquesto escribo, en el mes de Marzo del año de 39 »².

À sa suite, Mendieta présente ses excuses pour les lacunes que présente son récit. Lorsqu'il énumère les grandes vertus des Indiens, et notamment chez les jeunes filles, il explique qu'il doit se tourner vers d'autres témoins : « mas porque no las tengo en la memoria para referirlas con certidumbre, contaré solamente algunas que supe de otros, y las puse por escrito. »³ En ce sens, Mendieta agit comme un passeur de mémoire qui, pour s'assurer que les faits ne tombent dans l'oubli, entreprend de les consigner par écrit.

B-b-2. Les sources qui n'ont jamais été écrites

Un grand manque d'information provient de l'ignorance des propres Frères mineurs des premiers temps qui n'ont pas consigné les informations relatives à leur propre installation, car ils étaient trop occupés avec l'immensité de la tâche évangélisatrice et n'avaient pas le recul nécessaire pour prendre conscience de l'importance de leur expérience. Ils ne recueillent même pas les témoignages de miracles, qui pourraient pourtant sembler importants :

Este milagro se tiene por muy cierto, y cuando yo vine a esta Nueva España, que fue el año de mil y quinientos y cincuenta y cuatro, se traía muy en la memoria de los religiosos antiguos, que aun todavía vivían algunos de los doce primeros. Mas como en aquel tiempo los frailes eran pocos y andaban muy ocupados en la doctrina de los recién convertidos (que cuasi eran

¹ G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 2, op. cit., p. 130.

² T. de Motolinía, *Historia de los indios de Nueva España, con varios documentos del siglo XVI*, op. cit., p. 220.

³ G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 2, op. cit., p. 125.

innumerables), y como no se pensaba que estas cosas se habían de escribir, no hubo quien las tomase a cargo, y así muchos se quedaron por averiguar.¹

Les Douze débutent leur mission en Nouvelle-Espagne dans un état de hâte, d'urgence, face à une population qui semble immensément nombreuse pour seulement douze frères, quinze en comptant les trois Flamands arrivés l'année précédente. Dans leur majorité, les premiers Franciscains sont décrits comme peu préoccupés par la recollection de leur installation, sauf un : Toribio de Motolinia. Il a été son supérieur à Tlaxcala pendant plusieurs années et Mendieta en atteste dans le chapitre qui traite de sa vie². À propos de son travail d'historien, il dit :

*El padre Fr Toribio Motolinea, uno de los doce (de quien muchas veces se hace aquí mención), fue el más curioso y cuidadoso que hubo de los antiguos en saber y poner por memoria algunas cosas que eran digna de ella, o por mejor decir, **él solo fue cuidadoso en este caso**, para que muchas cosas no se perdiesen por la injuria de los tiempos : porque de otros casi no he visto cosa que dejasen escripta cerca de esta materia.³*

Fray Gerónimo est heureux de pouvoir compter sur cette précieuse source pour son travail, mais l'absence d'autres auteurs de l'Ordre rend difficile la comparaison en vue de corroborer les faits relatés. Or il est important, pour écrire l'histoire, de pouvoir vérifier la fiabilité de ses sources, surtout lorsqu'il s'agit de témoignages oraux ; lorsqu'il n'arrive pas à établir la crédibilité d'un récit, Mendieta le signale dans un effort de transparence envers son lectorat. Par exemple, lorsqu'il évoque la vie de Jacobo de Testera, il dit : « *(según me lo afirma un indio que hoy día vive, criado suyo que consigo llevó a España cuando fué al capítulo general de Mantua), aunque de ello no he tenido noticia por otra vía.* »⁴ Croiser les sources fait partie du processus d'écriture de l'histoire, or faute de sources écrites, l'auteur et ses lecteurs doivent se reposer sur de simples témoignages. Cela nous renvoie une fois de plus au prologue de Sahagún et la difficulté qu'il trouve à travailler sans l'autorité de sources écrites antérieures.

B-b-3. Les sources qui ont été détruites ou égarées volontairement

La documentation administrative constitue une grande partie du corpus de Mendieta, aussi bien pour les codex *Franciscano* et *Mendieta* que pour son *Historia*. Il déplore

¹ *Ibid.*, p. 297.

² *Ibid.*, p. 325.

³ G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 1, *op. cit.*, p. 434.

⁴ G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 2, *op. cit.*, p. 39.

régulièrement le manque de sources, leur disparition ou leur mauvaise utilisation. Ainsi, les conditions de conservation des documents sont capitales car elles permettent la poursuite du travail de l'historien ou du curieux, mais aussi la défense de l'Ordre et de ses intérêts. Les documents administratifs font l'objet de très forts enjeux politiques, de sorte que les parties prenantes ont parfois intérêt à les subtiliser ou à en empêcher l'accès. C'est ce qui apparaît dans le *Códice franciscano*, lorsque Mendieta liste les privilèges et facultés apostoliques concédés aux religieux :

*Otra cédula vino juntamente con esta en que mandaba S. M. al Presidente y Oidores de la Real Audiencia que reside en esta ciudad de México, que no hiciesen informaciones contra Religiosos, sino que excediendo algún particular dellos en cosa que conviniese remediar, diesen dello noticia al Provincial de la Orden para que se informase y lo castigase, y en caso que el Provincial no pusiese en ello remedio se diese aviso á S. M. Esta cédula se presentó ahora dos años, porque hacían informaciones contra cierto Religioso, Guardián de un monesterio, y le mandaron salir de su casa y que estuviese en otro monesterio, el cual le señalaron como lugar de su prisión, hasta que otra cosa se le mandase; y esto sin dar las causas al Provincial ni decirle el por qué; y con presentar la dicha cédula no aprovechó, antes dijeron que hacía contra nosotros, y **se quedaron con ella, que nunca más la podemos haber, ni su traslado**. El remedio de este disfavor que se nos da y agravio que se nos hace importa muy mucho á la quietud de los Religiosos, como en la flota pasada lo escribí y supliqué.¹*

Il ressort que le contrôle de l'information passe par celui de la documentation, et que Mendieta a tout intérêt, pour défendre son ordre, à souligner l'abondance de documents existants, ainsi que leur localisation précise. Mais aussi, il met en lumière l'importance stratégique que prennent les documents dans leur matérialité et pas uniquement leur contenu.

C'est pourquoi, il déplore la disparition, accidentelle ou volontaire, de tels instruments politiques et historiographiques. Dans le même document à Ovando, il insiste : « *Copia y relación de lo ordenado y proveído por S. M. y por su Real Consejo de Indias, así por cédulas como por cartas misivas á los Religiosos desta Provincia; las que se hallaron en San Francisco de México en el Archivo, que son pocas: otras se habrán perdido por descuido de los pasados* » et il ajoute plus loin, à propos des Lois Nouvelles de 1542 qu'il n'en reste aucun exemplaire : « *Estas Ordenanzas de que aquí hace mención S. M. no se hallan hasta ahora; podrá ser que por descuido de los Religiosos que las tenían se hayan perdido; ó por ver que no se guardaban,*

¹ J. García Icazbalceta (ed.), *Códice franciscano*, op. cit., p. 133-134.

ni ellos eran parte para que se guardasen, las dejarían perder. Si parecieren, enviarse ha un traslado de ellas. »¹ Mendieta lamente ici une certaine nonchalance de la part de ses prédécesseurs, ou tout du moins un manque de considération envers cette documentation. C'est également une réflexion sur le rapport entre les textes officiels et leur application : au-delà de leur intérêt immédiat, ces documents ont une valeur historique même s'ils ne sont pas appliqués sur le moment.

Dans l'*Historia*, il revient sur le sort des Lois Nouvelles et explique que leur contenu dérangeait certaines personnes de pouvoir, qui se sont arrangées pour les faire disparaître : « *Y por ser ellas tan en favor de los indios, parece que algunos sus mal devotos tuvieron más cuidado de recogerlas y hacerlas desaparecer, que los frailes de guardarlas. Sola hallé la carta original con que S.M. las envió a aquel siervo de Dios, que se guarda en el archivo de S. Francisco de México* »². L'enjeu que représente la présence d'une copie de ces lois dans la province du Saint-Évangile est capital, toutefois il semble peu probable que ce soit le seul endroit susceptible de recueillir ces textes juridiques. Pourquoi Mendieta n'évoque-t-il pas les archives des autres couvents ? Il le fait lorsqu'il cite l'*Apologética* de Las Casas³, mais pas les documents administratifs. Cela a du sens pour Las Casas, car son ordre d'origine était celui des Frères prêcheurs, il est donc naturel que le couvent dominicain de Mexico conserve une copie de ses écrits. Mais la documentation administrative devrait se trouver dans les couvents de tous les ordres. Ce que fait Mendieta de manière subtile est de centrer le propos sur les Frères mineurs, comme s'ils étaient les seuls destinataires de ces cédules et lois. Autrement dit, en Nouvelle-Espagne, ce qui n'est pas chez les Franciscains n'existe pas. Pour Mendieta, l'histoire de la Nouvelle-Espagne est l'histoire de son Ordre, et inversement.

En somme, la question des sources dans l'*Historia* est intéressante, car elle pose la question du non-dit et de ses raisons. Mendieta construit une mémoire des Indes placée sous le sceau de la fragilité, ce qui est souligné par le vocabulaire lié à l'incomplétude et à l'oubli qui est répété dans ces passages. Pourquoi insister sur cette fragilité qui pourrait être considérée comme une faiblesse ?

¹ *Ibid.*, p. 126-127.

² G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 2, *op. cit.*, p. 152.

³ Mendieta dit exactement : « *una su Apología, que escrita de mano se guarda en el convento de Santo Domingo de México* », *Ibid.*, p. 222-223.

Il ne faut pas perdre de vue que l'*Historia* est un ouvrage partisan, et que les lacunes historiographiques servent parfois le propos :

Puédese bien creer que cada uno de los obreros que plantaron esta viña del Señor desde su principio, pudiera escribir un libro bien copioso de casos notables y maravillosos que les acaecían con estos indios [...]. Y aun yo, que fui el mínimo de los últimos, pudiera contar hartos, si con otros cuidados y ocupaciones no se me oviera ido la memoria.¹

Ici, le discours se met au service des intérêts de l'Ordre, puisqu'il se sert de l'excuse de la mémoire défaillante pour justifier le manque de miracles en Nouvelle-Espagne, que nous avons déjà évoqué précédemment. L'instrument rhétorique de la mémoire sert à suggérer la multitude de ce qui n'est pas dit.

D'une part, Mendieta part d'un constat : celui d'une prise de conscience progressive et très lente de l'importance de documenter ces moments, ainsi que d'une charge de travail immense qui empêche la plupart des religieux de consigner leurs souvenirs. Ce ne sont pas les faits qui manquent, mais le temps de les recueillir par écrit et la conscience de leur importance. D'autre part, c'est une façon de dessiner en creux le caractère incommensurable de ce travail franciscain : car ce manque d'information n'est-il pas la preuve que les Frères ont mené sans relâche une tâche d'évangélisation titanesque ? Plus encore, en insistant sur l'existence de faits non consignés, Mendieta joue sur le non-dit et renverse très habilement le discours sur les sources. Ce qui n'a pas été écrit a très bien pu se produire tout de même. En jouant sur la défaillance, Mendieta donne un crédit implicite à tout le reste.

Face à tout cela, il apporte, lui, un monument solide, une réponse historiographique qui vient cristalliser l'état des faits. Face à la fragilité de la mémoire indigène recueillie par Sahagún ou Motolinia, Mendieta prend la mesure des défaillances dans les discours de son époque, refaçonne le relief des données à sa disposition et donne ainsi à voir la solidité de son propre travail afin d'en pérenniser la mémoire.

En regard de cela, il importe de se pencher sur les silences de Mendieta et ce qui est volontairement tu dans l'*Historia*. Car si Mendieta sait jouer sur le sentiment de perte et

¹ G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 1, op. cit., p. 445.

d'absence d'information, il se garde bien de mentionner certains éléments décisifs dans l'*Historia* pour correspondre au mieux à son propre discours en faveur du travail de son ordre.

C. La structure de l'œuvre

Avant de nous plonger dans l'étude du texte, il convient de le situer en tant qu'objet : il n'existe qu'un seul exemplaire du manuscrit de l'*Historia eclesiástica indiana*, aujourd'hui conservé au sein du fonds Benson de l'Université du Texas à Austin qui a récupéré les documents de Joaquín García Icazbalceta, et porte la cote JGI-1120. C'est, selon la description qu'en fait ce dernier, un ouvrage de 336 folios relié en parchemin qui contient une illustration à la plume pour chaque livre et une page de titre enluminée¹.

Précisons également que cette transcription du manuscrit de 1870 par Icazbalceta est la seule qui ait été faite à ce jour, et celle sur laquelle se fondent toutes les éditions postérieures de l'ouvrage. Bien que nous ne doutions pas de la qualité de son travail, il faut garder en mémoire que la lecture d'Icazbalceta est sujette à quelques biais personnels qui s'expriment notamment par un refus d'inclure les illustrations dans son édition. Il les juge contraires à la bienséance, particulièrement celle qui illustre le livre IV, mais les décrit tout de même dans l'introduction². Il faut attendre 1973, et l'édition madrilène de Francisco Solano y Pérez-Lila chez Atlas, pour que la troisième réédition du texte accorde toute leur place aux illustrations.

Du reste, Icazbalceta souligne la diversité des calligraphies et écritures dans le manuscrit, signe qu'il a été copié et corrigé a posteriori³ ; plusieurs pages sont également manquantes, notamment les deux premiers prologues –général et au livre I– ainsi que la page de titre du livre V. Des *advertencias preámbulas* ont été rédigées en 1611 par fray Juan de Domayquía, un franciscain basque et parent de Mendieta qui entreprend de préparer l'ouvrage pour l'impression à ce moment-là, sans succès. C'est donc sans le paratexte original que le lecteur se lance dans la lecture de cette histoire franciscaine de la Nouvelle-Espagne. S'il ne nous reste rien des premiers textes liminaires de l'auteur avant le premier chapitre du livre I, gardons en tête qu'il exposait probablement son projet historiographique et ses objectifs

¹ Gerónimo de Mendieta, J. García Icazbalceta (ed.), *Historia eclesiástica indiana; obra escrita a fines del siglo XVI*, Mexico, Porrúa, 1971, p. XXIV-XXV.

² Icazbalceta avoue en introduction : « *La estampa que le sigue es un horrendo Calvario, que no emprendo describir* », *Ibid.*, p. XXV.

³ « *Toda la letra del volumen es muy clara y pequeña, aunque de diversas manos: se conoce que fué copiado con esmero, y corregido despues.* » décrit Icazbalceta, *Ibid.*, p. XXVI.

pendant quelques pages avant d'entamer son récit. De fait, le livre I est déjà bien révélateur de la pensée de l'auteur.

Nous allons à présent procéder à l'étude de la structure de l'œuvre afin de comprendre comment Mendieta met en place sa stratégie discursive dans les livres I à IV. Il s'agira de repérer la mise en place du *roman* franciscain dans la construction de l'œuvre. En effet, Mendieta utilise des instruments rhétoriques, stylistiques et historiographiques pour construire cette histoire franciscaine qu'il présente comme tout à fait lisse et parfaitement maîtrisée. Pour chaque livre, nous suivrons le fil de la plume de Mendieta dans un premier temps, puis nous analyserons la façon dont chaque livre contribue à la construction du *roman* franciscain tel qu'il est conçu par l'auteur.

a. Livre I : poser les bases d'un lien privilégié entre les Indes et l'ordre séraphique

Le livre I de l'*Historia* retrace les débuts de l'établissement de l'Église américaine depuis la découverte du continent. Il insiste en particulier sur le lien privilégié qui s'est tissé entre les Indes et l'ordre franciscain grâce à l'action du père Juan Pérez de Marchena du couvent de La Rábida en Andalousie. Ce religieux, particulièrement proche de Colomb, l'encourage à poursuivre ses travaux et à obtenir des financements auprès de la couronne espagnole suite au refus du monarque portugais. Mendieta légitime ainsi la prééminence de l'évangélisation franciscaine du Nouveau monde par la proximité de l'Ordre avec l'amiral, présenté comme un élu de Dieu. Dieu a donc choisi Colomb pour découvrir ces terres au nom des Rois Catholiques et Pérez de Marchena pour le mettre sur la voie de la volonté divine. Le Franciscain agit comme un intermédiaire, voire un truchement du dessein divin et intervient de façon providentielle dans le destin du royaume de Castille.

Mendieta introduit également dès le deuxième chapitre une réflexion sur les méthodes d'évangélisation de différents types d'infidèle, fondée sur une parabole biblique de saint Luc¹. Il s'agit de l'histoire du grand seigneur qui convie à sa table plusieurs proches et amis, mais tous trouvent un prétexte pour ne pas assister à ce dîner. Le seigneur envoie alors son messager chercher tous les nécessiteux afin qu'ils profitent de ce repas. Une fois amenés, il reste encore de la place ; le seigneur envoie alors son messager pour la troisième fois chercher tous ceux qu'il trouverait sur sa route et les ramener chez lui de force s'il le faut². Mendieta nous livre

¹ *La Bible de Jérusalem, op. cit.*, Luc, 14:12-24, p. 1753-1754.

² G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana, vol. 1, op. cit.*, p. 118.

son interprétation de cette parabole : le seigneur est le Christ en personne, qui à l'aube de la fin de monde et du jugement dernier –le repas– appelle les dernières âmes des infidèles à se convertir. Le millénarisme tant évoqué de Mendieta se retrouve bien dans cette interprétation apocalyptique de la situation mondiale :

Tenemos, pues, de aquí, que la parábola propuesta en el santo Evangelio, del siervo enviado a llamar gente para la cena del Señor, a la letra se verifica en el rey de España, que a la hora de la cena, conviene a saber, en estos últimos tiempos, muy cercanos al fin del mundo, se le ha dado especialmente el cargo de hacer este llamamiento de todas gentes, según parece en los judíos, moros y gentiles, que por su industria y cuidado han venido y vienen en conocimiento de nuestra santa fe católica, y a la obediencia de la santa Iglesia romana, desde el tiempo de los Reyes Católicos, que (como dicen) fue ayer, hasta el día de hoy.¹

L'urgence de l'approche du jugement dernier et de la fin des temps pousserait donc les Rois Catholiques à convertir rapidement les derniers infidèles. Mais Mendieta indique bien que la méthode de conversion diffère selon le type d'infidèles qui est envisagé :

Y es mucho de notar que las tres maneras de vocación expresadas en el Evangelio, o tres salidas que hizo el siervo para llamar a la cena, concuerdan mucho con la diferencia de las tres naciones ya dichas, en cuyas sectas se incluyen todas las demás que hay esparcidas por el mundo. Donde somos advertidos que no de una misma manera se han de haber los ministros en el llamamiento de los unos que de los otros, sino de diversos modos, conforme a la diferencia de los términos que el Salvador usa en cada una de las vocaciones.²

Mendieta fait ici preuve d'un certain relativisme quant aux nécessités d'évangélisation et reconnaît que tous les peuples infidèles sont à des degrés différents de proximité du christianisme et donc de leur conversion. Autrement dit, si certains peuvent être convertis par le simple prêche, d'autres doivent être conviés de force à la table du seigneur. La façon dont ce messenger va les quérir correspond donc à la façon dont il faut évangéliser ces peuples. Les premiers, les plus proches du christianisme, sont les juifs : ils sont lettrés et pèchent donc par malice, mais non par ignorance ; « *basta que el predicador proponga la verdad de la palabra de Dios : y este es suficiente llamamiento para esta nación.* »³ Il suffit donc de la parole pour

¹ *Ibid.*, p. 119.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 120.

les appeler à la table du Seigneur, car ils possèdent assez d'entendement pour comprendre la supériorité de la religion catholique et la nécessité de s'y convertir.

Les musulmans, quant à eux, font preuve d'une ignorance qualifiée de crasse et sont plus éloignés des saintes Écritures. Il faut donc leur montrer la voie « *comprobando su predicación con el ejemplo de la buena vida y buenas obras, y mostrándoles el puro celo que les movía de la salvación de sus almas, sin temporal interese, y confirmándose el amor y caridad que pregonan la ley de Cristo, con los favores de su rey y señores temporales, y con el buen tratamiento y hermandad de los otros cristianos viejos* »¹. La présence des dirigeants est intéressante, elle montre l'importance de la conversion des dirigeants pour entraîner le reste du peuple, et donc l'importance de l'exemple et de l'autorité. Entre juifs et musulmans, l'évangélisation des premiers se fait ainsi par la conviction et celle des seconds par la persuasion.

Pour les Indiens, enfin, la pression doit s'ajouter à la parole et à l'exemple, car c'est ce qui les empêchera de succomber à la faiblesse et de retomber dans l'infidélité. Mendieta reprend ici une comparaison, très utilisée parmi les religieux, entre Indiens et enfants de bas âge, qu'il faut éduquer avec amour et sévérité pour leur inculquer la connaissance et le respect de la morale chrétienne. Il ne faut cependant pas tomber dans l'excès, car la violence injustifiée risque alors de les pousser vers l'idolâtrie :

*Y por tanto, de estos dijo Dios a su siervo: compélelos a que entren, no violentados ni de los cabellos con aspereza y malos tratamientos (como algunos lo hacen, que es escandalizarlos y perderlos del todo), sino guiándolos con autoridad y poder de padres que tienen facultad para ir a la mano a sus hijos en lo malo y dañoso, y para apremiarlos a lo bueno y provechoso*²

Difficile ici de ne pas voir la critique directe aux méthodes employées par certains de ses contemporains séculiers, voire d'autres mendiants, derrière ce « *algunos* ». Le message de Mendieta est très clair : seuls les bons franciscains sont capables de trouver le fragile équilibre entre sage prédication, exemple irréprochable et éducation à la fois juste et sévère. C'est à la lumière de cette parabole expliquée en début d'ouvrage qu'il faut lire toute l'*Historia* : c'est le récit de comment les Franciscains ont réussi à poser les bases d'une évangélisation idéale, et comment, par la faute d'agents externes –et quelques-uns internes, comme nous avons pu le

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, p. 120-121.

voir– cet équilibre est fragilisé, au risque, pour Mendieta, de faire sombrer tout l’édifice ecclésiastique et administratif américain.

Si ce n’était pas assez clair, le chapitre suivant se penche sur les conséquences désastreuses pour la colonie si les rois d’Espagne venaient à manquer à cet engagement spirituel. Dans la parabole, si le messager faillit à sa tâche il est fouetté, de même si la couronne néglige son devoir elle sera punie. Cette punition a, du reste, déjà débuté dans la péninsule et en Nouvelle-Espagne, et elle se présente sous la forme d’une conjonction d’événements politiques à la fin des années 1560 : la révolte des Alpujarras en 1568, qui voit les Morisques de Grenade se soulever contre les Espagnols :

Quién pensara que a cabo de ochenta años después que Granada se ganó, y que todos los moros que quedaron en España se habían bautizado, y que todo este tiempo habían estado quietos y pacíficos, y siendo pocos, solos y sujetos, y de todas partes cercados de multitud de cristianos viejos, se habían de atrever a rebelarse y alzarse, y que pudieran hacer el estrago que en tantos españoles hicieron¹

Les Morisques n’avaient, selon lui, aucune raison de se révolter, si ce n’est pour éveiller les consciences des Espagnols sur leur mauvaise administration ecclésiastique et la colère de Dieu à ce sujet. La tonalité providentialiste que Mendieta accorde à cet événement est révélatrice de sa pensée : les événements survenus en Espagne sont le reflet de ce qu’il pourrait se passer en Nouvelle-Espagne, notamment car au même moment d’autres événements y font un écho inquiétant. Le complot de Martin Cortés, déjoué en 1566, serait une mise en garde contre la politique jugée destructrice du *visitador* Jerónimo Valderrama arrivé cette même année. Les réformes qu’il entreprend, contraires aux privilèges mendiants, sont décriées par les religieux et vont dans le sens de l’Ordinaire.

La lecture de ces deux chapitres nous révèle en quelques pages le projet et la pensée de Mendieta : une réflexion politique locale, partie de Nouvelle-Espagne, qui s’appuie sur les espaces du Nouveau et de l’Ancien monde, qui mêle histoire religieuse et profane, voire qui fait entrer le profane dans le religieux, le Nouveau monde dans l’Ancien. Sa méthodologie se dessine aussi de manière relativement claire : il se fonde sur des sources administratives, écrites et orales. Il n’hésite pas, en effet, à citer les bulles et cédules pour appuyer son propos, mais aussi à se référer à des sources d’autorité comme les philosophes antiques et les Évangiles, ou

¹ *Ibid.*, p. 124.

à des auteurs plus contemporains d'Europe ou des Indes. Mendieta cite aussi bien Bartolomé de Las Casas qu'Oviedo¹, mais aussi Francisc Eiximenis –appelé ici Francisco Ximénez– et son *Livre des Anges*². Quant aux sources orales, il doit compenser son absence sur les lieux par la parole de témoins dont il se porte garant devant ses futurs lecteurs : « *porque no lo sabiendo de raíz los del siglo venidero (como yo lo supe de persona digna de todo crédito, que a lo más de ello se halló presente)* »³.

Il s'agit aussi de poser des bases du récit, situer la genèse de l'évangélisation des Indes par le territoire d'Hispaniola, les premiers tâtonnements politiques, les erreurs des Espagnols qui coûtent parfois la vie à ces missionnaires, comme dans l'épisode de la révolte de Cumaná où périssent les Dominicains de Chiribichí alors que les franciscains parviennent à s'en sortir de justesse. Les religieux arrivent en Nouvelle-Espagne forts de ces expériences préalables, qui ont marqué l'entreprise missionnaire, et c'est aussi de là que doit partir le lecteur. Car présupposer cette histoire des révoltes indigènes, de la surmortalité brutale et injustifiée dans les Antilles, permet en comparaison de montrer la réussite relative du projet missionnaire en Nouvelle-Espagne. Dès le début, Mendieta désigne les Espagnols comme les fauteurs de troubles, de façon à ce que les Indiens soient présentés comme dépossédés d'agentivité, poussés à ces agissements par les abus des Espagnols. Autrement dit, les Indiens n'avaient pas d'autre choix que de se rebeller.

b. Livre II : la re-sémantisation de l'idolâtrie

Le livre II représente la deuxième contextualisation et présente la conjoncture novohispanique avant l'arrivée des premiers Espagnols. Si le livre I se focalise sur l'avancée ibérique depuis l'Europe (Rome, Tordesillas, les bulles et privilèges) et les voyages de Colomb, le livre II met tout cela en perspective avec la situation de l'Anahuac, son histoire politique, ses coutumes et ses rites. L'adresse au lecteur nous éclaire sur ses sources et ses objectifs : ses sources sont les écrits de Motolinia et d'Olmos. On sait qu'il a séjourné ses trois premières années en Nouvelle-Espagne à Tlaxcala, où Motolinia était son supérieur direct. À ce moment-

¹ Las Casas est cité comme « *obispo de Chiapa* », et bien que Mendieta ne donne pas sa source exacte, il copie ici *in extenso* le chapitre CCXLVI du livre III de l'*Historia de las Indias* de Las Casas entre les pages 140 et 146. Oviedo, quant à lui, est cité pour la fin du chapitre 3, livre V de la *General historia de las Indias*

² « *Hallarse ha esta revelación en un libro de los santos Ángeles, que compuso Fr. Francisco Ximenez, fraile menor, en el quinto tratado, capítulo treinta y ocho. El que yo he visto es impreso en Burgos por Maestre Fadrique de Basilea, año de mil y cuatrocientos y noventa.* », G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 1, *op. cit.*, p. 125.

³ *Ibid.*, p. 174.

là, ce dernier avait déjà achevé la rédaction de son *Historia de los indios de Nueva España* depuis un peu plus de dix ans (1541) et envoie son *memorial* à Charles V en 1555 alors que Mendieta se trouve à Tlaxcala. Mendieta a ainsi pu accéder à son manuscrit, sa correspondance et parler avec lui de tout ce qui est traité dans le livre. En ce qui concerne Olmos, la plus grande partie de ses écrits s'est malheureusement perdue, et il est impossible de savoir ce que l'*Historia* de Mendieta doit à Olmos, mais il n'est pas difficile d'imaginer que c'est une grande partie de ce livre II.

C-b-1. La civilisation mexica

L'objectif du livre est de montrer les erreurs du paganisme préhispanique en Nouvelle-Espagne pour pouvoir le comparer avec la foi qui habite les Indiens très rapidement après le début de l'évangélisation. Mais Mendieta ajoute une remarque frappante dans ce prologue : « *la vergüenza que los cristianos deberíamos tener de que unos infieles, y de menos talento, hayan tenido en su infidelidad mejor policía y gobierno, en lo que es costumbres morales, que el que tienen siendo cristianos, debajo de nuestra mano.* »¹ Cette considération a de quoi surprendre, car l'association directe du paganisme avec les bonnes mœurs n'est pas toujours une évidence entre en totale contradiction avec les sacrifices humains qui étaient perpétrés par les Mexica. Cette dimension particulièrement sanglante de la religion mexica a alimenté le discours légitimant la domination espagnole, notamment lors de la junte de Valladolid en 1550-1551. En effet, cela représentait une différence de taille avec les Indiens qui avaient été au contact des Espagnols jusqu'alors dans les Antilles, et étaient, pour la plupart, pacifiques. Toutefois, Mendieta n'est pas le seul à faire l'éloge de la civilisation mexica et des us et coutumes préhispaniques, cela apparaît déjà dans les textes des conquistadors ou des Douze : l'organisation urbaine et sociale de la ville de Tenochtitlan est décrite avec une grande admiration. Mendieta reprend l'idée ancienne qu'en dépit de la violence de ces rituels religieux, leur civilisation pouvait être raffinée et digne de considération. Ici encore, c'est une façon de critiquer les Espagnols dont la présence parmi les Indiens induit à la mauvaise conduite ; Mendieta précise cette pensée dans les livres III et IV, mais il tient à déclarer ici son présupposé.

Dans ce livre, il présente la cosmogonie des Nahuas, notamment leur origine et la sortie des différents peuples de la région de la grotte mythique de Chicomoztoc, ainsi que certaines divinités du panthéon mexica. Une attention particulière est portée à l'hypothèse d'une pré-

¹ *Ibid.*, p. 179.

christianisation oubliée, qui s'exprimerait en certains indiens par un doute et un rejet du panthéon païen : « *bien se colige que diversos pueblos y provincias, y personas, tenían diversas opiniones acerca de sus dioses, y que algunos dudaban y aun los blasfemaban cuando no se hacían las cosas a su contento, ni les sucedían como ellos deseaban y querían* »¹. Il fait alors de Nezahualcoyotl et de son fils Nezahualpilli, rois de Texcoco, des personnages ambigus qui re-sémantisent le paganisme : pas encore tout à fait chrétiens, ils mettent en doute les dogmes païens. La maîtrise de leurs sciences les rend presque plus avancés que leurs homologues européens ; ils avaient, par exemple, compris le fonctionnement des années bissextiles². Soulignons que Mendieta rédige entre 1573 et 1596, et que le monde catholique a adopté le calendrier grégorien en 1582, Nezahualcoyotl et son fils font donc leur entrée dans ce que l'on pourrait appeler l'actualité catholique. En fait, Mendieta crée ici un pont entre les continents, en mettant en évidence la pré-existence d'un sentiment chrétien hors de l'Ancien monde, la présence de cette intuition chrétienne serait donc un encouragement à l'évangélisation, l'idée que les Indiens sont tout à fait capables de concevoir et de comprendre le christianisme. Du reste, Mendieta n'hésite pas à suggérer que la Nouvelle-Espagne a connu une christianisation très ancienne –ou tout du moins une intuition, un *conocimiento* de Dieu– qui a été oubliée et subvertie par le diable. Alors même qu'il se penche sur la grande diversité de divinités que contient le panthéon mexica, il ajoute :

*Aunque se puede creer que esta manera de hablar les quedó de cuando sus muy antiguos antepasados debieron de tener natural y particular conocimiento del verdadero Dios, teniendo creencia que había criado el mundo, y era Señor de él y lo gobernaba. Porque antes que el capital enemigo de los hombres y usurpador de la reverencia que a la verdadera deidad es debida, corrompiese los corazones humanos, no hay duda sino que los pasados, de quien estas gentes tuvieron su dependencia, alcanzaron esta noticia de un Dios verdadero; como los religiosos que con curiosidad lo inquirieron de los viejos en el principio de su conversión, lo hallaron por tal en las provincias del Perú, y de la Verapaz, y de Guatemala, y de esta Nueva España.*³

Cette affirmation est capitale car elle exprime en quelques mots la pensée de Mendieta : les Indiens sont capables d'accéder à la connaissance de Dieu et de comprendre les concepts théologiques qu'elle implique, car ils ont déjà été présentés à la doctrine chrétienne par le passé

¹ *Ibid.*, p. 190.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 198.

et elle a été assimilée avec succès, si bien que des bribes ont traversé les âges jusqu'à parvenir à la deuxième évangélisation. Cette réalité est commune à toutes les Indes, elle n'est pas particulière à la Nouvelle-Espagne. Ici Mendieta ne cite pas les sources qui lui permettent d'affirmer que ce même phénomène a été observé au Pérou, au Guatemala et dans la province de Verapaz, mais ce qui nous intéresse particulièrement c'est surtout de les voir cités ici. Car en ouvrant cet horizon géographique, Mendieta donne au continent américain dans son ensemble une histoire chrétienne préhispanique, ce qui implique aussi la fin de la différenciation entre Ancien et Nouveau monde. Cette évangélisation préhispanique fait de la terre américaine un continent chrétien, ou du moins qui a sa place dans l'historiographie chrétienne antique. Ainsi, il place sur un pied d'égalité l'Amérique et les composantes de l'Ancien monde. Rappelons qu'au même moment certains de ses contemporains comme le dominicain Diego Durán prêtent aux Indiens des origines juives oubliées¹. Mendieta ne va pas si loin, mais il est intéressant de noter qu'il tente d'inclure toutes les aires géographiques connues du continent américain dans la pensée universaliste du catholicisme : l'évangélisation avait commencé avant même son début officiel, avant même que les chrétiens ne redécouvrent ce territoire –une évangélisation préhispanique implique effectivement une découverte préhispanique, peut-être apostolique et donc, primitive. Or, on le sait, l'Église primitive est le modèle de saint François lorsqu'il crée son ordre. La filiation entre Église primitive et Église américaine suggérée par Mendieta n'est pas anodine, elle est même l'un des fils conducteurs de sa pensée :

Pero es menester añadir que, para Mendieta, la Iglesia de Nueva España no era exactamente la restauración o la imitación de la Iglesia primitiva, era la propia Iglesia primitiva, pues consideraba que la Iglesia apostólica podía presentarse en el espacio como había existido en el tiempo. Así la Iglesia apostólica, desaparecida en Europa, había vuelto a aparecer en América en el momento en que llegaban los mensajeros del Evangelio.²

À la lumière de cette interprétation de la chrétienté américaine, le paganisme est vu comme une subversion diabolique des rites chrétiens permise par le passage du temps et le relâchement des mœurs :

Pero los tiempos andando y faltando gracia y doctrina, y añadiendo los hombres pecados á pecados, por justo juicio de Dios fueron estas gentes dejadas ir por los caminos errados que el

¹ D. Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme*, op. cit.

² Prologue à la seconde édition en espagnol, R. Ricard, *La conquista espiritual de México*, op. cit., p. 25.

demonio les mostraba, como en las demás partes del mundo acaeció á casi toda la masa del género humano, de donde nació el engaño de admitir la multitud de los dioses.¹

Le deuxième volet de la pensée franciscaine est donc la nécessité d'une bonne évangélisation mais aussi du maintien des mœurs, faute de quoi la société américaine pourrait retomber dans l'idolâtrie, de fait, le paganisme nahua est un exemple parfait de ce qu'il adviendra à toute société, *a fortiori* la colonie américaine, si elle délaisse la doctrine au profit des plaisirs temporels. Cette perception quasi cyclique du temps historique n'est pas sans rappeler la pensée historique mexica, qui envisageait la temporalité comme une répétition de cycles de 52 ans. Bien entendu, Mendieta est loin de montrer une adhésion totale à la perception temporelle selon la culture mexica, qui est inextricablement liée à la pratique rituelle païenne, mais la simple suggestion de la répétition suffit à transformer le préhispanique en pré-franciscain. La période qui précède l'arrivée des Espagnols en Nouvelle-Espagne serait bien préhispanique mais pas pré-chrétienne ; et les quelques siècles de paganisme décrits dans ce livre II seraient donc un temps de latence entre deux évangélisations primitives, puisque Mendieta conçoit les missions de Nouvelle-Espagne comme une résurgence de l'Église apostolique primitive.

C-b-2. Un pré-christianisme indien ?

Est-il possible de raccrocher cette notion à l'idéologie millénariste si volontiers accolée au nom de Gerónimo de Mendieta ? John L. Phelan se penche sur la pensée millénariste de Mendieta, issue en grande partie de la lecture des textes de Joachim de Flore. Selon lui, l'histoire de l'humanité est divisée en trois grands âges : celui du Père correspond à l'Église des laïcs et comprend la période de l'Ancien testament. Puis l'âge du Fils est celui des prêtres (séculiers), il commence avec la naissance du Christ. Enfin le dernier âge, celui des religieux, précède l'Apocalypse, et voit s'achever la conversion des derniers infidèles : juifs, mahométans et autres gentils. Bien entendu, Joachim de Flore n'avait alors pas connaissance de l'existence des habitants des Indes, mais la découverte de ce continent est, pour un adepte de ses thèses comme Mendieta, une preuve de plus de l'avènement du troisième âge de l'Histoire. Cette ère s'accompagne d'une accélération des temps, ce qui figure l'urgence de convertir l'humanité avant le jugement dernier. En ce sens, la pré-christianisation des Indes est un signe encourageant qui permettrait de faire gagner du temps aux missionnaires. En effet, les bases de la chrétienté

¹ G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 1, *op. cit.*, p. 197.

ont déjà été inculquées aux populations, il suffirait de défaire la subversion diabolique qui a transformé la liturgie en paganisme. Le calendrier rituel mexica, suivant lequel s'effectuait l'adoration des divinités du panthéon, est présenté comme une imitation produite par le diable.

tenían su calendario por donde se regían, y tenían señalados sus días del año para cada uno de los diablos a quien hacían fiesta y celebraban, así como nosotros tenemos dedicado su día en tal o tal mes a cada uno de los santos. Que en esto parece haber tomado el maldito demonio oficio de mona, procurando que su babilónica e infernal iglesia o congregación de idólatras y engañados hombres, en los ritos de su idolatría y adoración diabólica remedase (en cuanto ser pudiese) el orden que para reconocer a su Dios y reverenciar a sus santos tiene en costumbre la Iglesia católica.¹

Mieux encore, ce calendrier se présente sous la forme d'un livre, détail d'importance qui rapproche les Indiens des peuples du Livre : « *Dicen que como sus dioses vieron haber ya hombre criado en el mundo, y no tener libro por donde se rigiese* »² deux divinités se réunissent avec Quetzalcoatl pour former le premier « *libro* », nécessaire pour « *regir* » l'humanité. Difficile pour lui de se départir du présupposé chrétien que les sociétés humaines ont besoin d'un Livre, mais en faisant cela Mendieta dessine surtout un pont entre monothéisme et polythéisme, en envisageant une idolâtrie polythéiste dérivée d'une distorsion du christianisme. Il sème aussi, tout au long du livre, des indices visant à suggérer la persistance d'un instinct monothéiste, voire chrétien, tout au long de cette longue période idolâtre. La position de prière, accroupie au lieu d'agenouillée, révèle selon l'auteur le peu de considération qu'ils avaient déjà pour leurs dieux³. Ce n'est pas la première fois que Mendieta fait état d'une piété extraordinaire chez les Indiens de Nouvelle-Espagne, à tel point que la ferveur de leur pratique païenne serait un marchepied pour l'introduction de la foi chrétienne. Il l'exprime sans détour dans le *memorial* qu'il envoie à Philippe II en avril 1587 :

Son ceremoniáticos, ó de su natural ó por ser antiquísimo uso de sus pasados, inclinados á cosas de religión y culto divino, y así es cosa cierta que si esto se pretendiera, y no su servicio de ellos en lo temporal, no hubiera en la Iglesia de Dios cosa de más edificación ni que más contento diera á pechos cristianos, porque sus pueblos y repúblicas pudieran andar tan ordenadas en servicio de Dios como monesterios concertados de Religiosos. Esto

¹ *Ibid.*, p. 210.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 204.

*experimentamos en los primeros tiempos de su conversión, que los hallamos como una cera blanda, aptos para imprimir en ellos cualquiera buena doctrina*¹

Ici Mendieta insiste non seulement sur la ferveur particulière des Indiens, mais aussi sur le grand contraste avec le traitement que leur réservent les Espagnols, et la façon dont ils se comportent dans la pratique de leur foi chrétienne. Les Espagnols sont régulièrement décrits comme de mauvais chrétiens qui poussent les Indiens au vice. L'idée n'est pas nouvelle, Las Casas était le premier à adopter ce discours, et Mendieta se place ici en héritier des idées lascasiennes, là où un Motolinia défendait ardemment la cohabitation entre les deux *repúblicas* en 1555². Mendieta rompt avec son prédécesseur car la situation des Indiens ne s'est pas améliorée au moment de la rédaction. Il ne peut que constater l'échec de la cohabitation prônée par les Douze.

Le chapitre XIX cristallise les similitudes entre sacrements catholiques et « *excrementos* », simulacres diaboliques de sacrements ou de rites liturgiques : baptême, circoncision, confession et communion ont leur équivalent chez les Mexicas et les Totonagues. Mais la deuxième partie du chapitre repose ensuite sur les actes de sorcellerie et augures employés. Ainsi, les sorciers peuvent prendre l'apparence d'animaux, et ici, afin de certifier cette anecdote qui pourrait relever du merveilleux ou de la croyance, Mendieta prend soin de placer des hautes instances franciscaines comme témoins directs : Zumárraga tout comme Olmos auraient capturé deux suppôts du démon possédant cette capacité fantastique³.

Du reste, le livre II ne traite pas uniquement des choses de la religion préhispanique, mais aussi de l'histoire et des coutumes mexicas. Ainsi, lorsqu'il s'intéresse à l'éducation des jeunes Mexicas et transcrit quelque discours d'un parent à son enfant –probablement inspiré des *huehuetlatolli* compilés par Sahagún, ce recueil de « chants des anciens » qui recense des pratiques rhétoriques de la noblesse mexica– Mendieta place-t-il le nom de Dieu dans ce discours, comme s'il était une réalité dans le monde préhispanique :

PLÁTICA O EXHORTACION QUE HACIA UN PADRE A SU HIJO

¹ Memorial de Gerónimo de Mendieta à l'attention de Philippe II, Mexico, 15 avril 1587, J. García Icazbalceta (ed.), *Códice Mendieta*, vol. 2, *op. cit.*, p. 11.

² Elsa Cecilia Frost, *La historia de Dios en las indias: visión franciscana del Nuevo Mundo*, s.l., Tusquets Editores, 2002, p. 221.

³ G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 1, *op. cit.*, p. 225.

Hijo mío, criado y nacido en el mundo por Dios, en cuyo nacimiento nosotros tus padres y parientes pusimos los ojos. Has nacido y vivido y salido como el pollito del cascarón, y creciendo como él, te ensayas al vuelo y ejercicio temporal. No sabemos el tiempo que Dios querrá que gocemos de tan preciosa joya. Vive, hijo, con tiento, y encomiéndate al Dios que te crió, que te ayude, pues es tu padre que te ama más que yo. Sospira a Él de día y de noche, y en Él pon tu pensamiento. Sirvele con amor, y hacerte ha mercedes, y librarte ha de peligros. A la imagen de Dios y a sus cosas ten mucha reverencia, y ora delante de Él devotamente, y aparéjate en sus fiestas.¹

La formulation a de quoi surprendre, car elle semble tirée d'un discours tout à fait catholique. Si les *Huehuetlatolli* sont tirées des manuscrits de Sahagún, ce dernier ne nomme pas Dieu directement mais « notre seigneur Tloque Nahuaque », l'un des dieux du panthéon mexica². La majuscule à « Él » est un choix éditorial d'Icazbalceta, mais celle de « Dios » est bien présente dans le manuscrit original³, ne laissant aucun doute sur les intentions de l'auteur. Plus loin, il évoque la multiplicité de divinités « *El tal que a los dioses ofende, mala muerte morirá desesperado o despeñado, o las bestias lo matarán y comerán.* »⁴ Ici aussi le manuscrit écrit « Dioses » avec une majuscule⁵, graphie que l'éditeur a choisi d'ignorer, tout comme celle que le manuscrit donne à « *Demonio* » quelques lignes plus bas, preuve, s'il en est, qu'il faut se méfier de la transcription d'Icazbalceta. Le choix des majuscules n'est pas anodin, et s'il révèle le biais de la transcription, il met aussi en évidence le choix d'une égalité de graphie dans le manuscrit original. De fait, tout le discours du père à son fils alterne la mention aux figures catholiques uniques –Dieu comme protecteur et aimant, le Démon comme corrompateur– et aux divinités multiples des Mexicas –promptes à l'offense et à la punition temporelle– sur un pied d'égalité. La notion de péché, pourtant inexistante dans les croyances préhispaniques, est associée à l'offense aux Dieux⁶, et le discours consiste en une énumération de conseils formulés à l'impératif. L'ensemble n'est pas sans rappeler les dix commandements, mais aussi une mise en garde contre les sept péchés capitaux. Les tableaux suivants montrent les correspondances entre ces trois textes :

¹ *Ibid.*, p. 228-229.

² Bernardino de Sahagún, *Huehuetlatolli, Libro Sexto del Códice Florentino*, Mexico, UNAM, 1995.

³ Manuscrit original, Texas University Library, fonds Benson, JGI-1120, fol 56v.

⁴ G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana, vol. 1, op. cit.*, p. 229.

⁵ Texas University Library, fonds Benson, JGI-1120, fol 56v

⁶ « *Empero, si usurpases lo ajeno, serías afrentado, y harías pecado contra los dioses.* », G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana, vol. 1, op. cit.*, p. 231.

Exhortación d'un père à son fils (<i>Historia eclesiástica indiana</i>, livre II, chap. 20)	Dix commandements (livre de l'Exode)
Vive, hijo, con tiento, y encomiéndate al Dios que te crió, que te ayude, pues es tu padre que te ama más que yo	20:2 Je suis l'Éternel, ton Dieu, qui t'a fait sortir du pays d'Égypte, de la maison de servitude.
Sospira a Él de día y de noche, y en Él pon tu pensamiento. Sírvele con amor, y hacerte ha mercedes, y librar te ha de peligros. A la imágen de Dios y a sus cosas ten mucha reverencia, y ora delante de Él devotamente, y aparéjate en sus fiestas.	20:3-6 Tu n'auras pas d'autres dieux face à moi. Tu ne te feras point d'image taillée, ni de représentation quelconque des choses qui sont en haut dans les cieus, qui sont en bas sur la terre, et qui sont dans les eaux plus bas que la terre. Tu ne te prosternerás pas devant elles, et tu ne les serviras point ; car moi, l'Éternel, ton Dieu, je suis un Dieu jaloux, qui punit l'iniquité des pères sur les enfants jusqu'à la troisième et la quatrième génération de ceux qui me haïssent et qui fais miséricorde jusqu'en mille générations à ceux qui m'aiment et qui gardent mes commandements.
	20:7 Tu n'invoqueras point le nom de l'Éternel, ton Dieu, en vain ; car l'Éternel ne laissera point impuni celui qui invoque son nom en vain.
A todos honra, y más a tus padres, a los cuales debes obediencia, servicio y reverencia, y el hijo que esto no hace no será bien logrado. Ama y honra a todos, y vivirás en paz y alegría. No sigas a los locos desatinados que ni acatan a padre ni reverencian a madre, mas como animales dejan el camino derecho, y como tales, sin razon, ni oyen doctrina, ni se dan nada por correccion.	20.12 Honore ton père et ta mère, afin que tes jours se prolongent dans le pays que l'Éternel, ton Dieu, te donne.
<ul style="list-style-type: none"> • A nadie seas penoso, ni des a alguno ponzoña o cosa no comestible, porque enojarás a los dioses en su criatura [...] • No hieras a otro [...] 	20:13 Tu ne tueras point.
No tomes ni llegues a la mujer ajena, ni por otra via seas vicioso, porque pecarás contra los dioses, y a ti harás mucho daño.	20:14 Tu ne commettras point d'adultère.
Mira, hijo, no seas ladrón, ni jugador, porque caerás en gran deshonor, y afrentarnos has, debiéndonos dar honra.	20:15 Tu ne déroberas point.
Trabaja de tus manos y come de lo que trabajares, y vivirás con descanso. Con mucho trabajo, hijo, hemos de vivir: yo con sudores y trabajos te he criado, y así he buscado lo que habías de comer, y por ti he servido a otros.	20:8-20:11 Souviens-toi du jour du repos, pour le sanctifier. Tu travailleras six jours, et tu feras tout ton ouvrage. Mais le septième jour est le jour du repos de l'Éternel, ton Dieu : tu ne feras aucun ouvrage, ni toi, ni ton fils, ni ta fille, ni ton serviteur, ni ta servante, ni ton bétail, ni l'étranger qui est dans tes portes. Car en six jours l'Éternel a fait les cieus, la terre et la mer, et tout ce qui y est contenu, et il s'est reposé le septième jour : C'est pourquoi l'Éternel a béni le jour du repos et l'a sanctifié.
<ul style="list-style-type: none"> • No mientas, ni te des a parlerías. Si tu dicho fuere falso, muy gran mal cometerás. No revuelvas a nadie, ni siembres discordias entre los que tienen amistad y paz, y viven y comen juntos, y se visitan. • No ofendas a alguno, ni le quites ni tomes su honra y galardón y merecimiento 	20:16 Tu ne porteras point de faux témoignage contre ton prochain.
No tengas que ver con mujer alguna, sino con la tuya propia. [...] Toma, hijo, lo que te dieren, y da las gracias [...]. Y si con ello así te humillares, no tendrá que decir alguno, pues tuyo es. Empero, si	20:17 Tu ne convoiteras point la maison de ton prochain ; tu ne convoiteras point la femme de ton prochain, ni son serviteur, ni sa servante, ni son bœuf, ni son âne, ni aucune chose qui appartienne à ton prochain.

usurpases lo ajeno, serías afrentado, y harías pecado contra los dioses.	
--	--

Exhortation d'un père à son fils (<i>Historia eclesiástica indiana</i>)	Péchés capitaux
Si te fuere dado algo (aunque sea de poco valor) no lo menosprecies, ni te enojas, ni dejes la amistad que tienes, porque los dioses y los hombres te querrán bien.	Avarice
No tomes ni llegues a la mujer ajena, ni por otra via seas vicioso, porque pecarás contra los dioses, y a ti harás mucho daño.	Luxure
Trabaja de tus manos y come de lo que trabajares, y vivirás con descanso. Con mucho trabajo, hijo, hemos de vivir: yo con sudores y trabajos te he criado, y así he buscado lo que habías de comer, y por ti he servido a otros.	Paresse
Si alguno te enviare con mensaje, y el otro te riñere, o murmurare, o dijere mal del que te envía, no vuelvas con la respuesta enojado, ni lo des a sentir. Preguntado por el que te envió, cómo te fue allá, responde con sosiego y buenas palabras, callando el mal que oíste, porque no los revuelvas y se maten o riñan [...] Y si así lo hicieres, serás de muchos amado y vivirás seguro y consolado.	Colère
No tengas que ver con mujer alguna, sino con la tuya propia. No ofendas a alguno, ni le quites ni tomes su honra y galardón y merecimiento [...] Toma, hijo, lo que te dieren, y da las gracias [...]. Y si con ello así te humillares, no tendrá que decir alguno, pues tuyo es. Empero, si usurpases lo ajeno, serías afrentado, y harías pecado contra los dioses.	Envie
Cuando comieres no mires como enojado, ni desdeñes la comida, y darás de ella al que viniere. Si comieres con otros no los mires a la cara, sino abaja tu cabeza y deja a los otros. No comas arrebatadamente, que es condición de lobos y adives, y demas de esto te hará mal lo que comieres.	Gourmandise
Mira no presumas mucho aunque tengas muchos bienes, ni menosprecies a los que no tuvieren tanto, porque no enojas a Dios que te los dio, y a ti no te dañes.	Orgueil

Ce chapitre de quelques pages est un exemple parmi d'autres de la stratégie discursive de Mendieta consistant à re-sémantiser les coutumes préhispaniques pour leur donner un accent monothéiste, voire chrétien. La réponse du fils, tout autant travaillée malgré le très jeune âge

qu'il est supposé avoir¹, contient les images catholiques de la filiation divine : « *Vuestra carne y sangre soy* »². Difficile de ne pas voir ici de référence à l'eucharistie.

La construction du livre II suit un ordre bien défini qui facilite la transition vers le récit de la conquête : les débuts de l'évangélisation. Il commence en effet par évoquer la religion pré-hispanique et ses rituels, tout en suggérant qu'elle est à la fois issue du christianisme et qu'elle l'annonce. Mendieta passe ensuite à l'éducation qui, comme nous venons de le voir, est imprégnée de valeurs et de lexique chrétien. Une image de cohabitation pacifique se dessine alors entre les lignes de trois exemples de discours d'un parent à son enfant : un homme à son fils, un paysan à son fils marié, et une mère à sa fille. Ainsi, Mendieta couvre l'éducation de toute la population : filles, garçons, paysans, *pipiltzin* et *macehuales*.

C-b-3. L'origine des Indiens

Il passe ensuite à la question militaire puis à l'histoire profane, où il entreprend d'historiciser le passé politique dans le cadre temporel occidental. Il revient d'abord sur la question des origines ; sans se prononcer sur la question, il expose les théories d'Olmos, tout en insistant sur le fait que ces questions ne sont pas tranchées, et qu'il n'existe donc que des hypothèses à ce sujet. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle il n'a pas commencé par là, car :

*Si del origen y generación de estos indios se tuviera cierta noticia, y de qué otra región vinieron a esta, de nuestros pasados nunca sabida, el orden de la escritura pedía que por aquí se comenzara el proceso de sus antiguallas. Mas como su dependencia y venida a estas tierras donde los hallamos sea a nosotros **tan incierta y dudosa**, quise comenzar esta materia por las fábulas y ficciones que ellos tenían cerca de la creación y principio del mundo para dejarlas a un cabo, como boberías y mentiras que no llevan camino.*³

Il est manifestement embarrassé sur la façon dont aborder ce sujet et tente, en s'appuyant sur Olmos, de rapprocher le lieu mythique de Chicomoztoc aux textes catholiques. Olmos énonce trois théories : ou bien ce sont des babyloniens qui ont erré jusqu'à ces terres suite à la malédiction lancée sur les constructeurs de la tour de Babel, ou bien ils sont originaires de Samarie et feraient alors partie des dix tribus perdues d'Israël lors de l'éclatement du

¹ « *ya veis que aun soy muchacho, y como un niño que juega con la tierra y con las tejuelas, y aún no sé limpiarme las narices.* », *Ibid.*

² *Ibid.*, p. 232.

³ *Ibid.*, p. 267.

royaume de David, ou alors ils ne sont pas juifs, mais ils feraient partie des populations chassées par les juifs lors de leur arrivée en terre promise. Ce ne sont pas les seules possibilités, et Mendieta se garde d'émettre le moindre jugement, il laisse le lecteur se faire son propre avis : « *Mas porque para ningunas de estas opiniones hay razón ni fundamento por donde se pueda afirmar mas lo uno que lo otro, es mejor dejarlo indeciso, y que cada uno tenga en esto lo que más le cuadrare.* »¹ Notons que Mendieta ne remet pas en cause l'idée que les Amérindiens seraient originaires de l'Ancien monde, il ne se prononce simplement pas sur leur lieu d'origine ni sur les circonstances qui les auraient amenés en Amérique. Sur ce sujet, ainsi que sur celui d'une première évangélisation des Indiens, il est très précautionneux et veille à ne rien laisser paraître de ses opinions personnelles. Cependant, il sème assez d'indices pour appuyer l'hypothèse d'une christianisation précoce, ce qui fait de l'histoire pré-hispanique des Indes un pan entier de l'histoire chrétienne, faisant ainsi entrer l'Amérique dans le giron de l'universalisme catholique.

c. Livre III : le cœur de l'œuvre, installation de l'ordre en Nouvelle-Espagne

Après avoir situé le contexte occidental (livre I) et le contexte américain (livre II) en prenant bien soin de replacer également celui-ci dans le temps long de la pensée occidentale, Mendieta s'attelle à la tâche pour laquelle il a été approché par Cheffontaines et qui constitue le noyau dur de son œuvre, « *el principal intento de la historia* »² comme il l'écrit dans le prologue : le déroulement de l'évangélisation franciscaine de la Nouvelle-Espagne. Pour cela, il doit clarifier que c'est bien conforme à la volonté de Dieu, et présente Cortés et le premier custode de Nouvelle-Espagne, Martin de Valencia, comme des élus de Dieu, choisis pour guider les Indes vers la chrétienté.

C-c-1. Cortés et la conquête du Mexique

Il commence par comparer Cortés à Moïse, tout en l'opposant à Luther, son homologue hérétique en Europe. Nés tous les deux en 1485, la charnière s'opère en 1519 : Cortés accoste en Nouvelle-Espagne tandis que Luther commence à « *corromper el Evangelio* »³. Il semble ici que Mendieta joue avec l'exactitude des dates pour coller à la cohérence narrative du récit, car la publication des 95 thèses de Luther date du 31 octobre 1517, soit deux ans avant la date

¹ *Ibid.*, p. 269.

² *Ibid.*, p. 303.

³ *Ibid.*, p. 305.

mentionnée par Mendieta. De même, Luther est né en 1483 et Cortés en 1485. Il est étrange que, tout en donnant des dates très exactes, Mendieta se trompe systématiquement de deux ans dans celles de Luther. Il faut lire ces petits arrangements comme une façon de souligner la providence divine qui aurait favorisé une compensation spirituelle universelle ; leurs biographies se déroulent de manière parallèle, mais l'un aide à étendre la foi chrétienne tandis que l'autre la détruit. L'existence de ces deux opposés crée une sorte d'équilibre religieux : l'action de Cortés a du sens car elle compense la perte d'âmes occasionnée par Luther, « *lo que de una parte se perdía, se cobraba por otra* »¹. C'est une idée répandue au sein de l'Ordre, on la retrouve par exemple dans cette lettre de 1571 de Diego Salado de Estremera au ministre général :

*sabe vuestra paternidad como el año que el malvado Luthero començó sus herores y prophanó los templos de dios nuestro Señor ese mesmo año començó en la Nueva España a predicarse nuestra sancta fe catholica y destruir los templos de los demonios y pues por acá a prevalesçido el malvado de Luthero cosa justa es que por allí prevaletzca nuestra sancta madre yglesia y fe catholica.*²

L'objectif de l'Église catholique est la conversion complète de l'humanité avant le jugement dernier, et cet équilibre des forces est une piètre consolation face à la catastrophe que représente le schisme protestant, mais l'immense population de la Nouvelle-Espagne représente un espoir d'inverser la tendance. La Nouvelle-Espagne est un lieu de renouveau de l'Église face aux protestants, où « *se restaurase y recompensase la Iglesia Católica* »³. L'auteur fait aussi un lien avec un immense sacrifice humain, l'année de la naissance de Cortés, qui pourrait expliquer la volonté de Dieu de convertir rapidement ces populations pour les sortir de la tyrannie du paganisme⁴. L'exception des dirigeants de Texcoco, présentés comme conscients de leur propre idolâtrie et proches de la révélation de la foi, fait écho à l'épisode biblique de la destruction de Sodome. Parmi les idolâtres et pécheurs, Nezahualcoyotl et Nezahualpilli font figure de modèles de vertu : « *el uno de los cuales no sólo dudó ser dioses los que adoraban, mas aun lo decía a otros que no le cuadraban ni tenía para sí que aquellos eran dioses.* »⁵ Dans la Bible, Dieu révèle à Abraham que s'il trouve des hommes justes dans la ville de Sodome, il

¹ *Ibid.*

² AGI, Indiferente 2985, fol. 1r, Brouillon de lettre de Diego Salado de Estremera au général qui sera élu en 1571.

³ G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 1, op. cit., p. 305.

⁴ *Ibid.*, p. 306.

⁵ *Ibid.*, p. 313.

se montrera clément et renoncera à la détruire. Or la ville est détruite, seul Loth est épargné¹. En Nouvelle-Espagne, les caciques de Texcoco sont présentés comme les justes qui empêchent la punition divine et permettent sa conversion. C'est une construction historiographique qui réinvente des liens entre paganisme et christianisme indigène en Nouvelle-Espagne, comme le souligne Serge Gruzinski dans *La pensée métisse* : « Parfaite invention d'une tradition, cette histoire, qui s'était peu à peu répandue dans la région de Texcoco et chez les descendants du monarque, situait les dieux préhispaniques dans une perspective clairement monothéiste : le ciel de Nezahualcoyotl était 'un lieu de gloire sans fin', la prémonition d'un paradis chrétien. »² Il est surprenant de retrouver cette image d'un roi texcocan quasiment monothéiste à l'époque préhispanique, présenté comme un monarque juste et sage, un idéal politique, dans un écrit religieux. N'est-ce pas blasphématoire que de montrer un païen sous ce jour si flatteur ? C'est peut-être la nécessité historiographique qui a voulu ce portrait de Nezahualcoyotl et de son fils Nezahualpilli. Mendieta explique ici pourquoi, malgré la somme de péchés commis avant l'arrivée des Espagnols et l'omniprésence du malin, Dieu a opté pour la conversion au lieu de la destruction, comme à Sodome qui fut détruite sous une pluie de soufre enflammé. Toutefois, dans les terres mexicaines, des présages annoncent les grands bouleversements à venir, de manière similaire aux plaies d'Égypte. C'est un autre *topos* de la conquête espagnole, que l'on trouve déjà chez Motolinia et chez le dominicain Diego Durán quelques années auparavant³.

Cortés, quant à lui, est excusé de ses abus grâce à son rôle d'introducteur de la foi en Nouvelle-Espagne, notamment sa demande expresse que la couronne y envoie des franciscains et surtout pas des séculiers qui suivraient leur intérêt personnel. Pour cela, Mendieta copie toute la fin de la quatrième lettre du marquis de la vallée d'Oaxaca, afin de rappeler que ce sont bien les franciscains qui ont été appelés à l'évangélisation des Indes. D'ailleurs, il est notable que le statut de religieux antérieurs aux franciscains sur les terres novohispaniques ne soit jamais mentionné, alors même que Cortés était accompagné par le mercédaire Bartolomé de Olmedo. Plus intéressant encore, le statut franciscain de Jerónimo de Aguilar, premier traducteur de

¹ *La Bible de Jérusalem*, op. cit., Gn, 18:22-33, p. 40.

² Serge Gruzinski, *La pensée métisse*, Fayard, Paris, 2012, p. 203.

³ Durán, qui travaille sur son *Historia* entre 1570 et 1581, inclut des illustrations des augures et présages qui annoncent l'arrivée des Espagnols. Tous ne concordent pas avec la narration de Mendieta ; le présage le plus important chez Durán est notamment l'apparition d'une comète immobile pendant plusieurs jours dans le ciel de Mexico, chose que Mendieta ne mentionne pas. Toutefois, les deux auteurs font état d'une mystérieuse femme qui errerait dans les rues en pleurant, ainsi des temples qui auraient inexplicablement brûlé. Le plus important est de noter la concomitance d'une narration visant à manifester que les Mexicas avaient été prévenus des dangers qui les guettaient et des changements qui bouleverseraient leur existence. Durán Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme*, Mexico, Porrúa, 1967, vol. 2, p. 499.

Cortés n'apparaît pas non plus. Est-ce parce qu'il a vécu parmi les Indiens du Yucatán pendant plusieurs années, reniant ainsi son travail missionnaire ? Toujours est-il que, selon l'*Historia*, les premiers franciscains à poser le pied en Nouvelle-Espagne sont les trois lais flamands qui arrivent en 1523 avec la bénédiction de Charles V, mais pas celle du pape.

C'est sur la demande expresse de Cortés que sont envoyés les premiers franciscains aux Indes, Mendieta prend soin de citer le passage exact de la quatrième carta de relación du marquis, dans lequel il critique les vices auxquels s'adonnent les séculiers, par opposition aux religieux : « *Porque habiendo obispos y otros prelados, no dejarían de seguir la costumbre que por nuestros pecados hoy tienen en disponer de los bienes de la Iglesia, que es gastarlos en pompas y en otros vicios, y en dejar mayorazgos a sus hijos o parientes.* »¹ Entre cette description que Cortés fait des séculiers et celle que Mendieta fait des religieux novohispaniques au moment de la querelle sur leur accès aux hauts postes de la province, il n'y a que peu de différences.

Le réseau, pourtant, est bien ce qui fait des premiers candidats franciscains les personnes idoines pour organiser le départ. Juan Clapión et Francisco de los Ángeles sont deux frères qui évoluent dans les hautes sphères de leur ordre et sont liés à Charles V et à la cour d'Espagne :

*Fr Joan Clapión, flamenco, confesor que había sido del mismo emperador, y Fr Francisco de los Angeles, o por otro nombre, de Quiñones, hermano del conde de Luna, que por sus buenas partes, así de noble sangre como de letras y observancia en su religión, y muy buena gracia y plática para tractar con todos, era uno de los principales frailes de la orden de S Francisco, y como tal fue luego electo en ministro general, y después fue cardenal del título de Santa Cruz*²

Cette énumération des titres des deux hommes rappelle que l'expédition franciscaine est bien plus politique qu'elle n'en a l'air. Si l'entreprise est spirituelle, c'est leur proximité avec les cercles de pouvoir temporels qui légitime leur action. Leur discrétion politique (« tratar con todos ») est un atout non négligeable.

Contexte et préparation de la première expédition franciscaine

Mendieta continue à incorporer dans son récit des documents juridiques et législatifs qui légitiment la présence franciscaine et les privilèges dont jouissent les frères du Saint-Évangile.

¹ G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 1, op. cit., p. 315.

² *Ibid.*, p. 319.

Les bulles sont habilement introduites dans le texte, en latin dans le manuscrit original. Il s'agit d'abord d'un rappel aux instances supérieures –dont le général qui a commandé le texte– de ce que représente la présence franciscaine en Nouvelle-Espagne, mais si l'on tient compte de la finalité didactique du livre, cela pourrait également être une façon de donner aux nouveaux arrivants les bases juridiques pour oser réclamer leurs prérogatives et conserver ces privilèges. En effet, des religieux en provenance de la Péninsule pourraient en ignorer l'étendue car ces privilèges sont propres à la Nouvelle-Espagne. En intégrant les bulles et cédules, parfois in extenso, dans le corps du livre, Mendieta leur donne des clefs pour continuer à asseoir une présence séraphique forte dans la province. Nous ne reviendrons pas sur le contenu des textes relatifs aux privilèges, car nous avons déjà évoqué cela dans la partie précédente de ce travail. Soulignons toutefois le soin qu'apporte Mendieta à l'exhaustivité de son propos en choisissant de copier les documents originaux conservés dans les bibliothèques des couvents et ajoutant à la suite un commentaire en espagnol pour ôter tout doute sur l'interprétation des textes.

Dans le même temps, il remet habilement en contexte les documents cités pour faire dialoguer les deux continents. Ainsi, ce qui cause du retard dans le départ de la mission franciscaine tient en un paragraphe concis et efficace pour résumer la situation géopolitique de l'Espagne et de l'Europe en 1521 :

*salieron de Roma Fr. Juan Clapion y Fr. Francisco de los Angeles, y vinieron a España, donde apenas fueron llegados, cuando sucedió la muerte del Papa León, que falleció en el mismo año de veintiuno, y la elección de Adriano VI, maestro que había sido del Emperador, y a la sazón siendo obispo de Tortosa se halló en la ciudad de Vitoria con los demás señores y grandes de España que gobernaban el reino por S. M. El cual (como en esta coyuntura estuviere en Alemania procurando de atajar los grandes males que en toda la cristiandad causaba la falsa doctrina que había comenzado a sembrar el perversísimo Lutero, y después venido a España tuvo harto que hacer en dar el asiento y orden que convenía sobre la alteración que había precedido en todo el reino con los **de las comunidades**, y otros estorbos que se ofrecieron) no pudo despachar tan presto la provisión de los ministros eclesiásticos que para esta conversión se habían de enviar.¹*

Dans ce court résumé, Mendieta démontre une parfaite compréhension de la situation politique, ecclésiastique et sociale de l'année 1521. Son analyse met en lumière l'enchaînement et l'enchevêtrement d'événements qui retardent la constitution de l'expédition. L'essor de la

¹ *Ibid.*, p. 326.

Réforme en Allemagne et le soulèvement des communautés de Castille contre Charles V perturbent la stabilité politique de l'Empire. Ce sont des situations d'urgence à traiter en premier lieu, ce qui retarde l'envoi des missionnaires.

Le livre III est surtout le moment de l'affirmation de Mendieta en tant qu'auteur et témoin des faits qu'il relate. Né en 1525, il n'a pas connu la période dont il est question, mais s'il insiste sur l'interdiction de faire obstacle au départ des religieux pour les Indes, c'est parce qu'il a lui-même vécu cette situation en 1553 :

puedo yo testificar de dos muy principales religiosos que pasando yo para estas partes en mi mocedad me quisieron persuadir que no viniese (aunque debajo de buen celo), y el uno de ellos fue causa que un mi compañero se quedase [...] ; y después de algunos días fueron ambos estos padres [...] proveídos en dos arzobispados de los buenos de España¹

Au-delà de l'anecdote sur la vie de l'auteur, cela nous révèle que le départ pour les Indes n'est pas toujours facilité par les provinces espagnoles, qui le voient comme un arrachement de bons religieux. Plus tard, en 1573, Mendieta aura également des difficultés à recruter dans la province de Burgos, malgré un courrier officiel du commissaire des Indes. Le provincial avait obtenu une exemption afin de soustraire sa province au recrutement. Mendieta rapporte donc ici les difficultés que suppose le recrutement de bons religieux en Espagne et invite le monarque à faire tenir son engagement de punir ceux qui tentent d'empêcher le départ des frères.

Par cet épisode, c'est le « je » du témoignage historique qui s'affirme et appuie le récit. C'est, en dehors de l'adresse au lecteur de Juan de Domayquia qui présente brièvement son parent, la première mention de faits biographiques de l'auteur dans l'*Historia*². Par la suite, cette première personne intervient régulièrement pour opiner ou enrichir le texte par des anecdotes personnelles qui valident ou légitiment le propos.

Les Douze

Les deux organisateurs pressentis –Clapión et Quiñones– étant dans l'incapacité d'honorer leur engagement, un autre custode est choisi pour mener l'expédition : Martín de

¹ *Ibid.*, p. 330.

² Rappelons que le manuscrit étudié commence abruptement au début du livre I, le paratexte initial ayant été ajouté par Domayquia. Il est vraisemblable, toutefois, de penser que Mendieta se présentait lui-même dans une adresse au lecteur ou un prologue qui aurait été perdu.

Valencia, provincial de Saint-Gabriel. Nous avons déjà mentionné, en première partie de ce travail, l'importance de la filiation avec la province de Saint-Gabriel sur le plan théologique et philosophique, ainsi que la puissance symbolique du fait que les missionnaires soient au nombre de douze. Rien n'est laissé au hasard dans la préparation du voyage des Douze, aussi bien sur le plan logistique que symbolique, ce qui sert le propos de Mendieta. Car au détour d'une description détaillée des préparatifs, il nous livre sa vision du projet historiographique qu'il envisage dans l'*Historia* :

si para escribir historias profanas y henchir sus libros los autores se aprovechan de mil menudencias y cosas impertinentes, pintándolas con muchos colores retóricos, mostrándose cronistas puntuales : [...] con más razón podré yo escribir estas menudencias (si así se sufre llamarlas), pues escribo historia verdadera y no forjada de mi cabeza, no profana sino eclesiástica, ni de capitanes del mundo sino celestiales y divinos que sujetaron con grandísima violencia al mundo, demonio y carne, y a los príncipes de las tinieblas y potestades infernales.¹

Cette justification de la multiplication de détails est liée à la légitimité et à l'importance même de son projet : une histoire ecclésiastique et non pas profane, comme il le souligne en introduisant une métaphore militaire qui montre les religieux comme des capitaines de guerre. Il renvoie à la notion de conquête spirituelle, expression qu'il avait employée dans un chapitre précédent et qui est reprise par Robert Ricard². C'est ainsi que Mendieta antépose l'histoire ecclésiastique, son *Historia eclesiástica*, aux histoires militaires et profanes, affirmant dans le même temps sa légitimité en tant qu'auteur.

Ce schéma se répète dans le récit au chapitre suivant, puisqu'il décrit l'arrivée des frères à Tlaxcala et l'accueil que leur réserve Cortés. Cet épisode est l'un des plus célèbres et marquants de l'histoire religieuse de la Nouvelle-Espagne car le conquistador choisit de s'agenouiller devant les franciscains pour montrer aux Indiens présents l'exemple du respect qui leur est dû. En tant que représentants de Dieu, ils doivent être honorés malgré leur pauvre apparence. Symboliquement, cela fait aussi écho au projet historiographique mentionné par l'auteur : sans la volonté de Dieu, l'histoire profane n'a pas lieu d'exister. C'est pourquoi les laïcs, si puissants soient-ils sur terre, se font humbles face aux religieux, et Mendieta ne manque

¹ G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 1, op. cit., p. 350.

² L'expression « *espiritual conquista* » apparaît dans *Ibid.*, p. 318 ; Elle est ensuite reprise dans le titre de l'ouvrage : R. Ricard, *La « conquête spirituelle » du Mexique*, op. cit.

pas de souligner que cet acte d'humilité est pour lui la plus grande prouesse militaire de Cortés. Et l'histoire ecclésiastique, celle qui raconte l'influence de Dieu, surpasse toutes les autres :

Este celeberrimo acto está pintado en muchas partes de Nueva España de la manera que aquí se ha contado, para eterna memoria de tan memorable hazaña, que fue la mayor que Cortés hizo, no como hombre humano sino como angélico y del cielo [...]. Y cierto esta hazaña de Cortés fue la mayor de las muchas que de él se cuentan, porque en las otras venció a otros, mas en esta venció a sí mismo.¹

L'idée de dépassement personnel spirituel vient couronner l'image d'un Cortés élu de Dieu. Cet épisode explique le fort lien qui unit les franciscains à la famille Cortés qui a contribué à asseoir leur autorité territoriale à leur arrivée. Tout au long de l'*Historia*, Mendieta n'aura de cesse d'encenser la personne de Cortés, « *por el mucho favor que daba a los frailes, no sólo en aquella obra, sino en todo lo que se les ofrecía, así de necesidades temporales como para la conversión y ministerio de los indios* »². Cela ne l'empêche pas d'être très critique envers le comportement de beaucoup d'autres Espagnols, en particulier des *encomenderos* ou des agents de la couronne qui abuseraient de leur pouvoir. Toutefois Cortés reste perçu et décrit comme un instrument par lequel Dieu œuvre en faveur des franciscains, par conséquent il est digne de louange.

Mendieta indique aussi qu'il a obtenu ce récit d'un témoin de première main : un *criado* de Cortés qui était présent au moment des faits. Cela vient renforcer la crédibilité de son histoire car il ne se repose pas uniquement sur des sources de seconde main et possède un large réseau qu'il peut mobiliser pour s'informer.

C-c-2. Le projet franciscain

Les chapitres qui suivent sont dédiés à la mise en place de la mission franciscaine qui passe en tout premier lieu par l'éducation des enfants de notables. L'objectif est de familiariser d'abord la frange plus malléable de la population qui détient le pouvoir localement, afin que les enfants puissent à leur tour assister les frères dans l'évangélisation de leur famille mais aussi des *macehuales* ou roturiers.

¹ G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 1, op. cit., p. 353.

² *Ibid.*, p. 369.

La division géographique rapidement opérée par les Douze met l'accent sur les régions les plus peuplées de Mexico, Texcoco, Tlaxcala et Huexotzingo ; et le contingent de frères est dispersé sur ces quatre localisations. Les enfants de caciques sont apportés de mauvaise grâce, certains sont cachés par leur famille qui envoient des enfants de *macehuales* à leur place. Politiquement, c'est une erreur selon l'auteur : « *salieron hombres hábiles, y vieron después a ser alcaldes y gobernadores, y mandar a sus señores* »¹. Mendieta passe ici un message important à propos de l'éducation franciscaine : elle est synonyme de pouvoir. Les enfants qui achèvent l'instruction offerte par les religieux sont ceux qui obtiennent les postes de responsabilité au niveau local, les titres de noblesse sont moins importants que la qualité de l'éducation ; si l'éducation a été faite par les Franciscains, alors elle est plus importante que le rang de noblesse. Toutefois, en montrant que les efforts de christianisation commencent par les notables, Mendieta souligne la volonté des frères de faire alliance avec le pouvoir local pour légitimer leur propre présence en gagnant en influence dans les cercles de pouvoir, mais aussi pour opérer l'évangélisation de manière stratégique. En effet, en christianisant d'abord les futurs caciques, les religieux misent sur une éducation sur le long terme, qui leur permettrait de nouer des relations pérennes avec les responsables au niveau local et régional, tout en jouant de l'autorité des caciques pour que les *macehuales* acceptent leur présence et leur action. C'est un discours qui apparaissait déjà dans sa lettre au roi en 1565, lorsqu'il plaidait pour que les seigneurs locaux récupèrent leurs terres et leurs privilèges.

Le rôle des enfants mexicas

L'un des épisodes les plus connus de cette conversion franciscaine est la rapidité avec laquelle les nouveaux arrivants apprennent la langue mexicaine, le nahuatl, au contact des enfants qu'ils instruisent. L'enseignement est donc mutuel : les enfants apprennent leur langue aux frères, qui en retour leur enseignent les préceptes catholiques. Le rapport est même inversé, car avant de pouvoir enseigner quoi que ce soit, les religieux doivent pouvoir communiquer avec les enfants, et sont tenus d'apprendre en premier lieu. Ils doivent alors mettre en pratique leur vertu mendicante d'humilité, et redevenir des enfants parmi les enfants, ce qui renvoie aux préceptes christiques. « [Jésus] appela à lui un petit enfant, le plaça au milieu d'eux et dit : 'En vérité je vous le dis, si vous ne retournez à l'état des enfants, vous n'entrerez pas dans le Royaume des Cieux. Qui donc se fera petit comme ce petit enfant-là, celui-là est le plus grand

¹ *Ibid.*, p. 362.

dans le Royaume des Cieux.' »¹ Le récit des circonstances extraordinaires dans lesquelles se retrouvent les premiers franciscains les pousse à adopter une posture qui fait écho à l'Église primitive. Mendieta déroule ainsi la narration, précédemment évoquée dans ce travail, d'une Église américaine qui serait la résurgence de la première Église, celle des apôtres du Christ. C'est ainsi qu'il présente les missionnaires :

Bien pudiera Dios darles luego en llegando, la lengua que tanto deseaban saber, y que de fuerza habían menester para la ejecución de su ministerio, [...] empero, quiso que los primeros evangelizadores de estos indios aprendiesen a volverse como al estado de niños, para darnos a entender que los ministros del Evangelio que han de tractar con ellos, si pretenden hacer buena obra en el culto de esta viña del Señor, conviene que dejen la cólera de españoles, la altivez y presunción (si alguna tienen), y se hagan indios con los indios, flegmáticos y pacientes como ellos, pobres y desnudos, mansos y humildimos como lo son ellos.²

Ici, les religieux se trouvent en situation de pédagogie inversée, c'est une stratégie audacieuse et innovante. Par ailleurs, le fait de regrouper les enfants loin de leur famille dans un bâtiment exclusivement dédié à l'étude spirituelle est une méthode qui rappelle celles développées par les Frères de la vie commune, un mouvement de dévotion originaire des Flandres.

Prédication et première Église de Nouvelle-Espagne

L'apprentissage de la langue nahuatl s'effectue donc au contact de ces enfants qui deviennent les passeurs de savoir à travers les jeux et les loisirs. L'arrivée d'Alonso de Molina au sein du couvent franciscain opère un premier renversement qui en dit beaucoup sur la pensée des Douze, car ils recourent à cet enfant, arrivé en Nouvelle-Espagne à un très jeune âge et possédant une maîtrise parfaite de la langue, comme traducteur. Il sera le premier à achever un vocabulaire de la langue nahuatl en 1555. Mais surtout, il représente aux yeux de Mendieta le parfait *criollo* : Espagnol qui a grandi en Nouvelle-Espagne parmi les franciscains et s'emploie dès lors à soutenir la mission des Frères, laissant de côté ses liens familiaux³. Molina est ainsi la preuve que, s'ils suivent les préceptes et les enseignements des franciscains dès leur plus jeune âge, les *hijos de la provincia* et autres religieux novohispaniques sont tout à fait capables

¹ *La Bible de Jérusalem, op. cit.*, Mt 18:2-4, p. 1668.

² G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana, vol. 1, op. cit.*, p. 367-368.

³ « sirvió [a Dios] fidelísimamente, sin volver a la casa de su madre ni tener cuenta con ella, sino sólo lo que mandaban los ministros de Dios » *Ibid.*, p. 366.

de produire un travail de qualité et d'œuvrer pour le bien commun et universel. Toutefois, lorsqu'il écrit son *Historia*, Mendieta est quelque peu désabusé face au relâchement général de l'observance, qu'il attribue à l'arrivée de novohispaniques à des postes-clé de la province, comme nous l'avons vu précédemment. Molina serait alors en quelque sorte l'exception qui confirme la règle, le seul *criollo* complètement intégré à la pensée de l'observance novohispanique.

La question de la langue est centrale pour l'évangélisation mendiante, car la maîtrise des langues indigènes est indispensable pour la prédication aux populations locales. Le fait de ne pas les maîtriser est donc une manière de discriminer les bons missionnaires des mauvais. C'est, tout au long du XVI^e siècle, un motif pour refuser la sécularisation de l'Église novohispanique sous prétexte que les prêtres ne parlent souvent que le castillan¹. La liste de 1570 que nous avons étudiée en deuxième partie de ce travail, par exemple, mentionne systématiquement les langues maîtrisées par chaque religieux cité. S'ils en maîtrisent plus d'une, et surtout parmi les plus complexes comme l'otomí ou le *popolaca*, ils sont d'autant plus précieux pour le travail missionnaire et valorisés par leur ordre.

Plus loin, il évoque les méthodes d'enseignement, parfois novatrices : l'utilisation du dessin et de la répétition sont plutôt classiques, mais cela s'accompagne de moyens mnémotechniques pour favoriser la mémorisation. Ainsi les convertis sont invités à compter les mots de la prière avec des grains de maïs, ou à associer les mots en latin avec du vocabulaire nahuatl qui ont une phonétique similaire². L'accent est mis sur la mémorisation du son plutôt que le sens pour faciliter la récitation de la prière.

C-c-5. La pacification du territoire

Aussi les Douze sont-ils présentés comme des pacificateurs à qui les Espagnols, et par conséquent la couronne, doivent le succès de la colonisation : « *la conservación de esta tierra y el no haberse perdido después de ganada, se debe a los frailes de San Francisco, así como la primera conquista de ella se debe a Don Fernando Cortés y a sus compañeros.* » La comparaison entre les conquérants militaires et spirituels renforce à nouveau le lien entre Cortés et les Douze. Mendieta évite l'écueil de se prononcer sur le caractère juste de la guerre de

¹ *Avisos* de Mendieta pour la province du Saint-Évangile, 1567, J. García Icazbalceta (ed.), *Códice Mendieta*, vol. 2, *op. cit.*, p. 73.

² G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 1, *op. cit.*, p. 398-399.

conquête, sujet très polémique et donc à haut risque: « *Si fue injusta, lícita o ilícita no trato de ello, sino de la similitud en razón de las gracias que se deben así en lo uno como en lo otro.* »¹ Le moment du débat sur la guerre juste a été étudié par de nombreux juristes comme Francisco de Vitoria, Bartolomé de Las Casas et surtout Juan Ginés de Sepúlveda dans son *Democrates Alter*². Mendieta affirme qu'il ne veut pas répéter ses prédécesseurs, mais il évite surtout de se positionner sur cette question hautement périlleuse. Il est impensable de critiquer l'expansion castillane à la fin du XVI^e siècle ; cela reviendrait à désapprouver publiquement la politique royale. L'idée que le discours de Mendieta serait trop critique envers les choix de la couronne est souvent évoquée pour expliquer le fait que son manuscrit n'ait pas été publié à l'époque, mais ici Mendieta nous montre qu'il possède une grande maîtrise de son discours et de la portée politique de son œuvre.

Il est encore conscient de cette portée politique lorsqu'il évoque les Tlaxcaltèques tués en terre chichimèque en 1592 : il les présente comme des martyrs, dignes de l'admiration des fidèles et morts pour la foi.

*adultos han sido muertos muchos a manos de bárbaros por ir entre ellos con celo de enseñarles a ser cristianos, como aconteció no ha muchos años a algunos, de cuatrocientos casados que desterrándose de sus deudos y natural fueron a poblar entre bárbaros chichimecos, para los amansar y traer a la fe, por orden del virrey de esta Nueva España Don Luis de Velasco*³

Ainsi, les missionnaires franciscains ne sont pas les seuls à contribuer à la pacification des confins de la Nouvelle-Espagne aux côtés des conquérants ; les Indiens christianisés seraient aussi des atouts non négligeables pour la stabilité politique. De fait, le martyre de populations récemment évangélisées est signe du succès de la christianisation, car ces croyants acceptent de donner leur vie pour la conservation de la foi catholique⁴. Pour lui l'évangélisation de la Nouvelle-Espagne est un succès, contrairement à « *otra gente del mundo* »⁵. La preuve de

¹ *Ibid.*, p. 380.

² Publié en 1547, Sepúlveda s'y prononce de manière claire et tranchée contre les arguments de Las Casas et se positionne en faveur de la conquête espagnole en s'appuyant sur Aristote et d'autres références classiques à partir d'informations fournies par Oviedo. Plus tard, c'est lui qui fera face à Las Casas à Valladolid pour continuer à traiter de ces questions.

³ G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 1, *op. cit.*, p. 397.

⁴ « *ya tenía el cielo primicias de los recién convertidos de esta tierra* », *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, p. 399.

cette réussite se trouve reflétée dans la ferveur toute particulière que les Indiens accordent aux franciscains, nous y reviendrons.

Le succès de la première évangélisation

À ce moment de sa narration, est sur le point d'entrer dans le vif du sujet et des polémiques en abordant la question des privilèges franciscains et de l'administration des sacrements. C'est une question épineuse car l'administration des sacrements n'est pas habituelle pour les ordres mendiants, c'est une exception qui fait partie des privilèges accordés par le pape pour les missionnaires dans les Indes. Il y a donc là un véritable enjeu : il faut prouver qu'ils ont su en faire bon usage pour pouvoir conserver ces privilèges. Les baptêmes sont très simples par nécessité : ils sont faits à l'eau car il n'y a pas encore de chrême ni d'huile. Mendieta trouve un antécédent dans la Bible pour légitimer ce choix stratégique ; c'est l'épisode de l'eunuque éthiopien baptisé par Philippe dans « un peu d'eau »¹. De même, il nie les baptêmes de masse, tant critiqués par les détracteurs des franciscains : « *algunos quisieron decir que frailes habían bautizado con hisopo cuando se juntaba gran multitud de indios para bautizar. Mas no tuvieron razón, porque uno de los doce, varón santo y digno de todo crédito, afirma que nunca fraile de su orden hizo tal cosa.* »² Cette source d'autorité anonyme, peut-être Motolinia, semble être un aveu d'impuissance, car il ne la cite pas directement. Il tente de minimiser les faits en rappelant aussi que les baptêmes ont été doublés lorsque les premières cargaisons de chrême ont été reçues. Cependant, il faut bien admettre que les chiffres cités sont impressionnants : en une journée, un seul frère pouvait baptiser jusqu'à cinq ou six mille personnes, prétend-il³.

Dans ces circonstances, les autres ordres ne peuvent que constater que le rituel de baptême n'a pas été respecté et contestent la validité du sacrement. Une bulle de Paul III datée du 15 février 1535 vient établir que l'administration des sacrements doit dès lors respecter le rite romain car la première urgence est passée.

Les foules qui se pressent pour recevoir les sacrements du baptême et de la confession sont la preuve que la christianisation est bien accueillie voire attendue, selon Mendieta. Les chiffres parlent d'eux-mêmes : avec cinq millions de baptisés en 1536, les statistiques dépassent

¹ *La Bible de Jérusalem, op. cit.*, Ac 8:27-39, p. 1839.

² G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana, vol. 1, op. cit.*, p. 412.

³ *Ibid.*, p. 422-423.

largement celles de l'évangélisation de la Bulgarie et de la Hongrie. Il en conclut que la mission de Nouvelle-Espagne est la plus impressionnante de l'histoire du christianisme depuis l'avènement de l'Église primitive¹. Cette accumulation de chiffres relève d'une stratégie rhétorique pour mettre en valeur l'ampleur du travail missionnaire et convaincre le lecteur de son efficacité, Las Casas y recourt aussi régulièrement.

De même, les jeunes chrétiens novohispaniques sont extrêmement respectueux des règles et de la pénitence. Ils font pénitence presque comme le feraient des religieux et traversent des régions entières pour se rendre au catéchisme ou à la confession².

Les sacrements et l'entendement des Indiens

La question de l'administration de certains sacrements aux Indiens divise les théologiens et juristes. L'eucharistie interroge leur capacité à concevoir le concept abstrait du catholicisme qu'est la consommation du corps du Christ à travers l'hostie. Mendieta semble d'avis qu'il faut les laisser prendre part à ce rituel, et que si beaucoup ne prennent pas le temps de se préparer au sacrement, c'est surtout à cause des difficultés qu'ils éprouvent au quotidien : « *como andan alcanzados de tiempo y de todo lo demás, y con las muchas cargas temporales, no pueden alear ni cobrar resuello para disponerse a lo espiritual* »³. Il retourne de façon très habile l'objection spirituelle en argumentaire politique. Encore une fois, ce sont les injustices qu'ils vivent au quotidien qui forment l'obstacle majeur entre les Indiens et leur foi, pas leur entendement.

Ceux qui s'opposent à l'accès des Indiens à certains sacrements sont « *o personas seglares o religiosos que ni sabían su lengua, ni se daban a aprenderla, ni aun le tenían afición* »⁴. Autrement dit, ceux qui refusent d'admettre que les Indiens ont un entendement qui leur permet de comprendre et de concevoir la complexité des concepts du catholicisme ne sont pas vraiment des amis ou protecteurs de ces derniers : ce sont ceux qui sont le moins capables de les comprendre. Comme ils ne maîtrisent pas leur langue, ils sont incapables d'apprécier le degré de complexité de conceptualisation qu'elle peut atteindre ; en d'autres termes ils se trouvent dans la situation exacte qu'ils reprochent aux Indiens. C'est, bien entendu, une façon

¹ *Ibid.*, p. 435.

² *Ibid.*, p. 453.

³ *Ibid.*, p. 459.

⁴ *Ibid.*, p. 458.

de décrédibiliser les opposants des franciscains, en particulier les séculiers et les *letrados*. Nous avons déjà évoqué les hésitations que ces derniers soulèvent parmi les frères mineurs qui se méfient des longues études.

La question des langues devient alors un point central des discussions sur les sacrements : ces *letrados* affirment, en dépit de l'expérience des Mendiants, que le mariage indien n'existe pas. Or ils ne maîtrisent pas les langues indigènes et ne peuvent donc pas fonder leur opinion sur une connaissance et une maîtrise des mœurs des Indiens, comme le peuvent les religieux¹. Les rôles sont alors inversés : les *letrados* sont ignorants et les religieux sont experts au sens étymologique : ils ont l'expérience².

Ainsi, les ennemis principaux des franciscains en Nouvelle-Espagne sont les Espagnols, qui tentent de les empêcher de faire leur travail d'évangélisation : « *todo el demás tiempo que el buen Cortés faltó del gobierno, hasta la venida del obispo de Santo Domingo D. Sebastián Ramírez de Fuenleal por presidente, que no faltó sino matar a los frailes, según el odio y enemistad que contra ellos concibieron.* »³ Notons que Mendieta cite nommément ceux qu'il estime être dignes de louange afin de perpétuer la mémoire de leurs faits. Les autres s'adonnent aux vices et maltraitent les Indiens, tout en critiquant l'action des frères. Mendieta parle ici, sans le mentionner directement, le conflit qui opposa l'évêque Zumárraga à la première Audience de Mexico qualifiée de corrompue. Ce conflit s'était soldé par une dissolution de l'Audience et l'arrivée de nouveaux auditeurs en Nouvelle-Espagne en 1530, et par conséquent une relative victoire pour les religieux.

C-c-3. Les modèles sous-jacents du projet franciscain : les Frères de la vie commune et la *devotio moderna*

Pour bien comprendre la mise en place du projet franciscain et l'impact durable qu'il aura sur la société novohispanique, il faut remonter aux origines européennes de cette pédagogie.

¹ *Ibid.*, p. 467.

² Le mariage est l'un des sacrements les plus débattus puisque la culture mexicaine autorisait la polygamie. Parmi les théologiens les plus importants à s'être penchés sur la question, l'augustin Alonso de la Veracruz a publié en 1556 le *Speculum coniugorum*. Signalons également le franciscain Juan Fochoer dans son *Enchiridion baptismi adulatorum et matrimonii baptizandorum* daté de 1544.

³ G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 1, op. cit., p. 477-478.

Le mouvement des Frères de la vie commune naît à la fin du XIV^e siècle à l’initiative de Gerard Groote et se répand rapidement, atteignant son apogée au XV^e siècle dans le nord de l’Europe. Ils propagent une nouvelle forme de dévotion, la *devotio moderna*, qui signale par son nom l’originalité de sa pratique. Il s’agit en effet de « former à la prière et à la piété personnelles un public relativement simple, ses représentants s'efforceront de découvrir des procédés pratiques et efficaces qui seront adaptés à ce but. C'est d'abord la recherche d'une ascèse avant tout psychologique et intérieure, où l'analyse et l'introspection tiennent une place de plus en plus grande »¹. Opposés au faste et à l’ostentation des grandes démonstrations de piété, ils préfèrent la dévotion dans l’intime, encouragée par la traduction en langue vernaculaire des textes sacrés.

La grande originalité du projet des Frères de la vie commune réside également dans leur pédagogie :

l'idée d'un « programme » scolaire qui suivrait l'enfant jusqu'au terme de son éducation et qui impliquerait d'année en année, de mois en mois, des exercices de complexité croissante, est apparue, semble-t-il, d'abord dans un groupe religieux, les Frères de la Vie commune. Fortement inspirés par Ruysbroek et la mystique rhénane, ils ont transposé une part des techniques spirituelles à l'éducation – et à celle non pas seulement des clercs, mais des magistrats et des marchands : le thème d'une perfection vers laquelle guide le maître exemplaire, devient chez eux celui d'un perfectionnement autoritaire des élèves par le professeur ; les exercices de plus en plus rigoureux que se propose la vie ascétique deviennent les tâches de complexité croissante qui marquent l'acquisition progressive du savoir et de la bonne conduite ; l'effort de la communauté tout entière vers le salut devient le concours collectif et permanent des individus qui se classent les uns par rapport aux autres. Ce sont peut-être des procédures de vie et de salut communautaires qui ont été le premier noyau de méthodes destinées à produire des aptitudes individuellement caractérisées mais collectivement utiles. Sous sa forme mystique ou ascétique, l'exercice était une manière d'ordonner le temps d'ici-bas à la conquête du salut.²

Véritables pionniers de l’éducation moderne, les Frères de la vie commune établissent une méthodologie pédagogique afin de rompre les jeunes gens à la spiritualité par le biais

¹ Louis COGNET, « DEVOTIO MODERNA » dans Encyclopædia Universalis, consulté le 12 avril 2023. <https://www.universalis.fr/encyclopedie/devotio-moderna/>

² Michel Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 2014., édition numérique non paginée.

d'exercices de et de discipline. Deux éléments sont importants dans cette analyse de Foucault : d'abord le fait qu'il voie en ce groupe spirituel les précurseurs de la scolarité actuelle, fondée sur le principe de discipline et d'autorité ; d'autre part leur parti-pris de former ainsi, non seulement les jeunes membres du clergé, mais aussi les fils de familles qui jouissent d'un pouvoir institutionnel (magistrats) ou économique (marchands). Ainsi l'idéologie de la *devotio moderna* ne se cantonne-t-elle pas aux sphères de la spiritualité cléricale, mais elle se répand parmi les laïcs et se diffuse dans la société.

Parmi les élèves les plus importants des écoles de ces frères, on retrouve Erasme de Rotterdam qui étudie à Deventer en 1475 et 1484. Il encense et ravive les principes de la *devotio moderna* dans l'un de ses écrits les plus importants : l'*Enchiridion militis christiani* ou *Manuel du soldat chrétien* (1504), traduit en castillan en 1524 et qui soulevait déjà des accusations d'hérésie¹. Un autre élève des Frères de la vie commune dont les écrits circulent beaucoup à l'époque est Thomas à Kempis, dont l'*Imitation de Jésus-Christ* parue vers la fin du XIV^e siècle est le livre le plus lu dans le monde chrétien, après la Bible². Cet ouvrage, également connu sous le titre de *Contemptus mundi*, est une sorte de manuel de vie spirituelle qui reprend et présente l'idéologie de la *devotio moderna*.

Les Indes ne font pas exception à la popularité de l'ouvrage, puisqu'on en retrouve une traduction en nahuatl dans la valise de fray Gerónimo en route pour l'Espagne et Rome en 1570. C'est un clair exemple de l'application des préceptes de la *devotio moderna*, puisque les fidèles sont encouragés à consulter les textes et les Écritures en langue vulgaire. L'intérêt quasi immédiat des franciscains pour l'apprentissage de la langue, et la rapidité avec laquelle ils trouvent un moyen de rédiger une première grammaire du nahuatl et un premier dictionnaire, grâce à Alonso de Molina, le *criollo* assimilé, pourrait provenir de leur attrait pour les méthodes des Frères de la vie commune. Ainsi, ce mouvement spirituel qui décline en Europe au XVI^e siècle se trouve-t-il revitalisé dans les Indes au même moment.

Par quel biais ce mouvement spirituel se trouve-t-il transporté jusqu'en Nouvelle-Espagne ? C'est Pierre de Gand, l'un des trois premiers évangélistes du Mexique, frère lai et ancien élève de l'école des Frères de la vie commune, qui semble appliquer certains préceptes de la *devotio moderna* à ses enseignements pédagogiques. Il fonde les premières écoles pour

¹ M. Bataillon, *Erasme et l'Espagne*, op. cit., p. 205.

² L. COGNET, « DEVOTIO MODERNA », art cit.

Indiens en Nouvelle-Espagne. En bon disciple de ses maîtres dans les Flandres, il commence par enseigner la lecture, l'écriture, le catéchisme et la musique aux enfants des caciques de Texcoco, avant que les Douze ne viennent prendre sa relève¹. Il entreprend ensuite l'érection de la chapelle et école de San José de los naturales à Mexico, où il se consacre à l'enseignement des plus jeunes fils de notables de la Nouvelle-Espagne. L'originalité de sa didactique repose surtout sur le fait qu'il enseignait aussi les arts manuels à ses élèves, les formant à des techniques d'artisanat et de savoir-faire européen pour faciliter leur intégration à la société coloniale. Peinture, cordonnerie, charpenterie et autres offices manuels font partie du cursus scolaire de l'école de Pierre de Gand².

En mettant l'accent sur l'enseignement franciscain inspiré de la *devotio moderna*, Mendieta établit un pont entre Ancien et Nouveau mondes. Il fait appel au socle éducatif de son lectorat, lettré et en grande partie religieux. L'ouvrage de Mendieta est aussi bien adressé à la couronne et à l'administration des Indes qu'à ses coreligionnaires en Espagne ; ces derniers devaient reconnaître certains aspects de cette politique d'enseignement. Par ailleurs, c'est une façon de plus de mettre en valeur les qualités et l'entendement des Indiens de Nouvelle-Espagne, puisqu'ils reçoivent un enseignement digne des prêtres et de la noblesse européenne, doublé d'une formation en arts manuels. Cela renforce le discours néo-lascasien sur les habiletés naturelles des Indiens, et comment elles peuvent être profitables à la société si elles sont cultivées de manière adéquate. Les Franciscains sont ceux qui ont implanté ces techniques avec succès, ils sont donc les plus à même, selon Mendieta, de les encadrer efficacement de façon à s'adapter à la société coloniale et son évolution. En décrivant les grandes lignes du projet de ses prédécesseurs, Mendieta veut non seulement dépeindre les causes d'une réussite, mais également fournir une sorte de manuel à destination de ses successeurs afin de leur donner les clefs de cette réussite.

Le livre IV poursuit l'exposition des hauts faits des religieux et la façon dont ils tentent de pérenniser leur présence en Nouvelle-Espagne malgré les difficultés croissantes qui viennent gêner ces tentatives.

¹ G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 1, *op. cit.*, p. 310.

² *Ibid.*, p. 311.

d. Livre IV : la stabilisation de la présence franciscaine

Le prologue de ce livre IV contient une remarque qui tranche déjà avec le ton victorieux du précédent : Mendieta envisage de parler de la conversion des Indiens comme d'un échec, ou une déception. Il exempte les Indiens de culpabilité : « *si el fructo de su cristiandad y aprovechamiento no ha salido tan copioso como se podía desear, no ha sido tanto por falta de disposición de su parte, cuanto por la ocasión de inconvenientes que les han sido contrarios.* »¹ L'objectif de ce livre sera donc de souligner les bienfaits de l'évangélisation chez les Indiens malgré un concours de circonstances qui pousse au découragement des missionnaires.

C-d-1. Les Mineurs et les autres

Il commence par résumer l'action des autres ordres en Nouvelle-Espagne, et même des quelques bons séculiers qui ont pieusement œuvré pour la conversion de ces gentils. Il dédie un chapitre à chaque ordre et un chapitre aux autres provinces de Nouvelle-Espagne, afin de donner une vue d'ensemble de la situation religieuse novohispanique. Pour chaque ordre, il précise ses représentants les plus connus et l'extension géographique de son influence. En cela il contribue à dessiner une géographie de la situation religieuse au moment de rédaction et il en est parfaitement conscient : « *Por haberse extendido mucho esta provincia de Santiago de los padres dominicos, se divide en dos distintas al tiempo que esto escribo.* » Cette précision nous indique qu'il n'a eu de cesse de travailler son manuscrit jusqu'à la fin de sa rédaction pour le mettre à jour selon les évolutions en cours : « *La principal [...] entiendo quedará con el nombre de Santiago, y la otra con título de S. Hipólito, que ahora se está fraguando este negocio* »². La province dominicaine de Saint Hyppolite de Oaxaca a été créée en 1592.

Toutefois, cet aparté sur les autres acteurs de la mission novohispanique n'est pas tout à fait anodin. Encore une fois, cela contribue à la mise en valeur des frères franciscains, qui accueillent leurs coreligionnaires dans leurs propres maisons et semblent plus proches des idéaux de la vertu catholique que leurs homologues dominicains par exemple. Ces derniers refusent les rentes pendant trente ans de présence dans les Indes, mais n'hésitent pas à changer de stratégie et les accepter dès lors que les décrets tridentins le leur permettent³. Les Augustins ne sont pas en reste : « *Y así vinieron en mucha pobreza y penitencia, conformándose en todo*

¹ G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 2, *op. cit.*, p. 17.

² *Ibid.*, p. 22.

³ *Ibid.*, p. 21.

las tres órdenes, como si fuera una sola, hasta que después la necesidad y mudanza de los tiempos y experiencia de cosas les hizo mudar parecer. »¹ Mendieta esquisse le paysage d'une Église américaine primitive idéale, réunissant sous le même étendard de la foi et de la pauvreté les trois grands ordres mendiants en Nouvelle-Espagne, sous la protection d'un pieux Cortés. Le contraste avec la fin de siècle qu'il dépeint est d'autant plus saisissant que les ordres sont en conflit entre eux, avec l'Ordinaire et avec les laïcs espagnols.

L'Ordinaire est évoqué de façon très partielle, même si Mendieta y consacre deux chapitres. Les séculiers possèdent au Guatemala des terres productrices de cacao, ce qui leur confère une certaine aisance économique. En effet, les fèves de cacao étaient utilisées comme monnaie dans toute la Nouvelle-Espagne². Mais surtout, Mendieta met l'emphase sur les rares membres du clergé séculier qui ont consacré leur vie à l'apostolat parmi les Indiens au lieu de chercher leur propre avancement. Il y en a donc très peu et Mendieta considère qu'il en va de son devoir d'historien de leur rendre hommage et de tracer leur biographie en quelques lignes. Cependant, les qualités qu'ils possèdent restent en-deçà de celles de leurs homologues franciscains. Juan de Mesa, par exemple, est l'unique prédicateur de la langue huastèque « *después de Fr. Andrés de Olmos* ». De même, s'il est si bon prédicateur et évangéliste c'est parce qu'il entretient de forts liens avec les frères mineurs : « *A los religiosos de S. Francisco tenía especial devoción [...], y a algunos de ellos que conocía y con quien se comunicaba, escribía por momentos consultando todas las dudas que se le ofrecían, que eran muchas, por ser él muy escrupuloso y temeroso de su conciencia.* »³ Ainsi l'élément qui fait la différence entre bon et mauvais ministre du culte est sa volonté de s'en remettre aux franciscains dans les moments de doute et de difficulté.

Conflit avec les Espagnols

Les relations avec les laïcs ne se sont pas apaisées non plus. Dans le Yucatán, ils sont accusés de faire volontairement obstruction à l'évangélisation. Ils s'arrangent pour revendre des idoles aux Indiens et augmenter leur méfiance envers les frères pour pouvoir s'approprier de leur travail sans être réprimandés par les religieux. Il s'opère alors un glissement : qui est le véritable idolâtre ? Pour Mendieta, nul doute que c'est celui qui vénère la richesse et la convoite,

¹ *Ibid.*, p. 24.

² *Ibid.*, p. 44-45.

³ *Ibid.*, p. 30-32.

au point de détourner les autres âmes de la voie divine. La cupidité des Espagnols « *hace que el cristiano los haga adorar, negando a su Dios verdadero.* »¹ Ils commettent donc un grand péché dont la symbolique renvoie à l'épisode biblique du veau d'or².

En dehors de cela, les frères mineurs possèdent le monopole de l'évangélisation du Yucatán, ce qui en fait la province la mieux organisée de Nouvelle-Espagne selon l'auteur. Cette observation pousse Mendieta à rappeler les bases de la stratégie franciscaine, en montrant qu'elle paye si elle est bien et strictement appliquée : « *Está muy concertada aquella provincia de Yucatán, así en lo que toca a la religion de los frailes como en la doctrina y aprovechamiento de los indios. Y débelo de causar ser sola una la lengua de ellos, y ser de una sola orden los ministros; y lo principal, no residir españoles en los pueblos de indios.* »³ Les trois volets des revendications franciscaines sont réunis : unité de langue qui permet une meilleure et plus rapide diffusion des enseignements, monopole franciscain qui évite les conflits entre ordres et stricte séparation entre Indiens et Espagnols. Or, si Mendieta présente l'évangélisation du Yucatán comme une réussite, nous savons que c'est loin d'être le cas. Tout d'abord, c'est une région qui concentre une grande diversité de langues, bien qu'elles fassent toutes partie de la famille linguistique maya. Eric Roulet rappelle, par exemple, que certains religieux ne confessent pas les minorités chontales car elles ne comprennent pas le nahuatl qui est la seule langue indigène qu'ils pratiquent⁴. De même, la violence de la réaction du provincial Diego de Landa en 1561, lorsqu'il fit brûler les livres et idoles qui avaient été cachés, montre bien que les religieux soupçonnaient une certaine persistance idolâtrique chez leurs ouailles. L'autodafé de Maní, ordonné par Landa en 1561, était une façon de donner un exemple fort aux crypto-idolâtres. Critiqué pour la virulence et la disproportion de ce rituel répressif, Landa dut se rendre en Espagne pour répondre de ses actes devant la cour. Il finit par revenir au Yucatán, nommé archevêque.

Entendement et savoir-faire indigène

Une grande partie de la valorisation de l'entreprise missionnaire concerne les capacités des Indiens à produire de l'art ou de l'artisanat, parfois mieux que les Espagnols qui leur enseignent ces offices. Ce constat est partagé par Motolinia dans son troisième traité et c'est

¹ *Ibid.*, p. 39.

² *La Bible de Jérusalem*, *op. cit.*, Ex 22:1-14, p. 119.

³ G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 2, *op. cit.*, p. 42.

⁴ É. Roulet, *L'évangélisation des Indiens du Mexique*, *op. cit.*, p. 154.

sans doute sa source principale pour une grande partie du livre III, en tant que témoin des faits qu'il relate¹. L'oisiveté étant condamnée par le christianisme, il est indispensable d'occuper les Indiens, afin d'éviter qu'ils ne s'adonnent aux vices. Mendieta fait alors le lien avec le monde pré-hispanique, pour souligner que leur habileté manuelle n'est pas liée à l'apprentissage des techniques espagnoles, car ils maîtrisaient de nombreux offices manuels sans utiliser d'outils en fer, ce qui fait d'eux des artisans d'autant plus admirables². Leur savoir-faire surpasse même celui des Espagnols, notamment en orfèvrerie. En peinture, si les représentations pré-hispaniques étaient effrayantes « *como [...] sus propios dioses* », ils arrivent à supplanter la beauté des peintures flamandes et italiennes de la Renaissance dès lors qu'on leur présente la finesse des tableaux européens³.

La guerre contre les Espagnols a fait des ravages et laissé les Indiens ébranlés dans un état de profond désarroi : « *según ellos de su natural son dejados y muertos, mayormente en aquel tiempo que estaban como atónitos y espantados de la guerra pasada, de tantas muertes de los suyos, de su pueblo arruinado, y finalmente, de tan repentina mudanza y tan diferente en todas las cosas* »⁴. Cette peinture réaliste de la désolation qu'a laissée la pacification cortésienne est épouvantable. La guerre a plongé les survivants dans un état d'apathie ; c'est un message fort que transmet Mendieta ici et qui dénote ses qualités d'observation mais aussi une grande empathie envers la population qu'il côtoie au quotidien⁵. Il laisse ici paraître une sensibilité aux récits de ses paroissiens, probablement entendus en confession ou dans l'exercice de la mission. Dans ce monde renversé, mis à mal par l'irruption des Espagnols, il s'agit de permettre aux populations impactées de se reconstruire par le travail et la création. Pierre de Gand fonde alors l'école de San José, que Mendieta compare à un séminaire. Il offre une formation spirituelle et pratique comparable à celle d'un séminaire sans aboutir sur une ordination des élèves.

De fait, l'artisanat de la Nouvelle-Espagne est complètement Indien. Il se fait parfois sous la direction d'un maître d'œuvres espagnol : « *por maravilla hacen más que dar la obra a*

¹ T. de Motolinía, *Historia de los indios de Nueva España, con varios documentos del siglo XVI*, op. cit., p. 209-211.

² G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 2, op. cit., p. 65.

³ *Ibid.*, p. 65-66.

⁴ *Ibid.*, p. 70.

⁵ Motolinía dédie le premier chapitre de son *Historia* aux « dix plaies » qui déciment la population indienne depuis la conquête. T. de Motolinía, *Historia de los indios de Nueva España, con varios documentos del siglo XVI*, op. cit., p. 14-21.

los indios y decirles cómo quieren que la hagan. Y ellos la hacen tan perfecta, que no se puede mejorar. »¹ Ils volent parfois les secrets de fabrication des artisans espagnols afin de proposer les mêmes services à un prix plus intéressant, ce qui provoque la colère des concernés qui voient leur clientèle leur échapper.

Toutefois, les Indiens sont « *como monas* », en cela qu'ils ne font que copier la technique sans ajouter aucune part de créativité, d'après Mendieta, qui tire ces exemples des écrits de Motolinia². Il en va de même pour l'apprentissage de l'écriture : ils maîtrisent très rapidement la lecture et l'écriture latine et castillane, ainsi que l'écriture du nahuatl latinisé. Mais cela passe par un processus de copie graphique de l'écriture : ils ne copient pas uniquement le texte, mais la forme des lettres du document original à tel point qu'il s'agit presque d'une contrefaçon (« *contrahacer* »³), qu'il s'agisse de manuscrits ou d'imprimés. Cela provient probablement du fait que l'écriture mexica était pictographique et non pas alphabétique. Il était donc habituel de copier des dessins ou images d'un document à l'autre, et un oubli ou un écart pouvait modifier profondément le sens. L'usage du verbe « *contrahacer* », aussi bien chez Mendieta que chez Motolinia, dénote dans la perception de l'écriture des Indiens une difficulté à appréhender la différence entre le signifiant et son expression matérielle par l'écriture.

Une telle interprétation va de pair avec l'infantilisation constante de la population indienne qui justifie la tutelle franciscaine aussi bien spirituelle qu'administrative : ils possèdent la technique et peuvent faire de grandes choses, mais ont besoin de guides qui sachent discerner le concret du concept et hiérarchiser les éléments.

C-d-2. Instruire ou ne pas instruire ?

L'instruction des Indiens suscite de nombreux débats, surtout en ce qui concerne les éléments les plus complexes du dogme chrétien contenus dans l'enseignement de la grammaire latine. Les franciscains sont en faveur de l'instruction de quelques élèves triés sur le volet :

al fin prevaleció la razón verdadera de que era justo que a lo menos algunos de estos naturales entendiesen en alguna manera lo que contiene la sagrada Escritura, y los libros de los sagrados

¹ G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 2, *op. cit.*, p. 73.

² T. de Motolinía, *Historia de los indios de Nueva España, con varios documentos del siglo XVI*, *op. cit.*, p. 209-211.

³ G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 2, *op. cit.*, p. 74.

*doctores, así para que ellos mismos se fijasen y fortaleciesen más de veras en las cosas de nuestra santa fe, como para que pudiesen satisfacer á los otros indios*¹

La christianisation se faisant en langue vernaculaire, il est nécessaire de compter sur quelques *nahuatlato*s de confiance pour aider à la traduction des catéchismes et à la communication avec les fidèles.

C'est dans ce contexte qu'est créé le collège de Santa Cruz de Tlatelolco sur ordre du vice-roi Mendoza. Mendieta résume en quelques lignes l'histoire du lieu. Destiné à instruire « *niños de diez a doce años, hijos de los señores y principales de los mayores pueblos o provincias de esta Nueva España, trayendo allí dos o tres de cada cabecera o pueblo principal, porque todos participasen de este beneficio.* »² Les détracteurs du projet avancent deux arguments que Mendieta expose avec le recul historique nécessaire : en premier lieu, il serait mauvais pour la république d'avoir des Indiens latinistes. Pour notre auteur, c'est le contraire qui s'est produit, car en plus d'aider à la traduction des doctrines, ces élèves formés par les franciscains ont pu accéder aux hauts postes de l'administration novohispanique et servir la couronne. Antonio Valeriano, l'un des plus célèbres collaborateurs de Bernardino de Sahagún, en est la preuve : il était si doué en grammaire qu'il a enseigné le latin à son tour au collège à de jeunes Indiens et à des novices franciscains avant de devenir gouverneur de Mexico³. Cette trajectoire vitale impressionnante mérite d'être soulignée ; elle peut sembler étonnante mais elle est la preuve pour Mendieta que le projet franciscain est un succès s'il est bien mené.

En second lieu, les critiques craignent qu'une instruction poussée ne puisse mener à des révoltes et entretenir un climat de contestation politique. Mendieta relativise : « *Yo no sé con qué fundamento podían juzgar esto de los indios más que de los españoles ó de otros de otras naciones, sino menos, por ser, como son, más encogidos y sujetos que otros.* » Puis, il passe complètement sous silence la persistance idolâtrique au sein de sa province et les quelques Indiens velléitaires : « *en tantos años como han corrido no se ha sentido herejía de indio latino ni de no latino, que si lo hubiera, pienso viniera a mi noticia, ni se ha sabido que alguno de ellos haya alborotado pueblos, mas antes que los hayan discreta y pacíficamente regido.* »⁴ Il s'agit ici d'une affirmation mensongère, puisque l'un des premiers élèves de Tlatelolco n'est

¹ *Ibid.*, p. 76-77.

² *Ibid.*, p. 78.

³ *Ibid.*, p. 80.

⁴ *Ibid.*, p. 81.

autre que Don Carlos Ometochtzin, cacique de Texcoco exécuté sur le bûcher en 1539. La raison de l'autodafé, ordonné par l'évêque et inquisiteur apostolique Juan de Zumárraga, est qu'il encourageait la poursuite des rites idolâtriques en secret. Des idoles ont été retrouvées dans le jardin de sa maison et, bien qu'il ne soit pas directement accusé d'idolâtrie lui-même, il contribue à faciliter la circulation et la persistance de rites idolâtres¹. Son crime est donc à la fois religieux et politique : non seulement il participe de la crypto-idolâtrie, mais en tant que notable et cacique de l'une des villes les plus importantes de la Nouvelle-Espagne, il a le poids pour influencer les populations de *macehuales* et les pousser à se rebeller face à l'imposition d'une religion et d'une administration castillanes. Suite à la tenue de l'autodafé, qui dut provoquer un certain choc dans les esprits, la plupart des *pipiltzin* étaient tenus de se désolidariser des pratiques de Don Carlos et d'affirmer vigoureusement leur foi en Jésus-Christ, ce qui va dans le sens avancé par Mendieta d'une disparition totale des idolâtries². En surface, elle a complètement disparu, mais les racines de l'idolâtrie sont profondes et Mendieta ne l'ignore pas, bien qu'il choisisse ici de le nier pour servir son propos.

Enfin, au moment de la rédaction de l'*Historia*, la réalité du collège de Tlatelolco est bien différente, ce qui procure à Mendieta le recul nécessaire pour se prononcer sur la réussite du projet. Il est interdit aux indiens d'accéder au sacerdoce en 1555, ce qui modifie profondément les objectifs de l'enseignement théologique des élèves. Par ailleurs, la mort du vice-roi Velasco père entraîne la fin des subventions pour le collège, et donc un déclin dans l'enseignement, comme on peut s'y attendre. Toutefois, il continue d'exister jusqu'au début du XVII^e siècle sous l'administration complète des Indiens. Ils s'occupent de la gestion complète de l'établissement et enseignent à de plus jeunes enfants locaux les bases de la lecture et de l'écriture. En 1600, la « *Ordenanza de los Maestros del Nobilísimo Arte de Leer, Escribir y Contar* » interdit aux non-Espagnols et non-*crístianos viejos* de pratiquer l'enseignement, excluant de fait les enseignants Indiens du collège de Tlatelolco. Le fait que son existence ait perduré pendant tout le XVI^e siècle, et surtout sous l'égide des Indiens christianisés, est une preuve de succès pour l'ordre.

¹ David Lorente Fernández, « Nezahualcōyotl es Tláloc en la Sierra de Texcoco: historia nahua, recreación simbólica », *Revista española de antropología americana*, 2012, n° 42, p. 77.

² « *As Huanitzin's cousin by marriage was burned at the stake, Huanitzin's public acceptance of the Catholic faith and his display of that affiliation became both a political and a mortal necessity* », Barbara Mundy, *The Death of Aztec Tenochtitlan, the Life of Mexico City*, Austin, University of Texas Press, 2015, p. 107.

En effet, l'instruction donnée aux jeunes Indiens est si bonne qu'elle permet à des *macehuales* d'accéder à de hautes fonctions de la société coloniale. C'est une erreur, pour Mendieta, de donner cette instruction à des *macehuales*, car cela vient renverser un ordre établi qui distinguait très clairement les catégories sociales et leur hiérarchie. On se souvient de son apologie en faveur des caciques et de la légitimité de leurs terres dans la lettre de 1565 à la couronne : « *V. M. es obligado á conservar y sustentar los señores naturales que hay entre los indios en sus señoríos y patrimonios que legítimamente poseyeron sus antepasados, y no permitir que sean en ellos damnificados, aunque sea para amplificar el patrimonio y hacienda real de V. M., y á mandar que sean restituidos los que injustamente han sido desposeídos.* »¹ Il est indispensable de respecter l'ordre social établi à l'époque pré-hispanique, et pour cela la société coloniale doit conforter les familles notables dans leur position de pouvoir local, aussi bien sur leurs terres que dans leur rôle administratif et dans la gestion des hommes.

À ce propos, il dit dans l'*Historia* : « *en algunas partes hubo descuido en hacer esta diferencia [...], que sin distinción se enseñan todos los niños, hijos de principales y de plebeyos, a leer y escribir en las escuelas, y de aquí se sigue que en los tales pueblos vienen a regir y mandar los plebeyos, siendo elegidos para los oficios de la república por mas hábiles y suficientes.* »² D'un autre côté, c'est bien la preuve tangible de l'excellence de la formation franciscaine, puisqu'elle permet même à des individus qui n'en avaient pas la vocation première de remplir ces hautes fonctions par le biais des élections locales. Mais d'un autre côté, il considère dommageable pour la cohésion sociale que trop de *macehuales* accèdent aux hautes fonctions. Cela met en péril le pacte que les Franciscains ont établi avec les *pipiltzin* lors de leur arrivée, qui leur garantissait de conserver le pouvoir de manière locale en échange de leur coopération. Les *macehuales* lettrés bouleversent cet ordre établi et sont un signe que la société coloniale du premier XVI^e siècle est en train d'évoluer, ce qui inquiète Mendieta. Les hiérarchies se renversent ou sont reconfigurées, et cette société où son ordre occupait une place prépondérante est en train de changer, ce qui présage de grands changements à venir aussi pour les Franciscains.

Piété et dévotion des nouveaux chrétiens

¹ Point n° 21 de la lettre de Gerónimo de Mendieta à Philippe II, Toluca, 8 octobre 1565, J. García Icazbalceta (ed.), *Cartas de religiosos de Nueva España*, op. cit., p. 48.

² G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 2, op. cit., p. 83.

Mendieta s'attache ensuite à donner des preuves de la grande foi catholique des Indiens. Ici aussi le propos de fond est hautement politique ; il s'agit de prouver que les franciscains ont fourni un travail très efficace et que les idolâtries ont été complètement éradiquées. Il va donc passer sous silence tous les soupçons d'idolâtrie ou les précédents comme celui de Don Carlos pour souligner les caractéristiques propres aux meilleurs chrétiens. Comme souvent, il opère un retournement rhétorique : les véritables gentils et idolâtres sont ceux qui sont obsédés par les richesses temporelles et les mondanités¹. Par opposition à ces Espagnols cupides, les Indiens sont très généreux en aumônes, par conséquent ils sont de bons chrétiens et les accusations d'hérésie n'ont pas lieu d'être : « *Y yo también concluyo mi capítulo con decir, que pues los indios son tan limosneros, deben de ser buenos cristianos, y no fingidos como los moriscos de Granada, a los cuales sus émulos y detractores los comparan.* »² La comparaison avec les morisques n'est pas anodine et fait écho à la mention de la révolte des Alpujarras qu'il impute à un échec de l'évangélisation de Grenade faite au livre I³.

Suivent ensuite quelques chapitres dédiés à l'important respect que les Indiens vouent à l'Église et aux religieux, particulièrement aux franciscains. Il est presque outrancier et frise la vénération si l'on observe le vocabulaire qu'emploie Mendieta pour décrire les démonstrations d'affection que les Indiens ont envers les frères. Nous y reviendrons plus tard dans ce travail, car cela révèle une certaine tolérance envers les syncrétismes qui concernent les frères mineurs. Ils contribuent en effet à valider le récit providentialiste séraphique de la Nouvelle-Espagne en flattant les sensibilités et le zèle apostolique des religieux. De même, la pratique fervente et régulière de la discipline chez les Indiens n'est pas sans rappeler les rituels pré-hispaniques d'autosacrifice, alors qu'ils sont présentés dans l'*Historia* comme une preuve irréfutable de la chrétienté indigène. Les Espagnols sont corrupteurs de leur foi : « *Mas en estas costumbres buenas y santas de supererogación y consejo que cobraron al principio de su conversión, y aun en otras de obligación, mucho han perdido con la comunicación y mixtura de españoles y otros linajes de gentes.* »⁴ Encore une fois, ce sont les *cristianos viejos* qui freinent la bonne évangélisation des Indiens. Le tempérament doux et pacifique de ces derniers en fait des cibles de choix pour les abus des Espagnols. La théorie des humeurs vient expliquer cette différence de tempérament entre ces deux populations : les Indiens auraient une abondance de flegme et

¹ *Ibid.*, p. 87.

² *Ibid.*, p. 92.

³ G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 1, *op. cit.*, p. 124.

⁴ G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 2, *op. cit.*, p. 101.

très peu de colère, contrairement à « *nosotros los españoles* »¹ Ils sont donc naturellement plus inclinés au respect de la pauvreté et de l'humilité, comme si cela leur avait été divinement inspiré avant même leur conversion : « *Esta doctrina ejercitaban, aun siendo infieles, los indios, como si se la oviera predicado y metido en las entrañas el mismo Hijo de Dios, que lo podía hacer.* »² Rappelons que certains passages du livre II insinuaient déjà l'idée d'une chrétienté pré-hispanique et faisaient le lien entre les deux systèmes de croyances religieuses.

Un habit pour les Indiens ?

Enfin, certains Indiens décident de vivre en compagnie des franciscains, non pas comme des frères, ni-même comme des laïcs, car ils ne sont pas admis dans ces statuts, mais en tant que *donados* : de simples laïcs choisissant de vivre comme des religieux sans prononcer aucun vœu. Ils sont presque plus dévôts que les religieux, voire que l'auteur lui-même :

*Digo esto, porque con ser los indios tan bajos y despreciados cuanto algunos los quieren hacer, ha habido muchos de ellos que han mostrado muy deveras en sus obras el menosprecio del mundo, y deseo de seguir á Jesucristo con tanta eficacia y con tan buen espíritu, quanto yo, pobre español y fraile menor, quisiera haber tenido en seguimiento de la vida evangélica que a Dios profesé.*³

C'est un procédé rhétorique qui sert à renforcer son propos et inspirer l'admiration chez le lecteur espagnol, tout en soulignant l'humilité extrême de son esprit, preuve de sa grande observance de sa règle. Il apparaît ainsi comme un auteur et narrateur digne de foi.

Ces observations mènent à une interrogation théologique capitale : les Indiens doivent-ils être admis dans les ordres, ou simplement à prêcher ? Dans le livre III, il comparait déjà les Indiens à de nouveaux apôtres du Christ, c'est une question d'autant plus importante que certains ont payé leur conversion de leur vie et sont devenus des martyrs de la foi catholique⁴. D'autre part, il était habituel de voir les populations nouvellement converties intégrer le clergé dans l'Ancien monde, à l'instar des pays nordiques⁵ :

¹ *Ibid.*, p. 107.

² *Ibid.*, p. 108.

³ *Ibid.*, p. 112.

⁴ G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 1, *op. cit.*, p. 374.

⁵ Voir à ce propos les arguments de Jacob Dacien, franciscain d'origine danoise et évangéliste dans la province du Michoacán. Il défend activement l'accès des Indiens à la prêtrise dans les Indes. Alberto Carrillo Cázares, « La

así pasó en la primitiva Iglesia, y que entonces así convenía, porque Dios obraba con milagros en aquellos recién convertidos, y así eran santos, y se ofrecían luego al martirio por la confesión del nombre de Jesucristo. Mas en estos tiempos, la Iglesia, alumbrada por el Espíritu Santo y enseñada con la experiencia de los muchos reveses que se han visto en los nuevos cristianos, tiene ordenado, por determinación de los sumos pontífices vicarios de Cristo, que no se admitan a la profesión de las religiones los descendientes de cualesquiera infieles en el cuarto grado¹

En plus de l'interdiction papale qui a été prononcée depuis, Mendieta se prononce contre l'ordination des Indiens au nom d'une nature plus soumise que celle des Espagnols. Cette argumentation va plus loin que la simple question de la prêtrise indigène, mais légitime le fonctionnement même de la société coloniale et la tutelle franciscaine sur les *doctrinas* :

es un natural extraño que tienen por la mayor parte los indios, diferente del de otras naciones [...], que no son buenos para mandar ni regir, sino para ser mandados y regidos. Porque cuanto tienen de humildad y subjeción en este estado (como lo habemos pintado), tanto más se engreirían y desvanecerían si se viesen en lugar alto. Y así quiero decir, que no son para maestros sino para discípulos, ni para prelados sino para súbditos, y para esto los mejores del mundo.²

En d'autres termes, les Indiens sont innocents et humbles, mais influençables et facilement corrompus de manière à devenir tyranniques s'ils ne sont pas convenablement guidés. Il serait dévastateur de les placer en situation de pouvoir, car cela les pousserait vers le vice et la démesure. Mais alors que l'on pourrait interpréter cela comme une reconnaissance du système colonial, Mendieta poursuit en regrettant le manque de reconnaissance de la couronne :

Es tan buena su masa para este propósito, que yo, pobrecillo inútil y bien para poco, con solo el favor del rey, y teniendo las espaldas seguras, como ahora las tenemos para no se poder ellos desmandar, me obligara con poca ayuda de compañeros de tener una provincia de cincuenta mil indios tan puesta y ordenada en buena cristiandad, que no dijeran sino que toda ella era un monesterio.³

utopía de fray Jacobo el Danés y su lucha por un clero indígena », *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, janvier 2012, vol. 33, n° 130, p. 189-216.

¹ G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 2, *op. cit.*, p. 118.

² *Ibid.*, p. 119.

³ *Ibid.*

C'est un véritable plaidoyer en faveur d'une Nouvelle-Espagne franciscaine : la tutelle administrative est presque obsolète. Il reprend en cela les idées lascasiennes en les adaptant au contexte de la fin de siècle, alors que la colonie est déjà bien installée. Une simple présence religieuse suffirait à maintenir les Indes dans une paix parfaite, les Espagnols étant plutôt des éléments perturbateurs. Toutefois, les religieux sont indispensables pour maintenir la chrétienté des Indiens, car ils ne sont pas habilités à entrer dans les ordres, comme en témoigne une tentative infructueuse avec de jeunes indiens qui avaient entamé un noviciat et s'en sont fait exclure¹.

Pour prouver que cet état de fait est une volonté divine et que les Indiens ne sont pas délaissés de Dieu, il occupe les quatre chapitres suivants à narrer des miracles qui seraient se seraient produits s'agissant des Indiens et Indiennes de Nouvelle-Espagne. Cela va de la communion miraculeuse à la résurrection de défunts, en passant par l'apparition et la révélation divine. Nous reviendrons sur les miracles de la province du Saint-Évangile, mais notons ici qu'il ne mentionne nulle part la vierge de Guadalupe, dont l'apparition miraculeuse est narrée aux alentours de 1556 dans un texte en nahuatl connu sous le nom de *Nican mopohua*². Cette même année, Francisco de Bustamante prononce un sermon critiquant avec véhémence le culte à la vierge de Guadalupe. Mendieta se trouvait alors en Nouvelle-Espagne depuis deux ans, il ne pouvait donc pas ignorer la potentialité de ce miracle et choisit soigneusement de l'omettre en le remplaçant par une autre apparition mariale. Il témoigne ainsi qu'une vierge indienne serait apparue à un vieil Indien à Xochimilco en 1576 alors qu'il y était gardien³. Il faut dire que le culte à la vierge de Guadalupe est critiqué par les franciscains, comme en témoigne le sermon de Bustamante, ou encore les critiques de Bernardino de Sahagún dans l'appendice au livre XI de son *Historia general de las cosas de Nueva España*⁴. Ils n'ignorent pas le terreau idolâtrique dans lequel le culte a pris racine, assimilant la vierge à la déesse préhispanique Tonantzin. C'est pourquoi Mendieta contourne soigneusement le sujet et préfère conter la révélation miraculeuse qu'aurait vécue une vieille Indienne quatorze ans auparavant, et dont il

¹ *Ibid.*, p. 120.

² Selon Nathalie Augier de Moussac, la date et la paternité du *Nican mopohua* sont sujet à polémique : Miguel de León Portilla affirme qu'il a été écrit par Antonio Valeriano en 1556, tandis que Serge Gruzinski conteste cette hypothèse. Le *Nican mopohua* ne fut publié qu'au XVIIe siècle, mais cela ne veut pas dire que le récit de la Vierge de Guadalupe ne circulait pas auparavant sous forme manuscrite ou orale. Nathalie Augier de Moussac, *MAGNUM SIGNUM MEXICANUM - " Révélations " autour de l'image de la Vierge de Guadalupe. XVIe - XXIe siècles*, Thèse de doctorat, École des hautes études en sciences sociales, Paris, 2017, p. 53.

³ G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 2, *op. cit.*, p. 124.

⁴ Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, vol. 3, Mexico, Imprenta del Ciudadano Alejandro Valdés, 1830 [1585], p. 321-322.

dit qu'il la croit entièrement « *como si las dijera un ángel del cielo, por ser mujer de la edad que dije y de muy buena y concertada vida, y muy devota* »¹.

Il est frappant de voir une vieille Indienne comparée à un ange sous la plume d'un religieux, et cela peut sembler contradictoire avec son discours visant à interdire la prêtrise indigène. En réalité, ces deux discours sont complémentaires : d'une part la population indienne est infantilisée et aliénée de sa responsabilité –ils ont besoin d'une tutelle spirituelle pour être des chrétiens confirmés car ils sont trop naïfs ou influençables pour prendre les rênes de l'Église, d'autre part les bons croyants qui sont véritablement pieux et pourraient prétendre à un habit, sont spirituellement désincarnés. Ainsi, un ange n'est pas un être humain et la question d'en faire un prêtre ou une religieuse n'a pas lieu de se poser. Ces deux comparaisons constantes des Indiens avec des enfants ou des êtres bénis de Dieu posent une limite à leur agentivité spirituelle.

C'est probablement pour cela qu'il choisit d'aborder à la suite les mesures de protection des Indiens mises en place par les monarques. Il y dédie deux chapitres contenant des copies de documents juridiques, *ordenanzas*, cédules et autres déclarations : un pour le règne de Charles V et un autre pour celui de Philippe II. Cet appui sur les sources juridiques aide à légitimer son discours.

C-d-3. Mendieta politique : le projet franciscain dans l'*Historia*

Pour déplorer la désunion entre les trois ordres qui fragilise le travail religieux. Mendieta emploie une métaphore : la christianisation novohispanique est une corde à trois brins, qui représentent les trois ordres mendiants². La corde est plus solide si les trois brins sont entrelacés, mais le diable parvient à les séparer pour les tordre un par un en se servant d'agents de la couronne pour semer la discorde entre les religieux. Ainsi, Mendieta n'hésite pas à qualifier certains membres de l'administration royale d'instruments du diable. On retrouve la vision politique de Mendieta, celle qui affleure dans sa correspondance, alors qu'il évoque les responsables du gouvernement au Mexique et leur responsabilité spirituelle envers Dieu et envers les Indiens : « *Y si con temor de errar y por ello desagradar á Dios se deben recibir los cargos de gobierno [...], ¿con qué temor debería aceptar el gobierno de Indias, desde la corte*

¹ G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 2, *op. cit.*, p. 127.

² Il s'agit d'une métaphore biblique appliquée au contexte novo-hispanique. *La Bible de Jérusalem*, *op. cit.* Eccl. 4:12, p. 1093.

de España, el que nunca las vio, ni sabe de qué color son, salvo el color de la plata y de otras preseas que de Indias llevan ? »¹ Mendieta poursuit en expliquant que le vice-roi Enríquez de Almansa lui-même, « *uno de los prudentes, avisados, y entendidos hombres de su tiempo* », s'était montré admiratif du travail des religieux et avait reconnu son ignorance des choses de la vie dans les *doctrinas* lors d'un séjour qu'il avait fait dans un couvent avant son départ pour le Pérou en 1580. Il admet : « *que nunca tal había entendido ni imaginado, y que todo aquello que veía era para él tan nuevo como si nunca oviera venido a Indias ni asistido en estas partes* ». Plus encore, il demande une explication écrite du fonctionnement des *doctrinas* franciscaines afin de l'appliquer au Pérou : « *cobró de allí tan grande afición y devoción, que llegando al Pirú envió a pedir una instrucción del modo que acá teníamos en doctrinar a los indios, así a los niños como a los adultos, y yo que esto escribo se la envié, y me lo agradeció.* »² L'intérêt porté par un vice-roi pour l'organisation franciscaine des missions et *doctrinas* est gage de qualité. On se souvient que Mendieta entretient un rapport particulièrement cordial avec Almansa, avec qui il correspond régulièrement pendant son règne. Ici, il en profite pour rappeler que son conseil politique a été apprécié, voire recherché et demandé, par de grands responsables politiques en charge des affaires des Indes. Il enchaîne sur ses liens de parenté avec les deux Juan de Isunza, brièvement conseillers des Indes en 1530 et 1567³. Ainsi, Mendieta n'omet jamais de relier le programme spirituel au politique, les deux allant de pair : il souligne que le labeur religieux ne peut être optimal que s'il reçoit des autorités administratives et gouvernementales les faveurs nécessaires.

Une évangélisation ratée ?

Les derniers chapitres du livre IV sont consacrés au constat amer de tous les dysfonctionnements qui ont lieu en Nouvelle-Espagne ; tous sont causés par les Espagnols. Si l'*Historia* commence comme une promesse de renouveau, de construction d'une société idéale, elle s'achève sur l'idée d'un potentiel gâché par les intérêts temporels. La trame narrative suit l'évolution d'un âge d'or au déclin qui finit en « *flaco suceso en la cristiandad de los indios* »⁴, comme le dit le titre du chapitre final du livre IV.

¹ G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 2, *op. cit.*, p. 174.

² *Ibid.*

³ Rappelons, comme nous le voyions en 1^e partie, que les deux hommes n'ont été que très peu de temps à leur poste de conseiller des Indes et n'ont pas eu d'impact significatif sur la politique indienne.

⁴ G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 2, *op. cit.*, p. 245.

Le contact avec les Espagnols cause la perte des populations indiennes, qui développent des vices et des maladies mortelles, en plus de succomber aux abus qu'ils subissent dans le cadre du *repartimiento*. Sans revenir sur la longue liste des maux que Mendieta attribue aux laïcs espagnols et que nous avons traitée en deuxième partie de ce travail, nous dirons que Mendieta pointe du doigt une grossière erreur des débuts de l'évangélisation : le fait de ne pas séparer strictement Indiens et Espagnols en deux communautés distinctes. Nous avons déjà évoqué le changement opéré par l'ordre séraphique à ce propos : alors qu'ils défendaient que la cohabitation serait bénéfique dans les années 1530, les frères mineurs mesurent au fil des années les effets dévastateurs que le contact avec les Européens a sur les populations indiennes. Mendieta revient sur les temps fort de sa militance apostolique et politique : le regroupement de Calimaya et son conflit avec l'auditeur Orozco et ses échanges avec Juan de Ovando : « *El licenciado Juan de Ovando [...] me preguntó qué modo se podría tener para que se hiciesen poblaciones de españoles en ella, sin perjuicio de los naturales. Yo le di la respuesta por escrito, no confiando de mi lengua; mas ni ella ni otra debiera de ser ya de provecho, por estar lo uno y lo otro todo revuelto y confuso.* »¹ Mendieta renvoie aux trois questions qu'Ovando lui avait posées en 1570 lors de leur rencontre, et auxquelles il avait répondu en 1571. Il joue sur les mots, car dans sa réponse à Ovando il ne formulait pas l'interrogation de la troisième question de la même manière : « *3° Qué orden se podría para que los españoles pudiesen poblar en aquella tierra sin perjuicio de los naturales.* »² Ovando, président du conseil des Indes, ne pouvait pas envisager sérieusement de créer des communautés et villages d'Espagnols dont ils se verraient interdits de sortir pour limiter les contacts avec les Indiens. Mais ici Mendieta agit comme si c'était le cas et détourne l'intention d'Ovando pour servir son propos.

Les Espagnols sont de mauvais exemples en tout et usurperaient le nom de « chrétiens » :

yo lo he visto por mis ojos estando oyendo la misa mayor desde el coro, atravesándome saetas de angustia por el corazón, de ver tanta irreverencia y desvergüenza en los que usurpan indignamente el nombre de cristianos, dando tan mal ejemplo a gente nueva en la fe, y que tanta devoción y reverencia tenían cuando eran infieles en los templos de los demonios, y que esto no

¹ *Ibid.*, p. 177.

² Lettre de Gerónimo de Mendieta à Juan de Ovando, 1er avril 1571, document X, J. García Icazbalceta (ed.), *Cartas de religiosos de Nueva España, op. cit.*, p. 108.

*haya quien lo mire, y menos castigue, siendo un abuso que basta para destruir del todo la cristiandad, y dar en herejías y menosprecio de Dios.*¹

On retrouve à ce moment du livre l'argumentaire de Mendieta en faveur d'une uniformisation du statut de croyants entre Espagnols et Indiens, car la distinction alimente l'idée que les Espagnols sont de meilleurs pratiquants que les Indiens et c'est loin d'être le cas. Mendieta rappelle que cela fait déjà soixante-dix ou quatre-vingts ans que les Indiens sont christianisés et qu'ils méritent cette reconnaissance autant que les autres nations². Cependant, tout au long de son texte, Mendieta ne cesse d'osciller entre responsabilisation et infantilisation des Indiens. Face aux laïcs espagnols, ils sont présentés comme vertueux, doux et justes, des croyants qu'il faut considérer comme leurs égaux. Mais quand il s'agit des Franciscains, les Indiens sont montrés comme des enfants en demande de tutelle, voire d'autorité. Leur faiblesse les rend justiciables, notamment pour limiter les risques de retomber dans l'idolâtrie. Cet argument à géométrie valable sert, encore une fois, à imposer la présence franciscaine comme une nécessité absolue, aussi bien en matière spirituelle que politique. Les Franciscains sont les guides spirituels des Indiens, leur rempart contre les Espagnols, mais surtout ils les aident à tracer leur voie de chrétiens égaux aux Espagnols. En d'autres termes, si les Indiens sont les égaux des Espagnols dans la chrétienté, c'est grâce aux Franciscains ; sans ce pilier, les Indiens ne peuvent se maintenir seuls.

C'est particulièrement bien illustré dans les critiques que Mendieta fait du *repartimiento*, aussi bien dans l'*Historia* que dans sa correspondance. Ce système fait peser une lourde charge sur les épaules des Indiens, par conséquent beaucoup préfèrent travailler de leur côté, hors des *doctrinas*, être charretiers et vivre sur les routes comme des infidèles : « *viven como en la ley de Mahoma, en libertad, borrachos y amancebados, sin saber cosa alguna de doctrina cristiana, más que los mesmos moros.* »³ Il effectue un rapprochement géographique par le biais de la comparaison entre Indiens, pourtant évangélisés, et infidèles mahométans qui représentent une altérité opposée en tout point à la vie chrétienne. C'est un échec cuisant pour le clergé de Nouvelle-Espagne.

Il reprend également les arguments qui apparaissaient déjà dans ses lettres au sujet des épidémies qui ont ravagé les villages : elles seraient une punition divine des péchés des

¹ G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 2, *op. cit.*, p. 184.

² *Ibid.*, p. 186.

³ *Ibid.*, p. 192.

Espagnols. En décimant les populations victimes de leurs abus, Dieu met les Espagnols face à la responsabilité de leurs actions et leur fait comprendre que s'ils ne s'emploient pas eux-mêmes à travailler et mieux traiter les Indiens, ils seront à leur tour décimés par la faim. Mendieta compare ainsi le *repartimiento* à une épidémie dans le titre du chapitre suivant¹, tandis qu'il décrit en détail les cruels sévices et privations soufferts par les villageois au service des Espagnols. La rhétorique est percutante, car il présente la mort des Indiens comme la voie de leur salut et la cause de la dévastation espagnole. Il va, en cela, à l'encontre de la logique intuitive et de l'opinion répandue que la hausse de la mortalité des Indiens serait une punition des péchés de ces derniers :

*Algunos, queriendo medir los juicios de Dios con su pequeño y apasionado juicio, se atreven a juzgar que estas pestilencias tan continuas las envía Dios a los indios por sus pecados para acabarlos, no considerando que si conforme a los nuestros (de los que nos llamamos cristianos viejos) nos oviese de castigar, ya nos oviera de haber consumido del todo, pues son mayores en todo género [...] que los de los indios. Y también a estos acabara de golpe, si fuera ese su motivo. Lo que yo considero (si hemos todos de hablar según nuestro juicio) es que el llevarlos Dios de esta vida, no solo no es castigo para los indios, antes muy particular merced que les hace en sacarlos de tan malo y peligroso mundo, primero que con el aumento del incomportable trabajo y vejación, se les dé ocasión de desesperar, como se les dió a los de la isla Española, y antes que por nuestras codicias y ambiciones y malos ejemplos y olvido de Dios (que cada día va más en crecimiento) vengan a perder la fe en los peligrosos tiempos que de hoy a mañana esperamos. A nosotros nos castiga Dios en llevárselos, porque si los conservásemos con buena proximidad y compañía, la suya nos sería utilísima, siquiera para provisión de mantenimientos. Y acabados ellos, no sé en qué ha de parar esta tierra, sino en robarse y matarse los españoles unos a otros.*²

Ce passage est particulièrement frappant, d'une part car il renverse la rhétorique habituelle et souligne que les Espagnols ou *cristianos viejos* commettent des péchés plus graves que les Indiens, malgré leur statut de néophytes. D'autre part, Mendieta s'inclut dans le groupe social qu'il fustige en utilisant la première personne du pluriel et non pas la troisième. Ce procédé rhétorique rappelle que les hommes d'église ne sont pas exempts de faute, et qu'ils ont

¹ « De la mayor y más dañosa pestilencia de los indios, por el repartimiento que de ellos se hace para servir de por fuerza a los españoles », *Ibid.*, p. 203.

² *Ibid.*, p. 201.

une part de responsabilité dans la forte mortalité indienne, par leurs propres péchés ou en n'agissant pas pour prévenir ceux des autres.

Les échos millénaristes, à l'aube de la fin des temps

Le chapitre final du livre IV est un constat sans appel, mais qui semble projeter une lueur d'espoir pour l'avenir : « *Concluye la raíz y causa del flaco suceso en la cristiandad de los indios, tratando del remedio para lo de adelante* ». Les premières phrases sont amères :

Si el progreso de la conversión de estos indios de la Nueva España hubiera tenido el fin y remate de aprovechamiento y aumento como lo suena el título de este cuarto libro, conforme a lo que pedía la razón y la muestra de sus buenos principios, justo fuera que yo lo concluyera con un cántico de alabanzas bendiciendo a Dios, con cuyo favor se había puesto en debida perfección esta su obra para honra y alabanza suya, imitando en esto el loable uso de los patriarcas y padres del Viejo Testamento, cuyos cánticos en semejantes ocasiones compuestos y celebrados leemos en la sagrada Escritura.

Mendieta positionne son *Historia* dans la lignée du christianisme primitif et assume un rôle d'héritier historiographique des premiers évangélistes. Mais surtout il accuse le choc de l'échec de l'entreprise franciscaine. Par la suite, il n'hésite pas à comparer la fin de son récit avec celle de Motolinia, achevé à une période faste pour les Frères mineurs de Nouvelle-Espagne, le fameux « âge d'or » de l'évangélisation :

Y aun en lo más moderno tenemos ejemplo en los que [...] compuso el bienaventurado padre nuestro S. Francisco y otros sus hijos, y últimamente el padre Fr. Toribio Motolinia [...], que dedicando a D. Antonio Pimentel, conde de Benavente, una relación que hizo de la conversión que él y sus compañeros obraron en los indios de esta tierra, con otras cosas tocantes a ella, habiéndole dado fin, con el júbilo y gozo del copioso fruto que en aquel tiempo dorado había visto por sus ojos, acaba con un cántico espiritual en que convida, aun hasta a los conquistadores de México, a alabar a nuestro Señor Dios, que de su tan mal justificada conquista, muertes y robos que en ella cometieron, había sacado tan abundantes frutos de salvación de ánimas, como en la buena cristiandad de los recién convertidos en aquellos tiempos se echaban de ver y muy claro parecían.¹

¹ *Ibid.*, p. 245.

Il souligne qu'il ne peut achever son propre ouvrage de la sorte car il a, bien au contraire, assisté à la « *miserable caída y grand desventura* » de la christianisation indienne et ne peut que se lamenter voyant les espoirs ruinés de ses prédécesseurs. Toutefois, il garde espoir que son travail puisse être utile pour arranger la situation. Il implore les lecteurs d'œuvrer à l'édification de l'Église novohispanique et non à sa destruction, en suivant l'exemple des bons gouverneurs spirituels et temporels des premiers temps. Mendieta cite ici nommément les modèles politiques : Hernán Cortés, Sebastián Ramírez de Fuenleal qui présida l'Audience de Mexico entre 1530 et 1535, ainsi que les vice-rois Antonio de Mendoza (entre 1535 et 1550) et Luis de Velasco père (1550 à 1564). La mort de Velasco marque la fin de l'âge d'or de la Nouvelle-Espagne et l'avènement d'un gouvernement mu par la cupidité¹.

Il se compare au prophète Jérémie, contemplant les décombres de Jérusalem et implorant le Seigneur de sauver son peuple. Puis il lamente la splendeur passée : les rues et les maisons sont désertes, les palais seigneuriaux tombent en ruine et les églises sont vides². Les Indiens sont destinés à l'abattoir du *repartimiento* qui les achève. Pour un résultat nul, voire contre-productif, car l'Espagne serait plus pauvre qu'avant la colonisation des Indes :

*Y quien lo pusiere en duda, párese a considerar si es verdad que nuestra España pasa el día de hoy más pobreza y miseria y trabajos, que antes que se descubriesen las Indias, con cuantos millones de oro y plata han entrado o metido en ella los que llaman indianos. Y con cuantos de estos millones han ido a manos del rey nuestro señor, si está el día de hoy más necesitado que lo estuvo jamás alguno de los reyes sus antepasados.*³

Son analyse de la situation économique espagnole est précise : l'Espagne multiplie les banqueroutes dans la deuxième moitié du XVI^e siècle⁴. Les caisses de l'État se vident, alors que les mines dans les Indes tournent à plein régime. Ce paradoxe interroge et inquiète Mendieta,

¹ *Ibid.*, p. 249.

² *Ibid.*, p. 250.

³ *Ibid.*, p. 251.

⁴ Alain Hugon résume ainsi la situation économique en Espagne à ce moment-là : « La suspension des paiements en 1596 entraîne une mesure technique de consolidation de la dette flottante, ce qui signifie la transformation des emprunts d'État à court terme en emprunt d'État à long terme. Cette banqueroute, la troisième après celle de 1557 et de 1575, offre une nouvelle marge de manœuvre financière et politique à la monarchie qui en profite pour relancer une offensive extérieure, qu'elle espère être l'ultime. Après son échec, le duc de Lerma inaugure une politique pacifique que le traité de Vervins permet grâce à la paix avec la monarchie française. Le valido entreprend une politique d'assainissement financier. Une junte est même créée à cet effet en 1603 afin de trouver des moyens de combler les déficits. Toutefois, en dépit de ces efforts, les finances espagnoles demeurent fortement déséquilibrées et une banqueroute frappe à nouveau les finances royales, d'abord sous Philippe III, en 1607, puis à nouveau sous Philippe IV, en 1627. » Alain Hugon, « Chapitre 5. Les remises en cause du siècle d'Or : 1598-1648 » dans *L'Espagne du XVI^e au XVIII^e siècle*, Paris, Armand Colin, 2019, paragr. 25.

qui y voit un gâchis de vies humaines, mais surtout une leçon spirituelle sur la vanité des possessions terrestres.

Le livre s'achève sur une prière adressée à Dieu, à la deuxième personne du singulier, implorant sa pitié et la salvation des Indes par l'intermédiaire du roi :

Pon, Señor, tu mano sobre el varón que tu diestra escogió para encomendarle esta párvula gente (que es el rey de Castilla), dándole tu gracia y espíritu ferventísimo de desterrar la pésima fiera de la codicia que tiene inficionados sus reinos y puestos en mucho peligro, y de desear, pretender y buscar (en especial en esta nueva gente) solo lo que es honra y gloria tuya y salvación de sus almas, dándoles la libertad en que tú pusiste a tus racionales criaturas, porque con este medio cese tu ira, y los miserables afligidos respiren, y a todos nos hagas singulares mercedes. Esto esperamos, Señor, de tu mano, con entera confianza, sin apartarnos de ti, ni buscar otro socorro, y hasta lo alcanzar, no cesaremos de invocar tu santísimo Nombre. Por tanto, Señor Dios de las celestiales virtudes, conviértenos a ti, y muéstranos tu serenísimo rostro, y seremos salvos. Amen.¹

Voici les derniers mots du livre IV de l'*Historia eclesiástica indiana*. Ils sonnent comme une véritable fin d'ouvrage, comme si le livre V était une sorte d'appendice. Ils marquent en tout cas l'aboutissement d'une chronologie de l'érection de l'Église américaine et adoptent un ton implorant jouant sur le registre pathétique. Le secours divin est appelé pour aider au gouvernement des Indes, juste après qu'il lui demande de s'incarner à nouveau : « *Pues humildemente te suplicamos que des la vuelta y te conviertas para nosotros, y mires del cielo, y veas y visites esta tu viña, y acabes en ella la obra que comenzaste a plantar* »². Autrement dit, il demande un nouveau Messie pour sauver la Nouvelle-Espagne de la perdition et de ses péchés. Il place ainsi, une fois de plus, l'Église américaine au même niveau que l'Église primitive, opérant un rapprochement théologique entre l'Ancien et le Nouveau monde.

Le livre V qui suit directement cet appel à l'aide divine passe à un autre volet de la narration ecclésiastique : les vies de grands hommes et le martyrologue. Il clôt ainsi la chronique à proprement parler pour diriger le lecteur vers les exemples à imiter afin de remédier au déclin spirituel de la Nouvelle-Espagne.

¹ G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 2, op. cit., p. 252-253.

² *Ibid.*, p. 252.

QUATRIÈME PARTIE

HISTORIA ECLESIASTICA INDIANA, UN « ROMAN MISSIONNAIRE » ?

Selon Eric Hobsbawm, les traditions, par opposition aux coutumes sont invariables, ce sont des « pratiques stables, formalisées de manière normative, se prêtant à la répétition. »¹ Les coutumes sont variables, tout en gardant une certaine continuité avec ce qui précède. Les « *ritos y costumbres* » préhispaniques sont remplacés par une tradition franciscaine, bien ancrée dans le territoire de la Nouvelle-Espagne, et qui entend le rester.

*les « traditions inventées » désignent un ensemble de pratiques de nature rituelle et symbolique qui sont normalement gouvernées par des règles ouvertement ou tacitement acceptées et cherchent à inculquer certaines valeurs et normes de comportement par la répétition, ce qui implique automatiquement une continuité avec le passé.*²

Ainsi Mendieta, en tissant des liens entre les deux mondes dans l'*Historia*, contribue à l'invention d'une tradition proprement novohispanique, voire franciscaine novohispanique. Car cela ne fait aucun doute en lisant Mendieta : l'histoire de la Nouvelle-Espagne est une histoire franciscaine et inversement. L'écriture d'une histoire à visée universaliste est le moyen idéal pour former cet imaginaire en présentant une narration à finalité politique qui pose les bases d'un arsenal historiographique afin d'établir une vérité historique biaisée.

*la particularité des « traditions inventées » tient du fait que leur continuité avec ce passé est largement fictive. En bref, ce sont des réponses à de nouvelles situations qui prennent la forme d'une référence à d'anciennes situations, ou qui construisent leur propre passé par une répétition quasi obligatoire.*³

En un sens, ce que propose Mendieta est une fiction historiographique, bien que l'*Historia* ne soit pas qu'un tissu de mensonges et qu'elle soit considérée comme une source inestimable pour les historiens de la Nouvelle-Espagne. Mais le récit, comme nous l'avons vu, occulte certains faits et acteurs pour offrir une vision largement favorable à l'action franciscaine.

Si nous nous attachons aujourd'hui à qualifier son œuvre de « roman » missionnaire franciscain, précisons que le terme de « roman » est ici à prendre comme un pendant quelque peu anachronique, à la notion de « roman national ». Si l'on considère que Mendieta envisage son ordre comme groupe homogène, lié par des affinités communes autour de l'observance de

¹ E. Hobsbawm et T. Ranger, *L'invention de la tradition*, op. cit., p. 12.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

la Règles de saint François et qui agit en tant que communauté, alors son discours et son *Historia* peuvent être perçus comme un outil au service de cette communauté.

Le roman ou récit national

Ce n'est pas la première fois qu'une histoire ecclésiastique est comparée à un roman national, François Guizot disait dans la préface à son édition de *L'histoire des Francs* de Grégoire de Tours : « Ce n'est pas l'histoire distincte de l'Église, ce n'est pas non plus l'histoire civile et politique seule qu'a voulu retracer l'écrivain ; l'une et l'autre se sont offertes en même temps à sa pensée, et tellement unies, qu'il n'a pas cru pouvoir les séparer. »¹ La lecture de *L'Historia ecclesiastica indiana* semble aller dans ce sens : histoire politique et histoire de l'Église américaine sont indissociables, l'une ne peut être contée sans l'autre.

Le terme de « roman national », popularisé par Pierre Nora en conclusion de son ouvrage *Les lieux de mémoire*², désigne la narration ou le récit qu'une nation fait de sa propre histoire afin d'aider à la construction d'une identité nationale. Pour Philippe Joutard, c'est un « récit destiné à expliquer aux citoyens d'une nation [...], le passé qui justifie l'existence actuelle de celle-ci, ainsi que sa réussite exceptionnelle, tout en lui prédisant un grand avenir. »³ Ces définitions s'appliquent à l'élaboration de discours nés au XIX^e siècle et le concept ici évoqué de « nation » ne peut s'appliquer au contexte de la Nouvelle-Espagne, mais le XVI^e siècle voit s'élaborer des narrations qui vont dans le sens expliqué par Joutard. *L'Historia ecclesiastica indiana* expose à l'ensemble des Franciscains et des Espagnols la grandeur de la tâche séraphique dans les Indes qui justifie la poursuite de la mission franciscaine au moment de la rédaction et la demande de soutien aux autorités. Mendieta achève également sur l'anticipation d'un grand succès spirituel si les torts qu'il dénonce sont réparés. Un peu plus loin, Joutard liste trois éléments qui rapprochent la France des États-Unis à l'heure d'écrire leurs romans respectifs : « une volonté d'universalisme et de messianisme », « le besoin de cicatriser de graves ruptures » et « la nécessité de gérer l'hétérogénéité des origines et des cultures »⁴. Sans tenter de forcer une comparaison encore une fois anachronique, nous pouvons constater que ces éléments sont aussi présents dans la rédaction de Mendieta : le besoin de

¹ Grégoire De Tours, François Guizot (ed.), *Histoire des Francs: Aux sources du roman national*, Paris, BoD - Books on Demand, 2019, préface.

² Nora Pierre (ed.), *Les lieux de mémoire II. La nation*, Paris, Gallimard, 1984, vol.3, p. 649.

³ Philippe Joutard, « Chapitre 5. Histoire-mémoire : les romans nationaux de la France et des États-Unis » dans *Histoire et mémoires, conflits et alliances*, Paris, La Découverte, 2015, p. 101.

⁴ *Ibid.*, p. 101-102.

cicatriser de graves ruptures est reflété dans la rhétorique de la ruine, les désastres de la conquête et la volonté affichée d'intégrer les populations indigènes à la société coloniale ; la nécessité de gérer l'hétérogénéité des origines et des cultures s'exprime par la multiplicité de langues et de cultures qu'évoque Mendieta, ainsi que la difficile, voire dangereuse, cohabitation entre Indiens et Espagnols ; enfin la volonté d'universalisme et de messianisme a été étudiée dans ce travail à propos du choix du titre qui fait entrer l'histoire des Indes dans l'histoire chrétienne, mais aussi la dimension providentialiste qui s'exprime dans le texte. Présenter Colomb comme l'instrument de Dieu, comparer Cortés à Moïse ou rédiger des hagiographies de missionnaires sont autant de modalités d'expression du messianisme américain qu'emploie Mendieta.

Si l'heure n'est pas à la création d'une identité nationale de la Nouvelle-Espagne, la rhétorique de Mendieta vise bien à renforcer la cohésion d'un groupe : celui des Franciscains de la province du Saint-Évangile. Il s'agit d'une forme de métonymie, faire passer l'histoire franciscaine novohispanique pour l'histoire de la totalité du nouveau monde. Il vise aussi à renforcer sa position politique au sein de la Nouvelle-Espagne en gageant sur le sentiment d'unité créé par la lecture de son ouvrage. C'est ce que l'on peut déduire lorsqu'il évoque « *los por venir* »¹, c'est-à-dire son futur lectorat, les héritiers des Douze.

L'Histoire comme revendication à la fin du XVI^e siècle

L'époque était propice à l'écriture d'un tel roman : à une époque où les agents et institutions premières de la société coloniale, qui pensaient en être les fondements, voient leur stabilité vaciller à la fin du XVI^e siècle. Héritiers de conquistadors et religieux, chacun à une extrémité de l'échiquier politique de la Nouvelle-Espagne, assistent avec désarroi à leur propre déclin. À l'*Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* de 1568, dans laquelle le conquistador Bernal Díaz del Castillo recentre l'agentivité conquérante sur les troupes de Cortés et regrette le traitement qu'ils reçoivent de la part des autorités, succède en 1604 la *Sumaria relación de las cosas de la Nueva España* de Baltasar Dorantes de Carranza. Dans cet ouvrage, l'auteur, fils du conquistador Andrés Dorantes de Carranza soldat de Narváez et de Cabeza de Vaca, souligne les mérites et les services des descendants de soldats qui perdent leur place dans la société. Il déplore, comme d'autres descendants de conquistadors, la ruine dans laquelle se trouvent son hacienda autrefois grandiose : « *y á mi padre y al Capitan Castillo Maldonado casó el Illmo. Don Antonio de Mendoça con dos viudas; señoras de pueblos, que el que yo*

¹ G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 1, op. cit., p. 484.

alcanzó á heredar valia quando se me quitó, cinco mill pesos de renta, y quedé tan desnudo y en cueros como lo salió mi padre de la Florida. »¹ Écrire devient une stratégie politique pour revendiquer des droits, des privilèges, des bénéfices, des exemptions... D'autres acteurs de la société coloniale s'emparent de l'écriture de l'histoire comme instrument de revendication. Diego Muñoz Camargo, auteur de la Description de Tlaxcala en 1584, est un exemple particulièrement intéressant. Métis, fils d'un conquistador et d'une indienne, il rédige cette histoire de sa ville natale à destination de la couronne. Mais surtout, il réclame des bénéfices pour sa *patrie* de Tlaxcala, alliée de la première heure des troupes de Cortés. Symbole d'une société en pleine évolution, Muñoz Camargo parvient à occuper des fonctions importantes au sein de sa région et à se rendre en Espagne pour remettre sa *Description* à Philippe II en main propre². Muñoz Camargo semble également avoir un fort lien avec les Franciscains de Tlaxcala et c'est probablement ainsi qu'il assoit sa légitimité politique. Éduqué chez les Franciscains dans les écoles réservées aux fils de caciques, il est très bien intégré à la société telle qu'elle se construit dans la région de Tlaxcala. Nous avons vu que les Mineurs jouissent d'un monopole missionnaire dans la région et donc d'un pouvoir quasiment incontesté, en alliance avec les notables³. De même, Mendieta était présent à Tlaxcala au moment où Muñoz Camargo travaille sur son histoire de Tlaxcala. Lorsque fray Gerónimo élabore son *parecer* sur l'organisation de la région de Tlaxcala, il travaille en étroite collaboration avec Diego et le *cabildo* de la ville⁴. Ensemble, ils redéfinissent la géographie de la région sur la décennie de 1570, fondée sur le système de *congregaciones* que nous avons évoqué en deuxième partie de ce travail. Mendieta et Muñoz Camargo coopèrent sur le plan de l'action concrète, politique et géographique, et ils élaborent tous deux leurs ouvrages en même temps. De fait, Mendieta est cité à plusieurs reprises dans l'*Historia de Tlaxcala*, alors même qu'il est loin d'avoir achevé son ouvrage (1596) : « *Aunque Fray Jerónimo de Mendieta, fraile de la Orden de San Francisco, ha escrito largamente de las cosas sucedidas acerca de la conversión de los naturales de esta tierra* »⁵. Cela signifie qu'il a eu accès aux documents préparatoires de Mendieta et à l'avancée de ses travaux presque en temps réel. Ainsi, ces deux hommes qui se connaissent et ont travaillé

¹ Baltasar Dorantes de Carranza, *Sumaria relación de las cosas de la Nueva España: con noticia individual de los descendientes legítimos de los conquistadores y primeros pobladores españoles*, Mexico, Imprenta del Museo Nacional, 1902 [1604], p. 266-267.

² Les mécanismes de l'écriture et de la pensée de Diego Muñoz Camargo ont été étudiés dans : S. Gruzinski, *Conversation avec un métis de la Nouvelle-Espagne*, *op. cit.*

³ Les Dominicains avaient bien tenté de s'implanter dans la région en 1540, mais cela avait échoué. A. Martínez Baracs, *Un gobierno de indios*, *op. cit.*, p. 130.

⁴ *Ibid.*

⁵ Diego Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*, Mexico, Secretaría de Fomento, 1802, p. 244.

ensemble à bâtir un pouvoir partagé entre Mineurs et caciques, prennent la plume en même temps pour des raisons similaires : écrire l'Histoire pour revendiquer des privilèges et demander des actions concrètes de la part de la couronne.

Chez Mendieta, la revendication est manifeste à la fin du livre IV, lorsqu'il se lamente sur la désolation qu'est devenue la mission franciscaine en Nouvelle-Espagne et réclame à grands cris la mise en place de réformes urgentes pour rectifier cette situation. Il passe ensuite immédiatement au catalogue de la vie des grands hommes de la province dans le livre V. Pourquoi ce changement de stratégie rhétorique ? Il élabore un discours à visée universaliste afin d'unir les continents sur le plan théologique et historiographique.

A. Tisser des ponts entre les mondes

Le passage du livre IV au livre V marque le basculement de la narration à l'exaltation historiographique, un objectif clairement énoncé dans l'adresse au lecteur. Le livre revient sur les vies exemplaires des grands missionnaires qui ont œuvré en Nouvelle-Espagne en les plaçant comme des héritiers des apôtres primitifs. Mendieta multiplie les références bibliques, comparant les premiers missionnaires à Abraham ou à saint Paul. Dans les dernières pages du livre IV, il mentionnait déjà l'Ancien et le Nouveau testaments, ainsi que les ouvrages de Motolinia comme si tout cela faisait partie d'une même lignée historiographique. Son *Historia* interviendrait alors comme un nouvel échelon à l'histoire chrétienne, un *addendum* à la Bible.

En même temps, le titre du livre V, « *Las vidas de los claros varones, apostólicos obreros de esta nueva conversión, que acabaron en paz con muerte natural* »¹ est une claire référence aux vingt-quatre biographies d'hommes illustres rédigées par le chroniqueur officiel de Castille Hernando del Pulgar en 1486. Son ouvrage porte le titre de *Claros varones de Castilla* et s'inspire des *Vies parallèles* de Plutarque (96-117 de notre ère). Ainsi, Mendieta place son *Historia* et ses hagiographies finales dans une double lignée historiographique chrétienne et profane.

Chrétienne d'abord, car il rappelle qu'il respecte les principes de l'hagiographie exprimés par saint Bernard : l'exemple qu'ils donnent à l'humanité de leur vivant, le rappel que ces personnes étaient, en premier lieu, des hommes et ont su résister aux tentations terrestres,

¹ G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 2, *op. cit.*, p. 255.

et enfin leur intercession auprès de Dieu dans l'au-delà¹. Mais en même temps, il maîtrise la rhétorique propre de l'histoire profane pour placer les vies des missionnaires des Indes dans la lignée historiographique des grands hommes de l'histoire castillane et occidentale. Les deux discours sont apologétiques et exaltés. Le prologue compare la vie humaine à une bataille constante, de laquelle chacun peut sortir vainqueur avec l'aide de Dieu. Ainsi, l'espace américain entre de plein pied dans le temps chrétien avec ses apôtres modernes.

Mendieta apporte une petite précision au sujet de la terminologie employée et du mot de « *santo* » : « *Y es de advertir, que en las memorias de estos siervos de Dios los llamamos santos, no porque de nuestra autoridad los queremos canonizar (que esto pertenece solamente a la santa Iglesia romana y a su cabeza el Sumo Pontífice), mas solo por la opinión y fama que dejaron de santidad* »². Il signifie clairement qu'il ne tente pas d'usurper le jugement divin en appréciant qui mérite d'être canonisé ou pas. Il opère une distinction entre le concept d'une vie de sainteté, qui se déroule selon le respect de préceptes chrétiens, et la vie de saint reconnue par l'Église³.

a. L'universalisme catholique

Le propos de ce dernier livre formalise ce qui avait été progressivement amené depuis le premier livre : un raccordement des temps chrétiens occidentaux et américains. La métaphore biblique du banquet évoquée au début de l'ouvrage prend tout son sens à la lumière des hagiographies du livre V, puisque les missionnaires représentent les serviteurs du Seigneur qui partent convier les infidèles à sa table.

Cette métaphore filée révèle le projet franciscain dans sa globalité spatio-temporelle : les trois peuples sont issus de l'Ancien et du Nouveau mondes, du christianisme primitif et de l'époque moderne. Juifs, musulmans et Indiens font partie d'un même élan de conversion. On pense également aux trois âges de l'humanité évoqués par Joachim de Flore, une théorie

¹ *Ibid.*, p. 258.

² *Ibid.*, p. 259.

³ Cette stratégie de sanctifier avant l'heure est récurrente parmi les pères de l'Église américaine. La sanctification par anticipation est l'un des fondements du catholicisme en Amérique, toutes proportions gardées car peu de ces missionnaires ont effectivement été béatifiés ou sanctifiés. C'est très parlant au sujet de la stratégie de Mendieta car le calendrier se fonde sur les figures de saints. La sainteté structure le temps catholique. C'est une stratégie qui peut se révéler dangereuse car elle peut servir à promouvoir de la matière hétérodoxe, c'est pourquoi Urbain VIII interdit la publication de vies de saints sans autorisation de l'Église en 1625. A. Rubial García, « La hagiografía como historiografía », art cit, p. 698.

millénariste à laquelle Mendieta semble adhérer, nous y reviendrons. Il faut dire qu'elle sert son propos en faveur des Franciscains. Les trois âges correspondent à la sainte Trinité : celui du Père est l'âge des apôtres et de l'Église primitive, celui du Fils est le règne de l'Église romaine et de son clergé, et celui du saint Esprit marque l'avènement de l'âge des religieux¹. Mais aussi, cette métaphore est particulièrement bien adaptée aux théories millénaristes et joachimites car les trois peuples sont appelés à se rendre auprès du seigneur en toute urgence. Cela coïncide avec l'idée que la fin des temps est proche, et que les hérétiques et les païens doivent se convertir en masse pour espérer sauver leur âme.

Les Indiens et le passé chrétien

Tout au long de l'*Historia*, Mendieta n'hésite pas à opérer des rapprochements théologiques ou conceptuels entre l'histoire des Indes et le passé chrétien. Sans aller jusqu'à assimiler les populations indiennes à des Israéliens comme le font certains de ses contemporains, il trace des points de liaison et esquisse des rapprochements qui placent ces peuples sur un même plan historiographique :

*Mendieta's meticulously constructed argument served many purposes. It placed the conversion of the Indians in a universal historical framework. Secondly, it provided him with an otherworldly answer to the popular conviction of the Spanish laymen that the Indians were inferior human beings. Thirdly, Mendieta at long last was able to resolve his qualms about the late calling of the Indians.*²

Cette analyse que Phelan fait des trois objectifs servis par l'*Historia eclesiástica indiana* va dans le sens d'une universalisation de l'histoire des Indes par le christianisme. Elle se révèle dès la couverture par le titre choisi.

A-a-1. Le titre de l'ouvrage

Est-on véritablement certain que « *Historia eclesiástica indiana* » était le titre choisi par Mendieta pour cet ouvrage ? Pas vraiment. Le premier élément qui peut semer le doute est la graphie du texte. Les éditions d'Icazbalecta et de Rubial s'accordent à placer une majuscule au mot « *historia* », voire le mettre en italique, lorsqu'il apparaît dans le texte pour se référer à

¹ J.L. Phelan, *The Millennial kingdom of the Franciscans in the new world*, op. cit., p. 14-15.

² *Ibid.*, p. 32.

l'œuvre : ainsi le prologue du livre II chez Rubial dit « *Pues el intento de esta Historia* »¹. Or le manuscrit original, pourtant friand de majuscules, ne l'emploie pas ici ni dans les autres passages où le mot « *historia* » est mis en valeur².

D'autre part, Icazbalceta indique dans sa description du manuscrit que l'espace où est inscrit le titre a été collé sur la page : « *Dentro del cuadro formado por estos dibujos se halla el título que el lector puede ver en la 1a página de esta edición, notándose que el espacio blanco del interior del cuadro fué recortado, y el título está en otro papel pegado por detrás.* »³ S'agit-il d'une preuve que le titre a été postérieurement ajouté au manuscrit ?

Selon ses biographes

Jetons un œil à ce qu'en disent ses premiers biographes, par ordre chronologique. Son disciple Juan Bautista dit en 1606, deux ans seulement après la mort de Mendieta, dans son *Sermonario* : « *Escribió en la lengua castellana un gran libro que intituló Historia Eclesiástica Indiana, de la venida de los primeros religiosos á esta Nueva España, &Y las vidas de muchos y sanctos religiosos de esta provincia del Santo Evangelio, el cual antes que muriese me lo entregó para que yo lo imprimiese.* »⁴ Torquemada, disciple à son tour de Juan Bautista, dit en 1615 dans sa *Monarquía indiana* : « *Escribió muchas cosas, en especial el libro que intituló: Historia eclesiástica indiana, el cual envió a España al padre comisario general de Indias para que lo hiciese imprimir; obra, cierto, grandiosa y de mucho trabajo y gusto, no sé qué se hizo.* »⁵ Les versions de fray Juan Bautista et de Torquemada s'accordent bien sur le titre mais semblent prêter des destins très différents aux manuscrits. Pour Juan Bautista, c'était lui qui était en charge de l'impression de l'œuvre de Mendieta tandis que Torquemada semble dire qu'un manuscrit a été envoyé en Espagne en vue de l'impression⁶, il a donc travaillé sur une copie du manuscrit, restée en possession de Juan Bautista⁷. Au vu de ces informations, nous

¹ G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 1, op. cit., p. 179.

² Manuscrit Austin, JGI 1120, fol. 37v.

³ G. de Mendieta, J. G. Icazbalceta (ed.), *Historia eclesiástica indiana; obra escrita a fines del siglo XVI*, op. cit., p. XXIV.

⁴ Prologue Juan Bautista Viseo, *Sermonario en lengua mexicana (1606)*, Mexico, En casa de Diego Lopez Daulos : y a su costa, [1606], prologue, n. p.

⁵ Livre XX, J. de Torquemada, *Monarquía indiana*, op. cit., p. 370.

⁶ Probablement à Francisco de Arçubiaga, commissaire général des Indes de 1592 à 1602, c.f. le résumé de l'histoire du poste de commissaire général des Indes dans AGI, Indiferente 3045, fol. 2.

⁷ Torquemada évite ici de dire qu'il a abondamment pioché dans le manuscrit de Mendieta, nous reviendrons sur la filiation de ces deux textes.

pouvons déduire que c'est le manuscrit envoyé en Espagne qui est parvenu jusqu'à nous, car il contient un prologue rédigé en 1611 par un frère basque et une adresse au commissaire général des Indes.

Si l'on revient sur le titre, on observe une variation chez Vetancurt, qui publie son *Menologio franciscano* en 1697 ; il consacre la date du 9 mai à Mendieta –la date de sa mort– et dit de lui :

escribió muchos Sermones de que se valió el P. Iuan Bautista, como lo dice en el Prólogo que imprimió del Adviento¹, donde dice también que el V. P. Mendieta escribió la Monarchia Indiana, y que a el se la dejaba, pero que fue a dar a manos del P. Torquemada dicipulo suyo, que le dará no menos espíritu que su Autor, y assí fue que la imprimió en su nombre, en su vida dice el P. Torquemada escribió un libro que intituló Historia Celestial Indiana, que remitió a España, y no sé qué se hizo²

Tout en reprenant quelques tournures de Torquemada, Vetancurt se trompe deux fois dans le titre de l'œuvre de Mendieta. Nous ne pouvons interpréter cela que comme une erreur, car comme nous avons pu le voir, sa source donne bien le titre de *Historia eclesiástica indiana*. La confusion est intéressante et renvoie à la différence entre le royaume des cieux et le royaume terrestre, là où Mendieta s'applique à connecter les espaces terrestres, Vetancurt lui attribue une intention d'universalité intemporelle. Mais aussi il semble ne pas faire le rapprochement entre cette *Historia Celestial de las Indias* et la *Monarchia indiana* dont il dit qu'elle a été rédigée par Mendieta et publiée par Torquemada. Nous y reviendrons, mais c'est révélateur de la façon dont circule l'œuvre de Mendieta et dont elle est reprise par Torquemada, au point qu'on les confond.

Le titre dans le manuscrit

Deux de ces trois sources sont postérieures à la mise en forme de Domayquia en 1611, seul le texte de Juan Bautista Viseo le précède et date de 1606. Rappelons que le texte sur lequel se fonde nos éditions de référence est mis en forme en 1611 par fray Juan de Domayquia, qui en rédige le prologue et l'épître dédicatoire au commissaire des Indes. Rappelons aussi que le manuscrit fait état de plusieurs écritures différentes, signe qu'il a été copié plus d'une fois. On

¹ S'agit-il d'un ouvrage de Juan Bautista qui s'est perdu ? Nous n'avons trouvé trace de Mendieta dans les prologues de Juan Bautista que dans le *Sermonario* cité.

² A. de Vetancurt, *Teatro mexicano*, op. cit., p. 45-46.

pourrait penser que c'est Domayquia, ou un autre des copistes, qui a choisi le titre pour des raisons liées aux nécessités d'impression. La couverture porte le titre complet de :

Hystoria Ec/clesiastica yndiana compuesta porel Pe fray geronimo de mendieta predicador / de la orden de nuestro seraphico Padre san francisco natural dela ciudad de victtoria y mo/rador en la provincia del sancto evange/lio enlas yndias./ Con algunas aduertencias del Padre / Fray joan de domayquia predicador / y guardian de san francisco de la dicha ci/udad de vittoria, sacadas de cartas y / otros borradores del autor. / Dirigida a nuestro Padre fray antonio / de trexo lector juvilado y comissario / general de todas las yndias.¹

Les détails concernant le prologue de Domayquia et la dédicace à Antonio de Trejo ne figuraient certainement pas sur les premières versions sur manuscrit, sans doute ont-elles été ajoutées au moment de la mise en forme finale en vue de l'impression, cela irait dans le sens d'une possibilité de titre pensé postérieurement à la version finale du manuscrit.

Quelques raisons cependant nous poussent à considérer que le titre de *Historia eclesiástica indiana* a bien été choisi par l'auteur. D'abord le choix de Domayquia d'expliquer le titre dans son adresse au lecteur :

Lo primero advierto al lector, que se intitula este libro Historia eclesiástica porque el principal fin y materia de ella es tratar de la conversión de las almas, por ministerio de personas eclesiásticas ; e Indiana, con vocablo general, aunque no trata cosa alguna del Perú ni de sus provincias, sino sólo de la Nueva España, por haber sido la primera que se pobló de españoles, después de las islas, y haber sido el principio de tanta felicidad como fue el descubrir otro nuevo mundo, y la puerta por donde se dio entrada a la conversión de tantos infieles que en las regiones indicas occidentales estuvieron ocultos tanto tiempo.²

Le fait de consacrer tout un paragraphe à l'explication du titre mot par mot n'est pas anodin, cela pourrait traduire une certaine inquiétude face à la possibilité que ce titre ne soit pas bien compris des lecteurs. Il semble en effet que Domayquia peine à justifier l'emploi du mot « *indiana* » alors que le contenu ne s'applique qu'à la Nouvelle-Espagne. Nul doute que s'il avait lui-même écrit le titre il aurait choisi un mot qui s'applique plus justement à la restriction géographique.

¹ Manuscrit JGI-1120, fol. 1.

² G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 1, op. cit., p. 99.

Au vu de la proximité chronologique entre la production du manuscrit de Mendieta et sa description chez Juan Bautista, il est relativement sûr de considérer que Juan Bautista connaît le titre original de l'ouvrage de Mendieta ; partons donc du principe que *Historia Eclesiástica Indiana, de la venida de los primeros religiosos á esta Nueva España, & Y las vidas de muchos y sanctos religiosos de esta provincia del Santo Evangelio* était l'intention première de l'auteur. Domayquia, en récupérant le manuscrit et le mettant en forme, escamote la deuxième partie du titre pour ajouter les informations propres à l'ouvrage en vue de le publier : auteur, auteur du prologue –lui-même– et destinataire –Antonio de Trejo. Si l'on considère que Mendieta a choisi ce titre, cela met en évidence le fait qu'il concevait son œuvre en deux parties bien distinctes : une partie s'apparentant à une chronique missionnaire et une partie proprement hagiographique, comme l'avons vu précédemment.

Un jeu d'échelles

Examinons la première partie du titre, celle qui a perduré jusqu'à nos jours, elle met en lumière un jeu d'échelles tout à fait remarquable qui exprime en trois mots l'objectif de l'œuvre. « [...] *se intitula este libro Historia eclesiástica porque el principal fin y materia de ella es tratar de la conversión de las almas, por ministerio de personas eclesiásticas* »¹ nous prévient Juan de Domayquia dans ses *advertencias preámbulas*. Si l'on se penche sur la définition donnée par le *Diccionario de Autoridades*, la première acception d'*historia* s'applique à notre objet d'étude : « *Relación hecha con arte: descripción de las cosas como ellas fueron por una narración continuada y verdadera de los sucesos más memorables y las acciones más célebres.* » Ainsi, Mendieta s'attache à restituer les événements mais aussi le contexte dans lequel ils se sont produits en suivant un fil narratif chronologique et thématique. *Eclesiástica* car il traite de la conversion « *por personas eclesiásticas* », certes, mais Domayquia oublie de préciser ici que l'ouvrage se centre sur l'ordre franciscain, bien qu'il mentionne les autres ordres mendiants et le clergé séculier à plusieurs reprises. Nous avons déjà ici une dissonance parfaitement calculée entre ce qu'annonce le titre et le contenu de l'ouvrage ; c'est une façon de réduire symboliquement l'action missionnaire à la présence franciscaine, minimisant ainsi l'importance des autres acteurs ecclésiastiques dans la conversion des Indes. Il s'agit donc d'un calcul politique visant à mettre en avant le rôle des Frères mineurs.

¹ *Ibid.*

Le titre d'« Histoire ecclésiastique » est emprunté à un ouvrage du V^e siècle, et ce n'est pas anodin que Mendieta le reprenne en 1596 pour intituler sa chronique de la province du Saint-Évangile. L'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe de Césarée retrace l'histoire du christianisme depuis ses origines jusqu'au règne de l'empereur Constantin. Cette œuvre étant considérée comme la première histoire du christianisme, le titre choisi par Mendieta le place comme héritier d'une tradition séculaire qui remonte aux origines de l'historiographie chrétienne. Nous reviendrons plus tard sur la lignée historiographique que dessine Mendieta en écrivant une histoire ecclésiastique à la fin du XVI^e.

L'adjectif « *indiana* » nuance le propos et le recentre sur l'espace américain. C'est un adjectif qui s'emploie dans le texte comme un synonyme d'indien ou indigène, c'est-à-dire qui se rapporte aux Indes ou à la population indienne. Bien que, d'après Covarrubias, il ait déjà le sens encore actuel d'Espagnol devenu riche dans les Indes et revenu sur ses terres natales¹, cette acception du terme n'apparaît jamais dans le texte de Mendieta. Le mot est, en revanche, utilisé à plusieurs reprises pour désigner l'Indien. L'auteur introduit, en effet, son chapitre sur la généalogie royale mexica ainsi : « *sumariamente habré de decir lo que del indiano linaje se puede alcanzar* »² ; c'est donc ce sens du terme que nous considérerons dans cette analyse.

Il faut alors souligner que le terme s'applique exclusivement à l'Indien et non au Créole, l'Église « *indiana* » est donc l'Église des Indiens et non pas simplement l'Église des Indes. La différence est de taille, car la population espagnole et créole en est complètement exclue. Nous sommes donc devant un titre qui renvoie au concept universel des fondations de l'Église tout en excluant une partie de la population de la vice-royauté et qui finalement ne traite que d'un ordre et d'une seule partie des Indes. La réalité de l'ouvrage, face au titre, est plutôt réduite : il s'agit de retracer le parcours missionnaire franciscain en Nouvelle-Espagne, particulièrement dans le Mexique central ; c'est cette dissonance que Domayquia tente d'expliquer dans les premières lignes des *advertencias*. Pourquoi ne pas parler d'histoire ecclésiastique de la Nouvelle-Espagne, ou de la province du Saint-Évangile ? Domayquia l'explique par la dimension continentale que prend l'expérience franciscaine par la suite :

Indiana, con vocablo general, aunque no trata cosa alguna del Perú ni de sus provincias, sino sólo de la Nueva España, por haber sido la primera que se pobló de españoles, después de las

¹ « Indiano » : « *Indiano el que ha ido a las Indias, que de ordinario estos buelven ricos.* », S. de Covarrubias Horozco et L. Sánchez, *Tesoro de la lengua castellana o española*, op. cit.

² G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 1, op. cit., p. 267.

*islas, y haber sido el principio de tanta felicidad como fue el descubrir otro nuevo mundo, y la puerta por donde se dio entrada a la conversión de tantos infieles que en las regiones índicas occidentales estuvieron ocultos tanto tiempo.*¹

La Nouvelle-Espagne est conçue comme un laboratoire, une porte d'entrée par laquelle l'évangélisation peut s'engouffrer et s'étendre au reste du continent. Par là-même, elle représente l'évangélisation des Indes telle qu'elle est primitivement pensée par ses premiers représentants.

Le titre d'*Historia eclesiástica indiana* transmet toute la complexité du message de Mendieta : en reprenant le concept d'Eusèbe de Césarée appliqué aux Indes, l'auteur choisit en effet d'associer l'image de l'Église primitive à celle de l'Église américaine. Or, le franciscanisme se revendique héritier de cette Église primitive et apostolique, dans sa plus grande authenticité. En associant la référence historiographique incontournable au Nouveau monde, Mendieta réussit à insinuer que l'Église novohispanique n'est pas simplement une imitation de l'Église primitive, mais elle *est* l'Église primitive², elle en est la stricte continuité.

On passe alors d'un cadre spatio-temporel restreint –la Nouvelle-Espagne au XVI^e siècle– à un horizon infini de l'éternel et universel catholique, du local au global. Mendieta présente l'Église américaine comme la nouvelle Église primitive, catholique et apostolique, fondée par douze nouveaux apôtres.

En cela, l'Église américaine porte les espoirs d'un projet franciscain de retour ou de construction de l'Église primitive et la possibilité d'une évolution ecclésiastique dénuée des vices et excès qu'il dénonce dans le corps ecclésiastique séculier. La condition pour que puisse se réaliser cet idéal est de suivre les conseils et préceptes des Franciscains sur l'organisation sociale et politique du territoire. Il faut notamment veiller à ce qu'Indiens et Espagnols ne soient pas en contact et vivent dans des villes séparées, car les Espagnols sont vus comme corrupteurs de l'innocence indigène. C'est donc un projet historiographique et politique qui transparait dès le titre d'*Historia eclesiástica indiana*, projet de rénovation politique et historiographique qui passe par l'établissement d'une société idéale et l'écriture de ce processus. En cela, l'Église américaine est une opportunité pour la société coloniale de se centrer sur la vie religieuse, plus

¹ *Ibid.*, p. 99.

² R. Ricard, *La conquista espiritual de México*, *op. cit.*

qu'un récit descriptif des faits historiques, Mendieta propose un véritable projet de construction sociale.

A-a-2 Les illustrations

Fray Gerónimo appréciait beaucoup la peinture et le dessin, comme en témoigne Juan de Torquemada. C'était, pour lui, un outil d'évangélisation et une façon d'échapper à l'oisiveté :

Era muy devoto de la madre de Dios y de los misterios que suelen contemplarse, cuando se reza su corona y rosario, los cuales hacía pintar en una tabla en las casas donde estaba y las ponía en el coro para que todos participaran de aquella devoción; y hay de estas tablas en algunas partes. [...] Pintaba en algunas partes todos los misterios de nuestra redención, para que los indios mejor los entendiesen y otras muchas cosas de las Sagradas Escrituras del Testamento Viejo porque era religioso muy ocupado. Y cuando no tenía qué hacer (después de los ratos de su oración y devociones) se ocupaba en rotular los libros de la librería y convento; porque decía que el fraile ocioso estaba en grande peligro y riesgo de su conciencia.¹

La pratique du dessin et de la peinture semble ainsi très présente dans le quotidien de Mendieta, aussi bien comme exercice spirituel que comme instrument de catéchèse. D'après Francisco Esteve Barba, il aurait même mis en pause la rédaction de l'*Historia* en 1575 pour peindre une grande fresque dans le couvent de Xochimilco : « *hacia 1575, deja temporalmente de escribir su Historia y se traslada a Xochimilco para pintar en la portería del Convento una gran composición mural, muy elogiada por sus contemporáneos, con escenas de la evangelización.* »² Les fresques du couvent ont aujourd'hui disparu, et nous n'avons pas réussi à trouver les éloges de ses contemporains que mentionne Esteve Barba, qui omet ici de mentionner ses sources. Toutefois, il est probable qu'il s'agisse des scènes évoquées par Torquemada. Nous ne pouvons aller beaucoup plus loin à ce propos, mais il est intéressant de garder en mémoire l'importance de la peinture aux yeux de Mendieta. Rappelons que la *Relación* de la province envoyée en 1569 à Juan de Ovando contenait également une peinture, disparue depuis.

Origine et inspiration des illustrations dans l'*Historia*

¹ Livre XX, J. de Torquemada, *Monarquía indiana*, op. cit., p. 369.

² F. Esteve Barba, *Historiografía indiana*, op. cit., p. 200.

C'est sans doute son vif intérêt pour la peinture qui pousse Mendieta à doter chaque livre de l'*Historia* d'un frontispice qui reste le même pour les livres I à IV ; le livre V ne possède pas de page de titre. Dans le manuscrit, ces illustrations sont faites à l'encre et à la plume et ce ne sont pas des gravures incorporées au manuscrit original. Selon Francisco de Solano, les frontispices ont été faits à Vitoria lors de la mise en page par Domayquia¹. Les illustrations sont faites à la main, bien qu'elles semblent toutes inspirées ou copiées de gravures. Il est probable qu'elles ne soient pas directement de la main de Mendieta puisque le manuscrit a été copié entre 1596 et 1611, mais s'il s'agit de copies elles l'ont été à partir du manuscrit original de Mendieta. Celles des livres I à IV sont copiées de la *Rhetorica Christiana* de Diego Valadés, ouvrage publié en 1579 à Pérouse, et les deux dernières sont originales. Solano souligne la différence dans la qualité du tracé entre les deux auteurs : « *Valadés es un auténtico profesional del grabado. En su obra se comprueba el valor de su técnica y su habilidad en las planchas de cobre.* »² Tandis que Mendieta copie de manière naïve, voire grossière, il ne parvient pas à rendre la finesse des expressions des visages³, comme dans son illustration du livre IV, où « *la expresión de los indios aparece indefinida e hierática* » et perd de sa valeur⁴. Il introduit également quelques modifications qui peuvent sembler mineures mais affectent le sens de l'illustration en général.

Les illustrations sont-elles de la main de Mendieta –ou copiées depuis le manuscrit original– ou ont-elles été ajoutées ensuite comme les frontispices ? Il est important de le déterminer, car leur présence éclaire l'ouvrage et les intentions de l'auteur, comme le rappelle Solano : « *los dibujos de la HEI no son simples rotulaciones. Son auténticas ilustraciones, aunque toscas, realizadas por un aficionado.* »⁵ Elles sont une valorisation artistique de la narration historiographique et appuient visuellement le propos de l'auteur⁶. Savoir si cette valorisation du propos a été pensée par l'auteur lui-même ou par l'un de ses copistes pourrait changer le sens de l'ouvrage.

À notre sens, il est très probable que les dessins aient été imaginés par Mendieta à ces emplacements pour deux raisons : tout d'abord le goût déjà mentionné de l'auteur pour le dessin

¹ *Historia eclesiástica indiana*, Francisco de Solano y Pérez-Lila (ed.), Madrid, Atlas, 1973, p. LXXX.

² *Ibid.*

³ Gardons encore une fois en mémoire qu'il peut s'agir des maladresses d'un ou plusieurs copistes.

⁴ *Historia eclesiástica indiana, op. cit.*, p. LXXXI.

⁵ *Ibid.*, p. LXXX.

⁶ *Ibid.*, p. LXXIX.

et la peinture, qu'il pratiquait assidûment. Si l'on observe l'illustration du livre I qui dépeint un religieux enseignant par l'image à une assemblée d'Indiens (annexe 12), elle a ensuite été reprise par Torquemada comme frontispice de la *Monarquía indiana*. Comme on sait que cet ouvrage a puisé dans l'*Historia eclesiástica indiana* de Mendieta, on pourrait penser que Torquemada aurait tout simplement copié l'illustration du livre I représentant le frère en chaire chez Mendieta. En effet, on observe un appauvrissement du style et de la technique iconographique entre la planche originale de Valadés publiée en 1579 (annexe 23) et le frontispice de Torquemada (annexes 25 et 26), ce qui irait dans le sens d'une simplification liée aux copies successives. Un détail toutefois, nous révèle que la planche de Torquemada est copiée directement de Valadés, sans passer par la copie à la plume de Mendieta : ce sont les repères lettrés. Véritables marques de fabrique chez Diego Valadés, ils permettent de légèrer l'image sans la surcharger de texte. Les repères sont placés exactement aux mêmes endroits chez Valadés et Torquemada : A sur le pupitre surélevé, B sur le dais et C parmi les auditeurs les plus proches de la chaire. Or, l'illustration dans l'ouvrage de Mendieta (annexe 12) efface complètement ces repères lettrés, de sorte que s'il avait copié l'image de l'*Historia eclesiástica*, Torquemada n'aurait su où les placer.

Ainsi, pour résumer cet encart sur les filiations iconographiques de Mendieta et de Torquemada, nous dirons que tous deux se sont inspirés du travail de Diego Valadés, qui devait donc circuler à l'époque en Nouvelle-Espagne parmi les religieux.

Si l'on part du principe que c'est bien Mendieta, et non Domayquia, qui a choisi de copier certaines gravures de Valadés, deux possibilités se présentent : soit il connaissait déjà le travail de fray Diego avant impression de la *Rhetorica Christiana* ; il l'aurait copié depuis une version manuscrite avant 1573, date à laquelle Mendieta revient en Nouvelle-Espagne et Valadés reste en Europe pour publier son travail. Ou bien il aurait consulté un exemplaire imprimé de la *Rhetorica* qui serait parvenu en Nouvelle-Espagne après 1579. Le travail de Boris Jeanne suggère que, par ses images, Valadés construit une image de l'Amérique depuis Rome, il faut donc pencher pour la deuxième hypothèse : Valadés produit ces gravures en Italie et il aurait difficilement pu les partager avant 1573 avec Mendieta¹. Cela renvoie aux copies présentes plus tard chez Torquemada : l'ouvrage imprimé de la *Rhetorica Christiana* circulait en Nouvelle-Espagne dès la fin du XVI^e siècle.

¹ B. Jeanne, *Mexico-Madrid-Rome*, op. cit., p. 477.

En ce qui concerne les deux dernières illustrations, qui ne sont pas tirées de la *Rhetorica*, Solano doute qu'elles ont été pensées entièrement par Mendieta. Selon lui, il les aurait copiées ailleurs car elles sont très bien construites¹. Permettons-nous ici de nuancer quelque peu le propos de Solano, car cette remarque va à l'encontre du talent de peintre et dessinateur que d'autres attribuent à Mendieta, en particulier Torquemada. Nous savons que le manuscrit sur lequel se fonde cette édition a été copié par plusieurs mains et n'est probablement pas l'original de Mendieta. Cela implique aussi que les illustrations ont sans doute été copiées, ce seraient donc des copies réalisées par des copistes, de dessins originaux de Mendieta –qu'ils soient inspirés de Valadés ou non. Les piètres qualités de dessinateur que Solano attribue à Mendieta sont peut-être simplement le fruit de la maladresse de ses copistes ; Mendieta pourrait tout à fait être capable de concevoir des illustrations complexes comme celles des deux derniers livres sans avoir à les copier d'un autre auteur. Cependant, sans autre dessin original de Mendieta pour effectuer la comparaison, il est difficile de se prononcer véritablement sur son talent artistique.

L'édition de 1973 de Francisco de Solano est la troisième édition du texte, et la première à inclure les illustrations du manuscrit. En effet, Joaquín García Icazbalceta, premier éditeur de l'ouvrage, était horrifié par certaines des représentations, bien qu'il les décrive toutes dans son étude préliminaire. Il était particulièrement frappé par le dessin qui orne le livre IV (annexe 18) : « *La estampa que le sigue es un horrendo Calvario, que no emprendo describir: lo mas notable que tiene es que entre los espectadores figura un fraile que con la vara acostumbrada llama hácia el Salvador crucificado la atencion de un numeroso grupo de indios.* »² Nous reviendrons plus tard sur les raisons qui ont pu pousser Icazbalceta à ignorer les illustrations pour son édition, mais retenons pour le moment qu'elles sont assez atypiques pour provoquer l'effroi chez un spectateur croyant et lettré de la fin du XIX^e siècle. Mais quel est le sens de ces illustrations ? Quel propos servent-elles dans l'économie de l'œuvre ?

Représenter le « triomphalisme franciscain »³

Comme pour le reste de l'œuvre, l'intention principale est d'encenser l'action franciscaine en Nouvelle-Espagne, mais aussi celui de connecter les deux mondes par le biais

¹ *Historia eclesiástica indiana, op. cit.*, p. LXXXII.

² *Historia eclesiástica indiana; obra escrita a fines del siglo XVI, op. cit.*, p. XXV.

³ Nous empruntons cette expression à Boris Jeanne, qui étudie une partie des illustrations de Valadés dans : Boris Jeanne, « Christianisme et criollismo », *Cahiers des Amériques latines*, 2012, n° 67, paragr. 7.

de l'image. Boris Jeanne qualifie le travail de Valadés d'« arsenal iconographique »¹ qui construit « une image romaine de l'Amérique »². En effet, ces dessins ou gravures ne sont pas de simples illustrations, mais de véritables synthèses visuelles du discours. La métaphore militaire employée par Jeanne pour caractériser la production iconographique de Diego Valadés n'est pas sans rappeler les nombreuses comparaisons guerrières dans les écrits de Mendieta, ainsi que son engagement et sa militance en faveur de son ordre, déjà évoqués en deuxième partie de ce travail. C'est donc un travail de conquête de l'imaginaire qui s'opère ici dans les deux mondes : il s'agit de parler des Indes à un public européen avec un vocabulaire iconographique accessible, bâtissant ainsi des ponts entre Ancien et Nouveau mondes.

À propos de Valadés, Boris Jeanne cite son contemporain, le cardinal Gabriele Paleotti et son *Discorso intorno alle imagini sacre e profane* : « Les images en peu d'espace, sans retourner des volumes ou tourner les pages, embrassent des concepts très vastes et très graves. »³ Cette idée se vérifie dans les gravures de Valadés et se retrouve transposée dans le travail de Mendieta par le biais des quatre gravures copiées de la *Rhetorica Christiana*. Pour l'étude qui suit, nous nous appuierons sur l'analyse de Boris Jeanne, mais en partant de l'*Historia eclesiástica indiana*, en particulier l'ordre d'apparition des images. Rappelons que la *Rhetorica* comporte bien plus de gravures que les quatre qui ont été copiées dans l'*Historia*, ces gravures ont donc été méticuleusement choisies en fonction du message qu'elles aidaient à transmettre par rapport au livre dont elles sont la couverture.

Livre I : Le prédicateur en chaire

La première image qui apparaît dans l'œuvre et illustre le livre I est celle, déjà évoquée, du prédicateur enseignant par l'image à une assemblée d'Indiens depuis une chaire (document 12). C'est l'une des images de l'évangélisation de Nouveau monde qui ont le plus circulé, car on la retrouve sur le frontispice de la *Monarquía indiana* de Juan de Torquemada, une œuvre qui a circulé dès sa première publication en 1615.

Cette image montre la méthode pédagogique de l'enseignement aux Indiens : dans une église de style maniériste et européen, un religieux se tient sur une chaire en hauteur, face à une assemblée d'Indiens vêtus de toges. Il désigne des scènes de la Passion et du Chemin de croix

¹ B. Jeanne, *Mexico-Madrid-Rome, op. cit.*, p. 472.

² *Ibid.*, p. 518.

³ *Ibid.*, p. 473.

à l'aide d'une baguette. L'architecture est maniériste et baroque, avec des grotesques végétaux sur les murs. Le pied de la chaire est une patte de lion, surmontée d'une tête humaine ; cela fait écho à la chaise de l'un des membres de l'assemblée qui est ornée d'un lion. Chez Mendieta, on dirait plutôt qu'il s'agit d'un tigre ou félin de compagnie posé à côté de son maître, mais chez Valadés, il apparaît clairement que c'est une ornementation. Le pilier central qui se devine au milieu de la foule est néoclassique, orné d'une frise végétale. Derrière la chaire, un religieux est assis et tient un sablier entre ses mains, sans doute pour chronométrer la séance de catéchisme ou le sermon de son coreligionnaire. Notons à quel point Valadés et Mendieta jouent sur la perspective pour créer un effet de foule, mais aussi pour rehausser l'importance des images qui sont présentées. Elles sont situées au fond de la nef et pourtant, par le jeu de perspective, le religieux semble les atteindre sans difficulté avec sa baguette¹. C'est une façon de rendre visible au lecteur la teneur des enseignements présentés, mais en même temps de montrer l'importance qu'elles ont selon les codes graphiques encore médiévaux : il n'était pas rare de jouer sur la taille des personnages représentés pour signifier leur importance. La perspective signifiante est ici préférée au réalisme pour servir le propos et souligner le rôle de l'image.

Par ailleurs, Jeanne note que les Indiens sont vêtus à la romaine, avec des toges². Ce n'est pas une évidence, car à l'époque pré-hispanique, les *pipiltzin* portaient la *tilma*, ou *manta*, une pièce de tissu rectangulaire nouée à l'épaule (annexe 27). Il pourrait ici s'agir d'une représentation de l'habit traditionnel indien, qui coïncide avec les codes représentatifs de la toge romaine. Le résultat est le même aux yeux du lecteur, car cela renvoie à leur condition de Gentils. Les symboles de pouvoir sont tout à fait européens : la première rangée du parterre se compose d'hommes assis sur des chaises travaillées et portant des sceptres, ce qui rappelle les attributs royaux européens mais aussi ceux des caciques.

Jetons un rapide coup d'œil à la version de Torquemada en 1615 : l'ornementation a été simplifiée à l'extrême. La patte de lion de la chaire a complètement disparu, mais la scène entière est encadrée par deux colonnes et une voûte au-dessus de laquelle deux saints veillent sur le bon déroulement de la séance : il s'agit de saint François (reconnaisable aux stigmates)

¹ *Ibid.*, p. 513.

² *Ibid.*, p. 512.

et d'un autre saint, difficilement identifiable car il est dépourvu d'attributs spécifiques, peut-être saint Bonaventure, qui accompagne parfois François dans les représentations.

La deuxième édition de la *Monarquía indiana*, parue en 1723, modifie profondément l'esthétique de l'image : les Indiens sont vêtus à la mode européenne. Les femmes portent des coiffures à plumes, tandis que trois enfants ont revêtu un habit similaire à l'habit franciscain, reconnaissable à sa capuche triangulaire. Les hommes semblent également porter cet habit, ou bien une sorte de toge d'inspiration antique. La perspective est aussi beaucoup plus travaillée dans cette version et l'église semble plus fastueuse : plus grande, avec un dais de pierre taillé. Le Saint-Esprit descend sur le religieux au moment de sa prise de parole.

Ces variations autour du motif premier proposé par Valadés servent un même discours : il faut montrer que les Indiens ne sont pas si différents des Gentils de l'Ancien monde, les païens de l'Antiquité. Et que, tout comme les Romains ont su se convertir au christianisme, les Indiens en sont capables.

Livre II : Mœurs et coutumes préhispaniques

À propos des Indiens, l'illustration du livre II (annexe 14) représente une scène de sacrifice humain à Tenochtitlan, ainsi que des éléments de la vie quotidienne préhispanique. Au centre de l'image se dresse une pyramide à degrés préhispanique, au sommet de laquelle se déroule un sacrifice humain dans une alcôve circulaire. Chez Valadés, Boris Jeanne signale que la perspective au point de fuite attire immédiatement le regard du spectateur sur la scène macabre (annexe 21). Or la représentation du temple adopte un vocabulaire architectural propre de la Renaissance et du monde occidental ; elle signifie au lecteur européen qu'il s'agit d'un lieu sacré¹. De même, les habitations qui entourent la pyramide ne sont pas vraiment de style méso-américain et la présence d'ifs rappelle certaines régions de l'Italie. Valadés « utilise un vocabulaire iconographique familier à son lectorat pour lui signifier qu'il représente le mode de vie des Indiens. »²

La représentation ne s'arrête pas au sacrifice humain ; l'auteur fait en sorte que le regard parte de l'alcôve centrale pour représenter le quotidien et le savoir-faire des Indiens sous forme de saynètes. Au pied de la pyramide, des danseurs et des musiciens sont en pleines festivités,

¹ *Ibid.*, p. 502.

² *Ibid.*, p. 503.

en haut de la représentation, des pêcheurs et des navigateurs s'affairent sur le lac autour des *chinampas*, ici appelées « *balsas* », cultures flottantes. De part et d'autre du temple, des femmes s'affairent à la cuisine et préparent des *tortillas*, tandis que, sur la gauche, d'autres personnages enterrent solennellement un défunt. Sur le côté droit, un pendant à l'enterrement représente une scène d'anthropophagie : suite au sacrifice, le corps des victimes est précipité du haut des escaliers vers un grand bûcher. Les effluves de cuisson de la chair humaine et le sang étaient tenus pour être l'alimentation des dieux du panthéon mexicain¹. Enfin, le pied de l'image figure différentes plantes régionales (maguey, ananas, banane, maïs, figuier de barbarie...) ainsi que l'utilisation qu'en font les Indiens : ils font sécher les fèves de cacao, récoltent la résine de liquidambar et la pulpe de maguey pour produire du *pulque*, boisson alcoolisée. Seule différence chez Mendieta (annexe 4) : le haut du dessin est tronqué, pêcheurs et *balsas* n'apparaissent pas sur le lac. Le reste est fidèle à la gravure d'origine, et les conclusions qu'applique Boris Jeanne au travail de Valadés peuvent être transposées à celui de Mendieta.

Il estime, en effet, que cette représentation met en valeur le haut degré de civilisation que représentait la population native de Nouvelle-Espagne avant l'arrivée de Cortés. Ils maîtrisaient parfaitement les arts et la technique, possédaient des connaissances approfondies en botanique et en médecine et organisaient leur quotidien en fonction de leur vie religieuse et rituelle. Seule manque la chasse, qu'il a sans doute choisi d'ignorer pour ne pas ajouter à la sauvagerie accolée à l'image des Indiens en Europe : « au-delà de l'ignominie du culte des idoles, la société préhispanique fonctionnait selon des formes différentes de celles du Vieux Monde, mais tout à fait comparables et compréhensibles. »² Cela rappelle le propos du livre II, dans lequel Mendieta montrait à quel point certaines pratiques et certains discours préhispaniques faisaient écho à la pensée occidentale.

Il est intéressant de regarder l'évolution du discours par rapport au sacrifice humain entre Motolinia, Sahagún et Mendieta. Dans son *Historia general*, Sahagún s'emploie à décrire dans le livre II les cérémonies, rituels et sacrifices associés aux différents mois de l'année et leurs divinités tutélaires. Sahagún appelle ces fêtes les calendes (« *kalenda* »), une appellation qui correspond aux rituels païens de l'Antiquité en premier lieu, mais qui, par extension, est

¹ Pour plus d'informations au sujet de l'anthropophagie rituelle lors des sacrifices humains mexicains, voir : Danièle Dehouve, *Offrandes et sacrifice en Mésoamérique*, Paris, Riveneuve, 2007 ; Michel Graulich, *Le sacrifice humain chez les Aztèques*, Paris, Fayard, 2005.

² B. Jeanne, *Mexico-Madrid-Rome*, op. cit., p. 505.

devenue un synonyme de l'éphéméride, c'est-à-dire le saint de chaque jour¹. Il y a un lien étymologique avec la tradition chrétienne et son calendrier : les sacrifices préhispaniques sont répétés, ils sont effectués de manière régulière et constante, bien que sous différentes formes. Chez Motolinia, en revanche, l'aspect sacrificiel est associé à la divinité et non à la temporalité rituelle. La description des « *sacrificios y homicidios* » qui étaient faits lors des festivités de Panquetzalitzi correspond bien à l'illustration qui est montrée chez Mendieta : la victime est maintenue contre la pierre sacrificielle en haut du temple, son cœur est offert à la divinité, puis son corps est jeté du haut des marches pour être consommé par des personnes choisies de l'assistance (prêtres ou anciens propriétaires de la victime). Motolinia et Sahagún décrivent tous deux une multitude de formes de sacrifices et d'occasions d'en faire, là où Mendieta, dans le livre II, met l'accent sur les discours des anciens, comme nous l'avons déjà montré. La stratégie iconographique de réduire le paganisme préhispanique à cette seule pratique centrale est une façon de mentionner cette réalité sans trop s'y attarder afin d'insister sur les aspects plus civilisationnels de la culture mexica.

Livre III : Le quotidien d'une *doctrina*

L'illustration du livre III (annexe 16) est construite comme une réponse à la précédente : elle représente l'organisation d'une *doctrina* tenue par les Franciscains et le quotidien de l'évangélisation séraphique. Ici encore, nous partons des observations de Boris Jeanne à propos de la gravure originale (annexe 22) et de sa reprise chez Mendieta.

La planche représente tous les aspects de la vie du missionnaire et de ses paroissiens. Au centre d'un espace rectangulaire encadré par une double rangée d'arbres se dresse une église de style Renaissance, reconnaissable à son portique à fronton circulaire et sa coupole centrale entourée de quatre clochers. Le vocabulaire architectural de cette image est totalement italien, car les angles sont occupés par des petites rotondes à coupole de style néoclassique. La rotonde du bas à gauche figure les femmes et celle du bas à droite les hommes, indiquant ainsi que l'enseignement religieux est différencié selon le genre.

L'image se lit grâce à des repères lettrés de A à R, qui figurent les différentes tâches du travail missionnaire ; à noter que Mendieta ne reprend pas les repères, comme c'était déjà le

¹ Entrée « kalenda », acception n° 1 : La promulgación que al principio de cada mes hacían los Pontífices Romanos Gentiles, de las fiestas que el Pueblo debía observar segun sus ritos" et acception n°3 : « Se llama la lección del Martyrológio Romano, en que están los Santos y fiestas pertenecientes al día », *Diccionario de Autoridades* (1726-1739), <https://apps2.rae.es/DA.html>, art cit.

cas dans sa copie du prédicateur en chaire (annexe 12), ici il se contente de légender, sans les lettres. Au centre, au repère A, saint François dirige les Douze qui portent l'Église américaine en procession, elle contient en son cœur l'Esprit-Saint qui descend sous la forme d'une colombe auréolée, et sa coupole est surmontée d'une apparition divine. Le repère B figure le baptême, premier stade de la vie du chrétien, et le C figure le catéchisme (« *discunt doctrina* »). Les repères suivants divisent en plusieurs tâches le travail sur le péché et la pénitence, un travail particulièrement important en Nouvelle-Espagne car les Indiens ne connaissent pas le concept de péché. D'abord en D, « *discunt penitentia* » : il faut expliquer ce que c'est, et pourquoi il faut se repentir et faire pénitence. En E, il faut expliquer le concept de confession qui n'existait pas non plus à l'époque préhispanique, c'est pourquoi les frères ont besoin d'assistants à la confession, des Indiens laïcs rompus à la doctrine franciscaine, figurés en repère F.

C'est ici qu'intervient la première modification de Mendieta : ces assistants laïcs et indiens ne sont même pas représentés. Pourquoi ? Sans doute trouve-t-il amoindri son message de triomphe franciscain s'il fait intervenir des intermédiaires dans les sacrements les plus importants. Valadés, *criollo* né à Tlaxcala, veut au contraire souligner l'agentivité des natifs des Indes dans l'Église américaine. Les deux auteurs ne s'adressent pas au même public : Mendieta publie pour le général franciscain, pour l'Espagne et pour le Conseil, tandis que Valadés s'adresse à un public ecclésiastique italien. Cette divergence d'objectif et de public-cible explique les rares modifications que Mendieta apporte aux planches de Valadés, nous y reviendrons.

La confession à proprement parler intervient enfin au repère F, elle clôt le volet gauche de l'image par la représentation du sacrement au bas de l'illustration, sous des arcades. Jeanne remarque que la confession prend un espace considérable dans l'image, par rapport aux autres péchés. C'est, selon lui, parce que « l'économie des péchés est un outil de construction social très important. Valadés veut montrer à quel point ce sont les religieux qui ont bâti la chrétienté indienne »¹. Le repère H est la différence majeure entre les deux représentations : il figure la justice (« *iustitia* ») chez Valadés, et l'excommunication (« *difficilium excussio* ») chez Mendieta. Si l'on tente de traduire de manière littérale, « *difficilium excussio* » envoie à l'idée de secouer les difficultés, autrement dit de les résoudre ou de s'en débarrasser. L'excommunication est une façon de procéder, mais ce n'est pas le seul châtement applicable. En réalité nos deux auteurs figurent la même chose : Valadés précise dans le texte associé à sa

¹ B. Jeanne, *Mexico-Madrid-Rome*, op. cit., p. 508.

planche qu'il parle de justice spirituelle, car la justice temporelle relève de l'Audience¹. Toutefois, cette précision intervient douze pages après la présentation de la gravure et donne l'impression à un lecteur qui ne serait pas versé dans les choses des Indes que ce sont les religieux qui administrent la justice en Nouvelle-Espagne. Mendieta, qui compte publier son ouvrage dans les Indes ou en Espagne², ne peut se permettre un tel amalgame visuel et choisit, prudemment, de parler de résolution des difficultés. Ce n'est pas faute de plaider en faveur d'une justice temporelle locale pour les religieux, comme en témoigne la lettre que Mendieta envoie à Francisco Bustamante en 1562. Les premiers points des *remedios* proposés visent, en effet, à déléguer aux religieux l'intégralité de la justice locale dans les *pueblos de indios*, à l'exception des querelles de territoire. Seuls les Espagnols resteraient soumis à l'autorité juridique de l'Audience³. Il faut dire que les religieux étaient régulièrement accusés d'usurper l'autorité royale en administrant la justice : rappelons le courrier du *provisor* Luis Fernández de Anguis en 1561 où il accuse les religieux de vouloir se substituer à la justice temporelle et qualifie leur entreprise d'« empire franciscain »⁴. La gravure de Valadés correspond donc, sans aucun doute, à un idéal administratif franciscain partagé par Mendieta, et peut-être à une certaine réalité locale qu'il est interdit de représenter pour qui s'adresse aux représentants de la couronne espagnole⁵.

Passons du côté gauche de l'image : le repère I figure, sous des arcades au bas à droite de l'image, la communion, la messe et l'extrême-onction. Les trois éléments occupent un espace très restreint pour laisser la place aux saynètes plus spécifiques de la situation novohispanique : les questions liées au mariage. Le repère K, indiqué R erronément, représente l'examen des mariages ; cette étape est particulièrement importante dans la vie des nouveaux chrétiens de Nouvelle-Espagne car ils étaient polygames dans leur gentilité. Il a donc fallu, dans un premier temps, examiner avec soin les mariages de chacun et déterminer lequel était le plus légitime afin de le valider devant Dieu. Cette entreprise n'avait pas les faveurs de tous, et Mendieta défend la décision franciscaine de valider et réaffirmer certains mariages préhispaniques là où d'autres conseillent de n'en reconnaître aucun et de former de nouveaux mariages, entièrement

¹ *Ibid.*

² Rappelons qu'il a laissé son manuscrit à Juan Bautista Viseo, gardien du couvent de Huexutla, pour que ce dernier le fasse publier.

³ Lettre de Gerónimo de Mendieta à Francisco de Bustamante, Toluca, 1er janvier 1562, J. García Icazbalceta (ed.), *Cartas de religiosos de Nueva España, op. cit.*, p. 21-24.

⁴ Cf *supra*, partie II, B-a-4.

⁵ B. Jeanne, *Mexico-Madrid-Rome, op. cit.*, p. 509.

chrétiens. Mendieta évoque le sujet au livre III, en critiquant durement la position des détracteurs au mariage indigène, les traitant d'incultes et de sots¹. Par ailleurs, il est manifeste que c'est une question d'importance, car il embarque pour l'Espagne avec une « *Copia y relación del orden que los frailes de Sanct Francisco desta Nueva España tienen en administrar á los Indios todos los Sanctos Sacramentos de la Iglesia* » contenant une analyse complète de l'épineuse question des mariages².

Au repère L, les couples écrivent leur nom sur le registre de mariage (« *scribunt nomen* ») : « Valadés installe les pratiques des missionnaires à l'articulation entre la société et le politique »³. Il souligne le rôle qu'ont les religieux dans l'administration temporelle, au-delà des questions spirituelles et théologiques. Le mariage chrétien devient valide parce qu'il est inscrit dans un registre officiel, autrement dit les religieux ont un rôle de régulation et d'homologation des pratiques sociales. Avec le mariage au repère M, Valadés et Mendieta montrent les conséquences sociales qu'implique ce sacrement : une rupture claire avec le monde préhispanique de la gravure précédente.

Le repère N introduit une troisième variation : un religieux fait la leçon par l'image à des Indiens. Chez Valadés il enseigne la création, tandis que chez Mendieta ce sont les articles de la foi, ou le *Credo*. Ces deux éléments de la doctrine sont pourtant éloignés. On peut penser que Mendieta, voulant souligner le pragmatisme de ses frères, insiste sur l'enseignement de la pratique religieuse par rapport à la théorie ? Peut-être la raison est-elle également liée à l'origine métisse de Valadés, plus à même de prêter aux Indiens l'entendement de la complexité des concepts théologiques là où Mendieta, formé en Espagne et défavorable aux religieux novohispaniques, se contente de la bonne pratique apparente. La question de la création est assez problématique puisqu'elle pose la question de l'origine des Indiens, une question sur laquelle Mendieta a refusé de se prononcer dans l'*Historia*.

Ce repère fait un écho visuel et théorique au P, qui diffère aussi chez nos deux auteurs. Valadés représente l'enseignement technique de Pierre de Gand, nommément désigné sur l'image. La légende « *discunt omnia* » (l'apprentissage de tout) montre Pierre de Gand, également en posture d'instruction avec une baguette, montrer sur une image différents types

¹ Cf *supra*, partie III, A-b-3.

² Elle fait partie des documents remis à Juan de Ovando en 1570. J. García Icazbalceta (ed.), *Códice franciscano*, *op. cit.*, p. 85-110.

³ B. Jeanne, *Mexico-Madrid-Rome*, *op. cit.*, p. 510.

d'outils et d'instruments. Chez Mendieta, il s'agit de l'enseignement des préceptes (« *praecepta* »). La réinterprétation de Mendieta ne saurait être plus éloignée de l'intention de Valadés. Là où ce dernier entend mettre en lumière le rôle des religieux dans la vie laïque et l'intégration des Indiens à la société coloniale dans son ensemble, Mendieta le rapporte aux préceptes de l'Église catholique. Il s'agit des obligations du croyant : assister à la messe, se confesser une fois par an, communier au moins à Pâques, observer le jeûne lors des jours de pénitence et subvenir aux besoins de l'Église. Pour Mendieta, la vie d'un *pueblo de indios* tenu par des religieux est forcément tournée vers la religion dans son entièreté. Rappelons qu'il ne mentionne l'habileté technique des Indiens que pour souligner que le travail manuel les éloigne de l'oisiveté et du vice.

Entre ces deux enseignements, Valadés place au repère O les *cantores*, chantres qui officient à un enterrement sur la représentation. En plus de faire écho à la scène d'enterrement préhispanique de la représentation des mœurs et coutumes préhispaniques (annexes 14 et 21), l'illustration montre que les Franciscains régissent tous les aspects de la vie de la *doctrina*, de la naissance à la mort, ils exercent un encadrement social total¹. Cette idée est renforcée par la présence, sur les côtés au repères Q et R, des infirmiers qui s'occupent des malades chez Valadés. Mendieta les omet dans sa copie, peut-être est-ce dû à sa proximité avec les malades lors de la grande épidémie de *cocoliztli* en 1576. Cette maladie qui a décimé les populations indigènes au cours du XVI^e siècle est évoquée à plusieurs reprises dans l'*Historia eclesiástica indiana* ; c'est celle-là même qu'il interprète comme une punition des péchés des Espagnols. Peut-être veut-il éviter d'associer l'action franciscaine à l'idée de propagation de cette maladie.

Dans tous les cas, retenons de cette illustration que Valadés met l'accent sur l'aspect social dans son entièreté, tandis que Mendieta lie social et spirituel de façon que l'un ne puisse aller sans l'autre, que tout social soit spirituel et inversement.

Livre IV : « un horrendo calvario »

L'illustration suivante est la raison pour laquelle les illustrations de Mendieta ont été plongées dans l'oubli pendant si longtemps. Car alors qu'Icazbalceta publiait pour la première fois le manuscrit de l'*Historia* en 1870, il se refuse à reproduire les illustrations qu'il contient, notamment à cause de celle-ci (annexe 18). Il explique : « *La estampa que le sigue es un*

¹ *Ibid.*, p. 511.

horrendo Calvario, que no emprendo describir: lo mas notable que tiene es que entre los espectadores figura un fraile que con la vara acostumbrada llama hácia el Salvador crucificado la atencion de un numeroso grupo de indios. »¹

La partie supérieure de l'image rappelle une crucifixion classique, de facture européenne, comme l'écrit Jeanne. Il représente la crucifixion du Christ, flanqué des deux larrons. Marie-Madeleine pleure au pied de la croix tandis que la Vierge est placée à gauche de la croix. Une cohorte de romains observe la scène et un soldat plante sa lance dans le flanc du Christ, des anges récupèrent alors le sang des plaies. La particularité de cette illustration réside dans le bas de l'image, qui figure un franciscain, muni d'une baguette, désignant à une assemblée d'Indiens la scène du calvaire.

L'horreur que provoque cette représentation provient du fait que les Indiens dans la représentation ne sont pas en posture d'élèves face à une image, ils vivent la scène, ils sont présents aux côtés de Jésus Christ. Dans la planche de Valadés (annexe 24), l'assemblée indigène est en larmes et exprime sa souffrance empathique du châtement du Christ. La description de Solano éclaire le sens de l'image :

El Libro IV se abre con una explicación práctica, muy al vivo, del misterio de la Redención. Valadés lo realiza con un dramatismo extraordinario [...]. En un ángulo, un franciscano, con puntero en la mano, tiene como discípulos a varios indígenas que ven el modo cómo Jesús muere en la cruz. Una cohorte romana es, también, testigo del acontecimiento : vestidos muy al modo como podrían estarlo los conquistadores europeos del Anahuac. Y unos indígenas que sienten, en sus expresiones, el drama y la trascendencia del hecho. Todo ello pierde valor en la copia de Mendieta. Y la expresión de los indios aparece indefinida e hierática.²

En plus de la présence du religieux et de ses élèves indiens, le détail de la cohorte romaine vêtue comme des conquistadors est marquant et renforce le parallèle entre les deux mondes. Les Espagnols sont montrés comme des hommes cruels responsables de la mort et la souffrance de Jésus !

Solano interprète cette illustration comme une représentation du succès de l'entreprise franciscaine, qui arrive à figurer les scènes bibliques aux Indiens comme s'ils s'y trouvaient

¹ J. García Icazbalceta (ed.), *Historia eclesiástica indiana; obra escrita a fines del siglo XVI, op. cit.*, p. XXV.

² F. de Solano y Pérez-Lila (ed.), *Historia eclesiástica indiana, op. cit.*, p. LXXXI.

réellement. Pour Boris Jeanne, cela va encore plus loin : il s'agit de fusionner les espaces géographiques et temporels de l'Ancien et du Nouveau monde. Symboliquement, les Indes sont présentes dans la Bible¹. Mais surtout, le propos est aussi éminemment politique : « *La Rhetorica Christiana* s'adresse à Grégoire XIII, à l'Italie, à l'Europe catholique, et certainement pas au conseil des Indes : le message défend la réussite de l'entreprise franciscaine, à une époque où l'Espagne privilégie le clergé séculier et la Compagnie de Jésus, et où la seule alternative pour les religieux est de se tourner vers Rome. »² Il s'agit de montrer à un public européen non ibérique que les Franciscains ont réussi leur mission, il convoque pour cela un langage et une rhétorique graphiques que son public va comprendre.

En quoi l'objectif de Mendieta diffère-t-il de celui de Valadés ? L'unique différence dans la copie réside dans la citation : la phrase de Valadés, qui semble être de lui, renvoie à la mort sur la croix et à la rédemption des péchés des hommes. Mendieta, lui, cite la Bible : « *Non iudicavi me scire aliquid intervos, nisi Jesum Christum & hunc crucifixum* », soit « Non, je n'ai rien voulu savoir parmi vous, sinon Jésus Christ, et Jésus Christ crucifié. » selon la traduction de l'École française de Jérusalem³.

L'interprétation qui en découle rappelle l'apologie franciscaine du sens commun face à l'étude : la mort expiatoire du Christ est la source de toute vérité et de toute sagesse. D'une certaine façon, c'est tout ce que les Indiens ont besoin d'apprendre, et leur attitude d'empathie et de souffrance avec le Christ montre qu'ils sont de bons croyants. Cela rejoint le discours de Valadés, qui enchaîne dans son texte les preuves de la foi exemplaire des jeunes chrétiens dans la quatrième partie de la *Rhetorica Christiana* : « la construction d'une société coloniale pacifique, administrée par les religieux comme lors des premiers temps de l'Église, fondée par le Seigneur et ses apôtres. »⁴ Difficile de ne pas voir ici que la rhétorique de Valadés rejoint l'argumentaire du livre IV de Mendieta et l'idée que la société coloniale pourrait, ou aurait pu, être une société parfaite si seulement elle était administrée par les religieux.

¹ B. Jeanne, *Mexico-Madrid-Rome*, op. cit., p. 514.

² *Ibid.*, p. 517.

³ *La Bible de Jérusalem*, op. cit., 1 Co, 2:2, p. 1903.

⁴ B. Jeanne, *Mexico-Madrid-Rome*, op. cit., p. 522.

C'est sur cette illustration que s'achève le cycle de copies que Mendieta fait du travail de Valadés. Le livre suivant, divisé en deux parties, n'a pas de frontispice, et si les illustrations ont été inspirées par un autre artiste, la source reste encore à déterminer.

Avant de passer aux illustrations qui suivent, nous pouvons affirmer que les variations qui s'expriment chez Mendieta par rapport aux illustrations originales de Valadés correspondent à son projet politique et historiographique. Tout comme Valadés, il cherche à mettre en valeur les capacités et le degré civilisationnel des populations indiennes avant ou pendant la colonie. Toutefois, il modifie quelques repères afin d'adapter l'image à son propos, c'est particulièrement frappant dans sa représentation du quotidien de la *doctrina*. Conscient qu'il ne peut exprimer aussi directement que Valadés la mainmise administrative et judiciaire des religieux, Mendieta opte pour une modification de la légende de la scène centrale au bas de l'image pour la limiter à la justice religieuse (l'excommunication). Or, c'est aussi l'une des décisions dont l'application reste réservée à l'ordinaire selon les lettres de privilèges accordées au Douze. Ici, Mendieta ne remet pas en question l'autorité temporelle de l'administration coloniale mais bien celle de l'Église séculière dans les *doctrinas* des Mendians ! Cette interprétation correspond au projet politique franciscain tel qu'il est exprimé dans l'*Historia* et dans sa correspondance : il ne conteste pas le fait que la couronne et son administration soit à la tête de l'Église américaine, il ne remet pas en question le *patronato*, mais il demande l'autonomie spirituelle des territoires administrés par les ordres religieux par la conservation de l'intégralité de leurs privilèges.

Livre V : Les hommes illustres

Examinons les deux illustrations du livre V (annexes 19 et 20) : elles figurent les grands hommes de la mission franciscaine novo hispanique. L'annexe 19 montre saint François au centre, reconnaissable à ses stigmates. En haut, le royaume céleste s'ouvre et la sainte Trinité semble prête à accueillir les frères parmi les anges. Autour de François se concentrent tous les hommes illustres de la province du Saint-Évangile de Mexico. Les plus importants sont nommés : à gauche au premier rang Martin de Valencia, Francisco de Toral, Juan de Zumárraga, puis au deuxième rang Toribio [Motolinia], [Francisco de] Soto, [Francisco] Suárez, [Juan de] Ribas, [Antonio de] Ciudad Rodrigo. En face, sur la droite du dessin, se trouvent : Martin de Hojacastró, Diego de Landa et Pedro de Ayala au premier rang, puis [García de] Cisneros et [Luis de] Fuensalida, et enfin [Martin de la] Coruña, [Francisco] Ximénez, [Juan] de Ayora, [Juan] de Tecto et [Pedro de] Gante. Il s'agit des trois lais flamands arrivés en 1523, des Douze

arrivés l'année suivante, et du premier évêque et archevêque de Mexico Juan de Zumárraga. Derrière, suivent d'autres religieux non individualisés, et enfin, un autre groupe qui figure les martyrs. Ces derniers sont reconnaissables au couteau qui leur perce la poitrine ou le cou.

La légende achève de faire le lien avec l'Ancien monde et c'est encore une citation de la Bible : « *Ecce, ego et pueri mei, quos dedit mihi Dominus in signum et in portentum Israel a Domino exercituum : qui habitat in monte Sion* » que l'École française de Jérusalem traduit : « Voici que moi et les enfants que Yahvé m'a donnés, nous devenons signes et présages en Israël, de la part de Yahvé Sabaot¹ qui habite sur la montagne de Sion. »² Le mot « *exercituum* » reprend ici visuellement la métaphore des religieux comme guerriers de la foi et, dans le contexte précis de la Nouvelle-Espagne, pacificateurs de la terre. De même, les Franciscains et leurs « enfants », ici les Indiens, sont présentés comme des prophètes dans un nouvel Israël qu'est la Nouvelle-Espagne, sorte de terre promise des temps modernes.

Par cette illustration, Mendieta veut créer un patrimoine de sainteté purement américaine en jouant sur l'effet de masse et de foule, tout en individualisant quelques religieux. En cela, il illustre parfaitement le propos du livre V : il fournit le récit de vies de certains de ses frères. Ces hommes qui pour beaucoup ne sont que des anonymes, des Frères parmi la multitude de missionnaires de Nouvelle-Espagne, qui ont vécu une vie ordinaire de missionnaire des Indes, ont en réalité vécu des vies de saints. Cette image suggère que derrière chacun des autres frères anonymes représentés pourrait en réalité se trouver la figure d'un futur saint des Amériques.

La deuxième illustration du livre V (annexe 20) représente le martyre en Nouvelle-Espagne et correspond à la deuxième partie du livre. Francisco Solano la décrit ainsi :

El último de los dibujos, y original de Mendieta, de la HEI representa el modo cómo los misioneros se acercaron a los indios chichimecas y fueron muertos por ellos. Su construcción es muy ingenua, simple. De una simplicidad que podría equipararse a una historieta gráfica, en cuatro tiempos. Desde el momento en que el franciscano llega a tierra de estos indios belicosos hasta el que es asesinado por ellos. Tan gráfica y expresiva, a pesar de su simpleza e

¹ Yahvé Sabaot, dans l'édition de l'École française de Jérusalem, est le Dieu des armées, comme transcrit dans le texte en latin de Mendieta « *domino exercituum* ».

² *La Bible de Jérusalem, op. cit.*, Is. 8:18, p. 1258.

*ingenuidad, que no hace falta que venga avalado por explicación latina tomada de algún texto de la Escritura.*¹

Nous coïncidons avec l'analyse de la simplicité de l'image ; qui parle d'elle-même. Mendieta écrit dans un contexte concurrentiel : les Jésuites, qui sont très présents dans les confins de la Nouvelle-Espagne, utilisent très efficacement les images de martyr pour servir les intérêts de la Compagnie et souligner leur investissement total dans la mission. Les Franciscains n'ont que très peu de martyrs à leur effectif –les martyres de Nagasaki auront lieu en 1597, soit un an après la fin de la rédaction de l'*Historia*– et la rhétorique franciscaine est fondée sur l'image de l'Indien doux et pacifique, du moins en Nouvelle-Espagne. Quelques Franciscains ont bien perdu la vie à Cumaná, comme Mendieta le dit dans le livre I, mais le contexte de la Nouvelle-Espagne est très différent et Mendieta prend soin de délimiter les contours géographiques de l'aire dont il parle. Il s'agit de la Nouvelle-Espagne, et plus précisément de la province du Saint-Évangile, qui a longtemps eu les régions de Nouvelle-Galice en custodie.

L'image se lit de haut en bas et montre l'arrivée d'un religieux dans un village chichimèque. Deux scènes de prêche se succèdent, figurant un religieux face à des Indiens nus qui le menacent de leurs arcs. La troisième scène le montre à genoux, crucifix en main et implorant le ciel avant son martyre. La dernière scène, en bas de l'image, représente la mise à mort du frère sous les coups de lance et de gourdin de deux Indiens. Le paysage est assez simple, il représente les habitations d'un village avec une architecture plutôt hybride. Beatriz Braniff indique que dans la région de la « *Gran Chichimeca* », certaines populations plus sédentaires construisaient des habitations « *de varios cuartos rectangulares contiguos y a veces de varios pisos* »², c'est que l'on peut reconnaître dans les deux bâtiments au bas de la première scène. On pense aux cultures pueblo ou mogollón, avec leurs constructions en adobe ou troglodytes, un style que les religieux ont repris lorsqu'ils se sont définitivement installés dans la région au XVII^e siècle ; pour exemple l'église de la mission franciscaine de San Esteban del rey, édifiée en 1629 qui ressemble étrangement à certains bâtiments de l'illustration (annexe 28). Les autres bâtiments dessinés sont surmontés de toits triangulaires qui rappellent plutôt la construction européenne. La facture architecturale hybride pourrait alors figurer le métissage culturel qui

¹ F. de Solano (ed.), *Historia eclesiástica indiana*, op. cit., p. LXXXII.

² Beatriz Braniff Cornejo, *La arquitectura de Mesoamérica y de la Gran Chichimeca*, Universidad Autónoma de México, Mexico, 2006, p. 114.

subsiste malgré le martyre des missionnaires. Le premier contact a été établi, c'est un pas en avant vers la christianisation complète des Indes.

On pourrait déceler dans cette illustration une certaine « patte indigène » dans la disposition iconographique. Il n'y a pas de perspective, l'espace est rempli d'éléments de nature ou d'habitations disposés de façon à combler le vide tout en signifiant que les scènes ont lieu dans des villages indiens. Cela rappelle les représentations issues des codex indigènes, comme le codex Xolotl, par exemple –qui conte l'histoire de la ville de Texcoco (annexe 30)¹. Le traitement des espaces vides et l'enchaînement de scènes qui expose le déroulement de plusieurs actions fait penser à l'élaboration de ce genre de codex historiques conçus dans le sillage des relations géographiques pour informer la couronne des spécificités de chaque région des Indes. Cette nuance indigène de la représentation démarque cette illustration de toutes les autres et lui donne un ton plus hybride, qui mêle les temps et les représentations du temps chrétiens et indiennes.

Le frontispice

Arrêtons-nous un instant sur les frontispices de l'*Historia*. Il a déjà été établi que les frontispices ne sont pas de la main de l'auteur, mais ont été élaborés postérieurement, à Vitoria, en vue de la publication de l'ouvrage.

Quatre frontispices ornent les titres des quatre premiers livres (annexes 11, 13, 15, 17), et ils reproduisent le modèle du premier. En haut, un fronton reproduit les armoiries de la Castille et la devise « *Plus ultra* » de Charles V. En bas, deux lions se tiennent de part et d'autre d'un blason arborant les stigmates du Christ, symbole de l'ordre franciscain. Il est intéressant de constater que les plaies sont les seuls éléments dessinés à l'encre rouge, elles ressortent donc de manière particulièrement prégnante parmi le reste du tracé à l'encre noire. C'est une façon de mettre en valeur le rôle des Franciscains comme les acteurs principaux de cette histoire de l'Église novohispanique de manière graphique.

¹Serge Gruzinski a étudié les mécanismes de métissage culturels qui se traduisent dans la réalisation de codex tels que le codex Xolotl dans : Gruzinski Serge, *La machine à remonter le temps: quand l'Europe s'est mise à écrire l'histoire du monde*, Paris, Fayard, 2017.

b. Le livre V : l'apothéose de l'exemplarité

Maintenant que nous avons établi l'objectif graphique de Mendieta de connecter les deux mondes au travers de ses illustrations, nous pouvons aborder le dernier livre de l'ouvrage. Son titre a été donné par Icazbalceta, qui a complété le manuscrit ; il manque en effet la page de titre du livre V¹. Il a donc repris les derniers mots du prologue qui le précède pour composer le titre suivant : « *en que se cuentan las vidas de los claros varones, apostólicos obreros de esta nueva conversión* »². À la lecture du livre, il apparaît clairement qu'il est conçu comme un *addendum* à l'*Historia*, un volet hagiographique pour compléter la chronique de la province. C'est aussi ce par quoi Mendieta a entamé son travail sur l'*Historia*, et c'est la première partie qu'il a achevée. En effet, c'est une première version du livre V qui est rédigée et envoyée au général Gonzaga en 1585. C'est donc à partir de ces hagiographies qu'il a entamé le chemin de pensée qu'il a suivi dans la construction de son ouvrage, c'est le fondement même de sa réflexion. C'est pourquoi il faut considérer ce livre avec une attention particulière, il est aussi bien le fondement que le couronnement de l'*Historia eclesiástica indiana*.

Le livre V représente l'apothéose de l'œuvre de Mendieta. Au vu du titre original de l'*Historia* dévoilé par Vetancurt, il semble que l'œuvre était véritablement pensée en deux parties : une première partie historique et une deuxième partie dédiée aux grands noms de l'évangélisation franciscaine novohispanique. Rappelons que le titre évoqué par Ventancurt est « *Historia Eclesiástica Indiana, de la venida de los primeros religiosos á esta Nueva España, &c. Y las vidas de muchos y sanctos religiosos de esta provincia del Santo Evangelio* »³. Il semble que pour Mendieta, le contenu de ce livre V soit tout aussi important et à placer sur le même plan que la partie chronique de son œuvre. Avant de passer à l'étude détaillée du livre, il faut souligner qu'il se subdivise en deux autres parties ; Mendieta parle d'abord des hommes célèbres qui ont contribué à l'évangélisation novohispanique et qui sont morts d'une mort naturelle, et ensuite il déroule les vies des missionnaires morts en martyrs dans les marges de l'empire. C'est une façon de donner une place aux Indes dans la mystique catholique universelle et de légitimer leur place dans l'horizon chrétien.

¹ J. García Icazbalceta (ed.), *Historia eclesiástica indiana; obra escrita a fines del siglo XVI, op. cit.*, p. XXV.

² G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana, vol. 2, op. cit.*, p. 255.

³ J.B. Viseo, *Sermonario en lengua mexicana (1606), op. cit.*

A-b-1. Une hagiographie de la Nouvelle-Espagne ?

De fait, Antonio Rubial García identifie quatre types de discours rhétoriques autour de la mort, et on les retrouve tous dans l'*Historia eclesiástica indiana* : la mort exemplaire, le destin exceptionnel d'un corps post-mortem, le martyr, et enfin la mauvaise mort qui punit les pécheurs¹. Les hagiographies ou récits de vies exemplaires présentent les trois premiers types de discours, et c'est tout naturellement qu'ils apparaissent chez Mendieta dans le volet hagiographique de l'ouvrage. La fonction de ces récits était exemplaire, il s'agissait d'inciter le lecteur à l'imitation des vies de ces hommes qui représentaient un idéal religieux. La vérité des faits importait alors moins que la valeur d'exemple que servait le récit. Mais les faits importent aussi beaucoup à Mendieta, préoccupé par son labeur d'historien. Mercedes Serna souligne que beaucoup des missionnaires cités dans le livre V de Mendieta n'avaient pas encore de biographie, en ce sens les récits de vie que fait Mendieta sont aussi des sources historiques ; c'est le cas pour Juan de Zumárraga².

Michel de Certeau, dans son article sur l'hagiographie dans l'*Encyclopaedia Universalis*, identifie que la structure du discours hagiographique tourne autour de la figure du héros, construite à partir d'éléments sémantiques qui se retrouvent d'une vie à l'autre. Les vertus ainsi exposées servent plusieurs objectifs : « En tant qu'elles fournissent des modèles (*exempla*) sociaux, elles se situent à une intersection entre l'évolution de la communauté particulière où elles sont élaborées (aspect diachronique) et la conjoncture socioculturelle que cette évolution traverse (aspect synchronique) »³

« *Claros varones* » et l'histoire profane

Les récits sont placés à la fin d'un livre qui se présente comme reflet d'une vérité historique⁴ réaffirmée dès le prologue du livre V : « *Nómbrense aquí los pueblos de donde*

¹ Antonio Rubial García, « La muerte como discurso retórico en algunos textos religiosos novohispanos », *Anuario de Historia*, 2007, vol. 1, p. 126.

² Mercedes Serna, « Modelos narrativos y aspectos retóricos del género hagiográfico en la «Historia eclesiástica indiana», de Jerónimo de Mendieta », *Hipogrifo: Revista de Literatura y Cultura del Siglo de Oro*, 2016, vol. 4, n° 1, p. 145.

³ M. de CERTEAU, « HAGIOGRAPHIE », art cit.

⁴ On pense à cette phrase lorsqu'il traite de l'embarquement des Douze dans le livre III : « *si para escribir historias profanas y henchir sus libros los autores se aprovechan de mil menudencias y cosas impertinentes, pintándolas con muchos colores retóricos, mostrándose cronistas puntuales : [...] con más razón podré yo escribir estas menudencias (si así se sufre llamarlas), pues escribo historia verdadera y no forjada de mi cabeza, no profana sino eclesiástica, ni de capitanes del mundo sino celestiales y divinos que sujetaron con grandísima violencia al*

fueron naturales y las provincias de donde vinieron, porque no es justo quitar esta honra a las patrias que tan buenas plantas produjeron, y de los que no se supo se calló, por que en todo se tuvo cuenta con seguir la verdad. »¹. On retrouve dans ce propos deux thématiques chères à Mendieta : la région d'origine de ces hommes et l'exactitude du propos historiographique. Mais en réalité, son propos suit et répète un schéma rhétorique bien précis qui met en valeur les vertus et les qualités spirituelles des individus présentés afin d'assurer la transmission des valeurs morales chrétiennes.

Le titre, ou la phrase du prologue qui l'introduit, place le livre V sous l'égide d'une double dynamique historiographique profane et religieuse. D'une part, l'expression « *claros varones* » renvoie à une lignée de grands récits de vies de l'histoire profane ou militaire. On pense aux *Claros varones de Castilla*, 1486, d'Hernando del Pulgar, chroniqueur d'Isabelle la Catholique, mais aussi à Plutarque et ses *Vies parallèles*. Cela rejoint la métaphore militaire qui parsème le texte de Mendieta. De fait, le prologue du livre V continue de filer explicitement la métaphore martiale : la vie sur terre est une bataille qui ne finit jamais².

Comme précédemment, Mendieta aide son lecteur en exposant clairement le projet de ce livre, de teneur plutôt utilitariste. Il rappelle les trois principes qui s'appliquent aux récits hagiographiques selon saint Bernard, et qu'il va s'efforcer de suivre dans son texte : une vie terrestre exemplaire, la possibilité d'identification et de comparaison entre les vies d'hommes ordinaires et celles de ces saints –rappeler que ce sont des hommes et que c'est à travers leurs œuvres humaines qu'ils ont acquis cette odeur de sainteté–, et enfin le fait de savoir que même après la mort les saints œuvreront dans l'au-delà pour la salvation de l'humanité. Sur ce troisième point, Mendieta clarifie :

*Y es de advertir, que en las memorias de estos siervos de Dios los llamamos santos, no porque de nuestra autoridad los queramos canonizar (que esto pertenece solamente a la santa Iglesia romana y a su cabeza el Sumo Pontífice), mas solo por la opinión y fama que dejaron de santidad, como S. Pablo en muchas de sus epístolas llama santos a los nuevos creyentes que recibían la fe.*³

mundo, demonio y carne, y a los príncipes de las tinieblas y potestades infernales. », G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 1, op. cit., p. 350.

¹ G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 2, op. cit., p. 260-261.

² *Ibid.*, p. 257.

³ *Ibid.*, p. 259.

Il règle ainsi la question de l'officialisation de la sainteté de ces hommes, car la présence chrétienne dans les Indes est trop récente pour que l'Église ait encore pu y constater la vie de saints. Toutefois, plusieurs hommes d'Église ont mené des vies irréprochables en Nouvelle-Espagne, et c'est leur réputation immaculée qui leur vaut cette appellation chez Mendieta. Il protège son texte contre d'éventuels détracteurs qui pourraient l'accuser d'usurper l'autorité de Rome pour déterminer la sainteté de ses coreligionnaires de manière unilatérale¹.

La tradition espagnole du *Flos sanctorum*

D'autre part, le verbe « *florece* » est une claire référence au *Flos sanctorum*, véritable best-seller de la Renaissance qui connaît une quinzaine d'éditions en Espagne entre 1516 et 1580². Rédigée au XIII^e siècle par le dominicain Jacques de Voragine, la *Légende dorée* raconte la vie de cent cinquante saints ou groupes de saints et martyrs. Repris ensuite sous le titre de *Flos sanctorum*, l'ouvrage est régulièrement corrigé et modifié³. L'arrivée de l'imprimerie entraîne une multiplication de son lectorat et la vocation du *Flos sanctorum* passe d'ouvrage exemplaire à destination des religieux à rival des romans de chevalerie auprès des lecteurs laïcs. Ainsi, il vient à remplir une fonction évangélisatrice ou catéchisante, inspirant les hommes du siècle à imiter les chrétiens les plus exemplaires⁴.

Les décrets tridentins et la Contre-Réforme au XVI^e siècle introduisent un tournant dans ces récits de vie : ils laissent de côté les récits miraculeux pour focaliser l'attention du lecteur sur l'exemplarité des vies présentées. Il s'agit de privilégier *l'imitatio* à *l'admiratio*, ces ouvrages religieux en langue vernaculaire étant vus comme des « *libros religiosos con sabor*

¹ Il est intéressant de constater ici la différence dans les stratégies développées par les Ordres. Là où le franciscain Mendieta insiste sur les figures héroïsées des Franciscains sanctifiés par son texte, les Jésuites, qui sont en manque de telles incarnations exemplaires, choisissent de faire venir des reliques de Rome en 1578. Voir la lettre de Pedro de Morales, SJ, à Everardo Mercuriano, Général de la Compagnie, qui relate la cérémonie d'installation de ces reliques envoyées par Grégoire XIII dans l'église jésuite, Mexico, 1579. Joaquín García Icazbalceta, « Bibliografía mexicana del siglo XVI ; primera parte : catálogo razonado de libros impresos en México de 1539 a 1600 con biografías de autores y otras ilustraciones, precedido de una noticia acerca de la introducción de la imprenta en México », 1886, p. 231.

² Mathilde Albisson, « El Flos sanctorum castellano: de las compilaciones medievales a los legendarios postridentinos », *Perspectivas actuales del hispanismo mundial*, 2019, p. 55.

³ Pour un panorama plus complet de l'évolution du genre en Espagne, voir : J. Aragüés, « Los “flores sanctorum” medievales y renacentistas. Brevisimo panorama crítico », art cit ; José Aragüés, « El Santoral castellano en los siglos XVI y XVII. Un itinerario hagiográfico », *Analecta Bollandiana*, 1 décembre 2000, vol. 118, p. 329-386 ; José Aragüés, « La Leyenda de los santos: orígenes medievales e itinerario renacentista », *Memorabilia*, 18 (2016), pp. 133-187 ; Mathilde Albisson, « La hagiografía ante la censura: el ejemplo de dos Flores Sanctorum expurgados (1516-1568) », *Criticón*, n° 128, p. 103 ; M. Albisson, « El Flos sanctorum castellano », art cit.

⁴ M. Albisson, « El Flos sanctorum castellano », art cit, p. 56.

profano », ils étaient particulièrement soumis à l'examen inquisitorial afin de vérifier qu'ils préservent bien l'orthodoxie et l'édification des fidèles¹.

*Paralelamente a la purga de aquellos elementos originados en el imaginarium medieval, la redefinición de los criterios de santidad en la época postconciliar conllevó una renovación de la escritura hagiográfica y de sus planteamientos, para convertirla en arma al servicio de la Contrarreforma. El Concilio de Trento no sólo había reafirmado la importancia del culto a los santos, sino que procuró aunar tradición y novedad, promoviendo una santidad imitable y fundada de manera fehaciente.*²

C'est précisément ce rôle évangéliste, mais aussi une arme au service de la Contre-Réforme, que sert ce livre V dans l'*Historia eclesiástica indiana*.

Le topos de la « buena muerte »

Le livre V est entièrement dédié à des vies exemplaires qui se sont achevées, par conséquent le thème de la mort y est omniprésent. La rhétorique de la bonne mort chez les religieux les plus admirés pour exemplaires est un procédé rhétorique incontournable dans le discours hagiographique et dans ce livre. Rubial définit la bonne mort comme celle qui a été préparée du vivant de la personne, qui lui permettait de se repentir de ses péchés avant d'expirer. Elle survenait alors, soit au terme d'une longue maladie ou de souffrances, soit après une révélation divine³.

Les seize premiers chapitres du livre V sont dédiés à la vie et aux œuvres de Martin de Valencia, d'après un récit de Francisco Jiménez, l'un des Douze⁴. Dans ces lignes, Valencia est montré comme un homme exemplaire qui réunit toutes les vertus du saint ; il incarne également les trois rhétoriques de la mort énoncées par Rubial : bonne mort, martyre et destin miraculeux de sa dépouille. Le martyre est à prendre au sens figuré, mais le désir profond de mourir de la main des barbares est répété à l'envi, il est même le sujet principal du chapitre IV qui conte comment fray Martin reçoit l'inspiration du martyre et demande à partir prêcher chez les Maures en Afrique. Plus tard, il tente de s'embarquer pour la Chine en compagnie de Zumárraga

¹ *Ibid.*, p. 57-58.

² *Ibid.*, p. 62.

³ A. Rubial García, « La muerte como discurso retórico en algunos textos religiosos novohispanos », art cit, p. 127.

⁴ Francisco Jiménez, « Vida de fray Martín de Valencia escrita por su compañero fray Francisco Jiménez », *Archivo Ibero-Americano*, 1926, 12 (4), p. 48-83.

et du dominicain Domingo de Betanzos « *antes que oviera la noticia que agora hay de [las gentes de la Gran China], ni de la navegación, si se podía hacer o no* », mais leur voyage est empêché par la volonté divine¹. « *Mendieta de esta manera eleva a fray Martín de Valencia prácticamente a la condición de mártir sin serlo* »².

En ce qui concerne sa bonne mort, malgré son désir frustré de martyr, Valencia obtient la faveur divine de ne pas mourir dans son lit. En effet, Rubial souligne que « *no había nada peor que una muerte súbita y repentina.* »³ La mort doit être anticipée, sentie et acceptée. Ici Valencia, après une vie de piété, d'humilité et de discipline passée à accepter le destin que Dieu a choisi pour lui au détriment de ses propres désirs –intégrer un monastère de Chartreux pour s'adonner à la contemplation, mourir en martyr, évangéliser la Chine...– fray Martin, malade, sent son heure arriver alors qu'il se rend à l'infirmerie de Mexico. Dieu lui avait précédemment révélé qu'il ne mourrait pas dans son lit, et c'est ce qui se produit. Fray Martin s'agenouille, prie et s'exclame « *Defraudado he quedado en mi deseo* » avant d'expirer⁴. Il atteint alors une sorte de mort parfaite, lamentant l'opportunité manquée de martyr tout en accomplissant une mort exemplaire qui fait suite à une révélation antérieure, au terme d'une vie vertueuse et d'une ultime prière. Ce faisant, Mendieta fixe son modèle hagiographique autour de la figure-clef de Valencia comme un nouveau saint François, pris dans un conflit entre ses désirs d'érémitisme et d'évangélisation⁵. Après sa mort, plusieurs miracles se produisent, ce qui ajoute à sa biographie le *topos* du miracle post-mortem, nous reviendrons dessus. Valencia devient ainsi le paradigme de la nouvelle sainteté des Indes.

D'après Rubial, les hagiographies étaient, pour les fidèles, comme des manuels pour bien mourir, c'est-à-dire que, par imitation, ils pouvaient atteindre la *buena muerte* chrétienne. Cela renvoie au deuxième objectif des hagiographies selon saint Bernard et sur lesquels s'appuie Mendieta : la capacité d'identification et d'imitation. Les récits doivent rappeler au lecteur que les saints sont des hommes avant tout, et que c'est par leurs actes qu'ils ont atteint la vertu, pas uniquement par des dons surnaturels provenant de la volonté divine. Si l'on repense

¹ G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 2, *op. cit.*, p. 281.

² M. Serna, « Modelos narrativos y aspectos retóricos del género hagiográfico en la «Historia eclesiástica indiana», de Jerónimo de Mendieta », art cit, p. 147.

³ A. Rubial García, « La muerte como discurso retórico en algunos textos religiosos novohispanos », art cit, p. 127.

⁴ G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 2, *op. cit.*, p. 293.

⁵ M. Serna, « Modelos narrativos y aspectos retóricos del género hagiográfico en la «Historia eclesiástica indiana», de Jerónimo de Mendieta », art cit, p. 144.

à l'idée que *l'Historia* ait pu être destinée aux jeunes missionnaires en partance pour les Indes, cette partie peut donc être vue comme une succession de modèles à imiter de différentes façons.

Les récits de vie suivent tous un schéma similaire, ce qui est le propre du genre hagiographique, « saturé de sens, mais du *même* sens » comme l'écrit Certeau, « les mêmes traits ou les mêmes épisodes passent d'un nom propre à l'autre »¹. Il est vrai que *l'Historia* reprend les codes du genre, qui fait primer l'exemplarité sur le nom, mais Mendieta s'attache aussi à individualiser certains frères plus que d'autres. Il s'épanche sur Martin de Valencia, custode des Douze, car il a mené le mouvement, mais aussi parce qu'il a une source écrite et détaillée chez Francisco Jiménez. C'est loin d'être le cas pour tous les religieux mentionnés dans le livre. Toutefois il importe d'y faire figurer un très grand nombre, d'une part pour prouver le succès de l'entreprise franciscaine et la grande vertu de ses missionnaires, et d'autre part pour motiver les nouveaux arrivants à poursuivre ce travail. L'idée de voir leur labeur récompensé par une biographie dans un ouvrage publié pourrait galvaniser leur zèle apostolique ; bien sûr, Mendieta ne s'attendait pas à ce que son ouvrage tombe dans l'oubli pendant trois siècles.

Les martyrs de Nouvelle-Espagne

En ce sens, une catégorie très particulière que couvre l'hagiographie est celle du récit de martyr. La position franciscaine sur le martyr est ambiguë : souvenons-nous du malaise de saint François lui-même face aux récits de la vie des martyrs de 1220 au Maroc. Il estimait que la glorification de la vie terrestre des frères était preuve de vanité et s'opposait à la nécessaire humilité des Frères mineurs.

À la fin du XVI^e siècle, le contexte est bien différent. Le schisme protestant a donné lieu aux premiers martyrologes –au sens de saints reconnus– de la Réforme, comme le *Martyrologe protestant* de Jean Crespin publié à Genève en 1554. Pour l'Église catholique, c'est Grégoire XIII qui, dans le sillon du passage du calendrier julien au grégorien, fait publier le premier *Martyrologe romain* en 1583. Il reprend et centralise une multitude de textes antérieurs qui remontent au IV^e siècle et au *Martyrologe hiéronymien* attribué à Eusèbe de Césarée. On voit ici encore une fois comment Mendieta se place dans la lignée directe de cet historien de l'Église primitive, tout en se positionnant stratégiquement dans les enjeux de son époque. En

¹ M. de CERTEAU, « HAGIOGRAPHIE », art cit.

1583, cela fait déjà dix ans qu'il a commencé à travailler sur l'*Historia* et la décision papale de publier un martyrologe officiel montre bien à quel point ces récits de vie exemplaires peuvent servir d'outil dans différents contextes –évangélisation ou lutte contre la Réforme¹.

Dans le cadre du martyre, le discours est d'autant plus fort que la foi inébranlable des victimes leur permet d'accepter la mort par les pires sévices, ce qui attise la fascination et l'admiration du lecteur :

La exaltación de los mártires antiguos servía además de propaganda de los logros de la iglesia católica en sus misiones entre los paganos de lejanas tierras, pero también en las zonas de Europa ocupadas por los protestantes, entre quienes algunos católicos habían muerto. La descripción de la muerte de los mártires constituía una exaltación de la libertad, de la existencia de una fe única e indivisa, de una fe sin dudas, pues el mártir daba testimonio de una creencia sin fisuras, absoluta, a la que uno se entregaba hasta la muerte.²

À la fin du XVI^e, il est nécessaire de renforcer l'image du missionnaire franciscain en Nouvelle-Espagne, ternie par les nombreux conflits qui entachent la réputation des Mineurs et que nous avons déjà évoqués.

Il ne s'agit plus de parler uniquement des nouveaux convertis qui furent martyrisés par leurs proches, comme il le fait avec les récits des enfants martyrs de Tlaxcala dans le livre III, mais de montrer que les frères aussi donnent leur vie pour la christianisation.

Ce moment correspond avec les premiers martyres en terre chichimèque dans le cadre d'un projet qu'il connaît bien car il l'a mis en place : l'envoi de familles tlaxcaltèques dans le nord de la Nouvelle-Espagne pour servir de modèle aux barbares. Ce projet donne lieu à un terrible soulèvement qui culmine avec le massacre des colons en 1592. Mendieta a suivi l'évolution de l'affaire, car il écrit à ce propos le 15 mai au vice-roi Velasco³. Il est alors urgent

¹ « On sait de même que les pratiques dévotes, le contexte très particulier de la crise religieuse du début de l'époque moderne, la lecture et la diffusion des modèles hagiographiques constituent des leviers importants qui expliquent l'essor des vocations », Antoine Roulet, « La fabrique sociale de la vocation. Les Sotomayor et les franciscains au XVI^e siècle » dans Aliocha Maldavsky et Ariane Boltanski (eds.), *L'Église des laïcs*, Madrid, Casa de Velázquez, 2021, p. 92-93.

² A. Rubial García, « La muerte como discurso retórico en algunos textos religiosos novohispanos », art cit, p. 134.

³ Lettre de Gerónimo de Mendieta à Luis de Velasco, Xochimilco, 15 mai 1592, J. García Icazbalceta (ed.), *Códice Mendieta*, vol. 2, op. cit., p. 114-115.

de faire évoluer le discours sur l'évangélisation des confins nord de la Nouvelle-Espagne, afin d'appuyer également la stabilisation de la présence espagnole.

La rhétorique du martyr est très codifiée, car cette mort est le chemin le plus direct pour atteindre la sainteté¹. Deux éléments conditionnent la qualification de martyr : en premier lieu, le saint doit subir la persécution d'un tyran à cause de sa religion, en second lieu, il doit accepter sa mort sans toutefois la rechercher activement. Au vu de cette deuxième condition, le désir de Martin de Valencia peut sembler problématique, c'est pourquoi il était préférable qu'il reste frustré, ce qui permet de souligner ses derniers mots comme l'expression de sa plus pure humilité.

Le premier martyr cité par Mendieta, Juan Calero, incarne également l'humilité séraphique en cela qu'il rencontre sa mort pour la foi alors qu'il n'est qu'un frère lai, même pas ordonné. Il est prêt à donner sa vie alors même qu'il n'a pas prononcé de vœu, c'est une preuve que les plus humbles sont parfois les plus honorables et estimables des hommes. Dans un article, qui traite du modèle du martyr colonial jusqu'à nos jours, Antonio Rubial explique cette fascination pour la figure héroïque du martyr :

Al igual que la de su maestro, la sangre de los fieles servía como agua fertilizadora de una tierra preparada para nuevas conversiones. Aunque en el cristianismo es Cristo el único héroe con funciones salvíficas, es decir el único que cumple con el modelo de « rey sacramental », el sentido sacrificial y la presencia de la sangre como elemento simbólico son las dos cualidades más representativas del mártir-héroe.²

L'image du sang sacrificiel qui vient fertiliser le terreau d'une Nouvelle-Espagne en construction et en conversion n'est pas sans rappeler l'importance préhispanique du sacrifice humain et de l'auto-sacrifice. Mais surtout, le martyr en terre chichimèque ne remplit pas la première condition évoquée : la victime doit périr sur ordre d'un tyran et en raison de sa religion. Or les Chichimèques sont considérés comme barbares et sans gouvernement propre, impossible de les considérer comme tyranniques malgré leur cruauté, qui relève plutôt de

¹ A. Rubial García, « La muerte como discurso retórico en algunos textos religiosos novohispanos », art cit, p. 133.

² Antonio Rubial García, « El mártir colonial. Evolución de una figura heroica » dans Guilhem Olivier et Federico Navarrete Linares (eds.), *El héroe entre el mito y la historia*, Mexico, Centro de estudios mexicanos y centroamericanos, 2013, paragr. 5.

l'ignorance¹. Le modèle hagiographique doit alors évoluer pour s'adapter au nouveau contexte de la mort religieuse.

Rubial poursuit en disant que les martyrs de Nouvelle-Espagne donnent lieu à la formation d'un nouveau genre, propre au contexte politico-spirituel novohispanique :

*La Nueva España, con una sociedad pluriétnica en busca de elementos de cohesión, encontró en la construcción de un modelo propio de mártir, entre otros modelos de santidad que podían apelar al esquema apostólico primitivo, uno de los más sólidos pilares de autoafirmación y de coherencia entre el pasado y el presente. A través de la evolución de esos modelos, podemos darnos cuenta de los cambios en la mentalidad colectiva novohispana y en la formación de una ideología eclesiástica y religiosa con rasgos autónomos.*²

Cette idée que le modèle hagiographique, et particulièrement celui du martyr, devient le marqueur d'une identité propre à la Nouvelle-Espagne vient renforcer une théorie de John Phelan. Il affirme en effet que, par le millénarisme, Mendieta ne prétend pas former des ponts entre Ancien et Nouveau mondes, mais au contraire les isoler l'un de l'autre³. Il recrée en Amérique les bases de la religion catholique et fonde son argumentaire sur le parallèle avec l'Église primitive, place des repères géographiques concrets et théologiques en prétendant que l'île biblique d'Antilia se trouve près de Madère⁴. Il ancre alors les Indes dans le paysage géographique et conceptuel de l'Occident pour mieux l'en séparer et pouvoir, si possible, y fonder une société idéale.

Pour cela, Mendieta mêle mythe et histoire dans son modèle rhétorique du martyr dans le livre V grâce à sept éléments :

1. Le saint est un personnage historique, il est situé dans le temps et l'espace lorsque c'est possible. Ils sont individualisés et caractérisés.
2. Ses ennemis sont extra-historiques, non situés ou de manière peu claire. Ce sont le Diable et ses sbires, les Indiens barbares ou encore des infidèles ou des apostats. Ils sont généralisés et agissent en groupe indéterminé.

¹ *Ibid.*, paragr. 14.

² *Ibid.*, paragr. 8.

³ J.L. Phelan, *The Millennial kingdom of the Franciscans in the new world*, *op. cit.*, p. 73.

⁴ G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 2, *op. cit.*, p. 119.

3. Le missionnaire persiste à vouloir sauver l'âme de ses bourreaux malgré leur cruauté.
4. Le martyr parle avec ses bourreaux.
5. Description détaillée des sévices agrémentée de parallèles avec les martyrs primitifs.
6. Éléments surnaturels miraculeux.
7. Le corps reçoit enfin les attentions proprement catholiques et on en tire des reliques¹.

Son discours vise aussi bien à visibiliser le travail des Franciscains qu'à faire de ces nouveaux territoires des espaces sacrés « *y por lo tanto en objeto de atención por parte de la Providencia.* »²

Les Indiens et les saints

Dans cette optique, Mendieta insiste particulièrement sur l'agentivité des Indiens lors du processus d'évangélisation et de la formation de cette société exceptionnelle ; n'oublions pas la présence du mot « *indiana* » dans le titre même de l'œuvre. Ils ne sont pas uniquement des récepteurs de doctrine, mais des créateurs de paradigmes. Ils sont présents dans le martyre en tant que persécuteurs, d'une part, lorsqu'ils attaquent les religieux venus leur prêcher la bonne parole. Mais d'autre part ils sont aussi les tout premiers martyrs de la Nouvelle-Espagne : Mendieta rend hommage aux enfants martyrs de Tlaxcala dans le livre III de son *Historia eclesiástica indiana*. Bien qu'ils n'apparaissent pas dans le livre explicitement consacré aux morts pour la foi, les trois jeunes protomartyrs du Mexique ont été béatifiés par le pape Jean-Paul II en 1990, puis canonisés par François, ce qui est révélateur de la force du discours franciscain de l'époque. Paradoxalement, aucun religieux du livre V n'a reçu le statut de bienheureux, et encore moins été canonisé. Le premier béatifié de Nouvelle-Espagne sera le franciscain Sebastián de Aparicio, décédé en 1600.

La ferveur des Indiens sert alors de jauge à la réputation de sainteté des hommes présentés dans le livre V. Ainsi Valencia est-il particulièrement vénéré dans le village d'Amequemeca, par tous les Indiens du village³. García de Salvatierra est pleuré par un nombre impressionnant de fidèles indiens lors de sa mort, ce qui sert à souligner l'importance du travail

¹ A. Rubial García, « El mártir colonial. Evolución de una figura heroica », art cit, paragr. 12.

² *Ibid.*, paragr. 13.

³ G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 2, *op. cit.*, p. 303-306.

missionnaire dans la cohésion sociale et la construction de la Nouvelle-Espagne, au-delà du domaine spirituel.

A-b-2. Les menus miracles de la conversion novohispanique

Dans le modèle hagiographique romain, aussi bien que dans les histoires ecclésiastiques et les récits bibliques, une grande place est accordée aux miracles qui favorisent le processus d'évangélisation en donnant à voir aux incrédules la puissance de Dieu. Phelan fait état de la perplexité des religieux face à l'apparente absence de miracles en Nouvelle-Espagne : « *As missionaries, they realized that an excessively supernatural atmosphere might endanger the faith of the converts. As historians who regarded the Indian Church as the rebirth of the Apostolic Age, the absence of miracles perplexed them.* »¹

Il est vrai que Mendieta, Motolinia avant lui et bien d'autres encore, ont cru nécessaire de fournir une explication concrète à l'absence manifeste de miracles. Dans le prologue du livre V, Mendieta dit ainsi :

*Y si la santidad de estos perfectos varones no fue confirmada con la frecuencia de milagros que de los santos canonizados y de otros que aun no lo son leemos, esto no se debe atribuir a la falta de sus merecimientos, sino a que nuestro Señor Dios no ha querido hacer por sus siervos en esta tierra y nueva Iglesia los milagros que fue servido de hacer en la Iglesia primitiva, y después acá también en otras partes del mundo.*²

Il estime que cette conversion sans miracle est nouveau paradigme d'évangélisation, ce qui se confirme par le fait que le schéma s'est répété ailleurs par la suite. Il énonce ensuite les raisons pour lesquelles ce processus n'a pas besoin d'événements surnaturels, elles sont au nombre de trois : d'abord, les Indiens se sont très rapidement convertis, sans l'aide de miracles pour les convaincre de la toute-puissance de Dieu ; ensuite, le surnaturel pourrait, au contraire, leur rappeler leurs idolâtries passées et les mener à confondre les missionnaires avec les déités d'un panthéon païen ; enfin, une abondance de miracles pourrait flatter l'ego des missionnaires et les détourner de leur vœu d'humilité³. C'est pourquoi, selon lui, la conversion des Indiens par la prédication simple est le miracle le plus significatif de la conversion des Indes.

¹ J.L. Phelan, *The Millennial kingdom of the Franciscans in the new world*, op. cit., p. 48.

² G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 2, op. cit., p. 259.

³ *Ibid.*, p. 260.

« *Milagros enmascarados* », les menus miracles de la Nouvelle-Espagne

Mais malgré les explications de Mendieta, force est de constater que l'*Historia eclesiástica indiana* regorge de faits miraculeux et surnaturels :

Pero el caso es que, contrariamente a lo que opinan algunos estudiosos al respecto, los milagros abundan en la Historia eclesiástica indiana, por lo que no se entienden las justificaciones del autor, a no ser que se trate de un procedimiento retórico para ocultarlos. A pesar de sus palabras, Mendieta echa mano no tan solo de milagros sino de sueños, revelaciones, visiones premonitorias, intercesiones divinas, resurrecciones y hechos sobrenaturales, porque toda la obra se sustenta en el providencialismo.¹

Le récit abonde en manifestations divines de sorte que Mercedes Serna se demande si le discours de Mendieta sur leur absence n'est pas, au contraire, une façon de les minimiser pour les besoins rhétoriques. Elle emploie l'expression de « *milagro enmascarado* » pour évoquer le récit que fait Mendieta d'une indienne violée qui retrouve sa dignité en intégrant une confrérie². Nous concordons avec elle sur ce point : la rhétorique du miracle chez Mendieta est souvent minimisée, parfois voilée. Ou plutôt : la rhétorique de Mendieta se construit autour de leur discrétion. Pas de grands miracles qui impressionnent les foules, comme du temps de la conversion primitive, mais des petits phénomènes qui sont de l'ordre du personnel, voire de l'intime, et que nous pourrions appeler des menus miracles : « *En esta tierra de la Nueva España pocos milagros públicos ha querido Nuestro Señor hacer o obrar por sus siervos* »³.

Ce nouveau paradigme de miracles du quotidien correspond également à l'idéal franciscain d'humilité parfaite. De fait, Mendieta explique que la vertu, la pauvreté et l'humilité des premiers Mineurs était telle que les Indiens ont été rapidement convaincus, sans l'aide de miracles :

el ejemplo con que [...] vivían y trataban entre tanta multitud de infieles, que para su conversión fue viva predicación, y suplió la falta de milagros que en la primitiva Iglesia hubo, y en esta no fueron menester. Porque [...] bastó la pureza de vida y santas costumbres que en

¹ M. Serna, « Modelos narrativos y aspectos retóricos del género hagiográfico en la «Historia eclesiástica indiana», de Jerónimo de Mendieta », art cit, p. 150.

² *Ibid.*, p. 146.

³ G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 2, *op. cit.*, p. 297.

*aquestos ministros de Dios estos indios conocieron, para creer que verdaderamente eran sus mensajeros y venían de su parte*¹

Saint François lui-même aurait été impressionné par leur zèle et leur pureté, ajoute-t-il plus loin. Les Douze et leurs héritiers sont donc en harmonie totale, non seulement avec les préceptes de saint François, mais avec sa vie.

Miracles survenus aux frères

Dans les récits du livre V, les petits miracles accordés aux religieux sont légion. Encore une fois, la vie de Martin de Valencia concentre les différents types de miracles que Dieu peut octroyer aux frères. Le récit miraculeux vient remplir la fonction rhétorique de l'hagiographie en manifestant la providence divine en faveur de ces frères de leur vivant et dans leur mort.

Parmi les miracles accordés à Martin de Valencia, il faut citer de nombreuses révélations sur la conversion des Gentils des Indes et d'Asie², des épisodes de transe mystique et des états d'extase, des apparitions de saints ou encore des halos qui le protègent des regards indiscrets³. Dans sa mort, il devient lui-même l'objet d'une apparition pendant la messe de son enterrement, puis, sa dépouille reste intacte et dégage une odeur particulièrement agréable pendant trente ans, avant de disparaître sans explication⁴. Il a également œuvré pour la réalisation de miracles apostoliques : deux résurrections, des guérisons, l'arrivée de la pluie en période de sécheresse extrême ou encore l'apparition de nourriture lors d'un repas frugal⁵. Un dernier événement nous renvoie à la notion évoquée de menus miracles : Valencia se trouve à la porte d'un couvent, de nuit, par un temps de tempête. Il tambourine à la porte pour s'abriter, mais la sœur chargée d'ouvrir se perd dans l'obscurité et ne trouve ni le chemin de l'entrée, ni lumière pour s'orienter. C'est alors que le frère s'en remet à Jésus, qui éclaire immédiatement le couloir, permettant à la sœur d'accueillir les deux religieux⁶. C'est la banalité de cet événement, présenté comme miraculeux, qui souligne la volonté de l'auteur de trouver des interventions divines dans les moindres détails.

¹ G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 1, op. cit., p. 404.

² Livre V, chapitres IX et X, G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 2, op. cit., p. 283-288.

³ Livre V, chapitre XI, *Ibid.*, p. 289-291.

⁴ *Ibid.*, p. 294, 297-208, 295.

⁵ Livre V, chapitre XIV, *Ibid.*, p. 297-298.

⁶ *Ibid.*, p. 300.

Dans toute cette énumération, Mendieta n'omet pas les témoins, qui sont d'une importance capitale pour qu'un miracle soit reconnu. Les grands noms de la province du Saint-Évangile sont convoqués dans le texte : Jiménez, le biographe de Valencia, Motolinia, Sahagún, Diego de Almonte, Antonio Ortiz ont ainsi conté les miracles et les vertus de fray Martin. Mais surtout, c'est Gerónimo de Mendieta lui-même qui a constaté la disparition du corps de Martin de Valencia en 1567, lors de la visite du provincial Miguel Navarro¹. Quel témoin plus crédible que l'auteur de l'histoire, narrateur qui s'exprime à la première personne ?

D'autres types de miracles surviennent à d'autres religieux. L'un des plus nécessaires à la mission, le miracle de la langue, est concédé à Juan de San Francisco à Tlaxcala, qui reçoit le don de maîtriser parfaitement le nahuatl à force de prières et de supplications. Il est intéressant de constater qu'en 1615, Torquemada livre un récit similaire pour Mendieta : « *Aprendió la lengua mexicana con eminencia, y más por milagro que con industria humana; porque pidiéndole a Dios, con oración continua [...], la inteligencia de ella para poderse dar a entender a los indios, le sucedió en el convento de Tlaxcalla, donde era morador, sentir haberle sido concedido de Dios este soberano y especialísimo don* »². Dans le Nouveau testament, le don des langues est accordé aux douze apôtres par la descente de l'Esprit saint lors de la Pentecôte. L'idée d'un don spontané des langues chez les missionnaires se rapproche donc de l'image de l'Église primitive et apostolique que Mendieta construit et qui sera reprise par ses frères d'habit.

On voit ici particulièrement à l'œuvre comment ces récits se transposent et se transmettent en dépit du manque de preuves. Si Mendieta avait réellement reçu ce don divin, il en aurait assurément parlé quelque part dans l'*Historia*, or il ne mentionne rien. Il semble surtout important d'appliquer le schéma du miracle de la langue à certains religieux vus comme particulièrement éloquents dans cette langue étrangère. Mendieta était comparé à Cicéron en langue nahuatl³, et Juan de San Francisco a ensuite composé, grâce à ce miracle, des textes pour favoriser la christianisation des Indiens⁴. Les miracles présentés dans les vies de saints sont donc des paradigmes, parfois interchangeables ou transposables selon les nécessités narratives.

¹ *Ibid.*, p. 295.

² Livre XX, J. de Torquemada, *Monarquía indiana*, *op. cit.*, p. 367.

³ A. de Vetancurt, *Teatro mexicano*, *op. cit.*, p. 45.

⁴ G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 2, *op. cit.*, p. 371.

Pour Andrés de Olmos, par exemple, il est chez Mendieta l'incarnation même de la *buena muerte*. L'instant de sa mort est transfiguré par des interventions divines :

Viendo, pues, que su hora se le acercaba, llamó la gente de la casa donde estaba, y queriéndoles agradecer el bien que le habían hecho en hospedarle en ella, les repartió sus riquezas, que eran un rosario, unas cuentas benditas, unas disciplinas y un cilicio. Y echándoles la bendición, comenzó a decir el Credo con una devoción de un ángel, y acabándolo de decir dio su alma al Señor. En el mismo punto, se le transfiguró el rostro en tan agradable y angélico semblante, que a todos daba notable consuelo. Los que presentes se hallaron, sintieron una fragancia de tan suave olor, que afirmaban no lo haber semejante en la tierra [...]. En la hora que espiró, se oyó una música del cielo entre los indios, de diversos instrumentos como trompetas, flautas y chirimías, y acudieron todos a la iglesia¹

Mort annoncée, ou plutôt pressentie, signe de discipline tout au long de sa vie, prière et manifestations physiques miraculeuses –olfactives ou auditives– sont des signes visibles de l'intervention de Dieu.

Parmi tous les miracles dont Mendieta rend compte, il en est un dont il est lui-même témoin ou acteur principal. Il a lieu à Xochimilco en 1576, lors de la grande épidémie mortelle de *cocoliztli*. Mendieta est alors gardien du couvent de Xochimilco et propose de placer la *doctrina* sous la protection de saint Jacques contre la mortalité de la population –Mendieta précise que plus de cinq cent mille Indiens sont décédés du *cocoliztli* au total. Il érige un autel à saint Jacques d'abord, puis à saint Sébastien l'année suivante. Lors du recensement suivant, Xochimilco compte plus d'habitants qu'avant l'épidémie et ce, malgré les innombrables décès. Mendieta cite alors une autorité ecclésiastique qui reconnaît ce fait : son successeur au couvent de Xochimilco, un homme pieux d'excellente réputation des deux côtés de l'Atlantique². Le vice-roi est également convoqué dans le texte car c'est lui qui ordonne le recensement : par ce procédé rhétorique son autorité juridique et administrative est associée au miracle de Mendieta et à sa reconnaissance. Il s'agit là, incontestablement, d'un « *milagro enmascarado* » au sens que lui donne Mercedes Serna. Cela pourrait être une simple coïncidence, et les deux faits pourraient être décorrélés ; de fait le gardien qui lui succède à Xochimilco ne fait que rendre compte d'un nombre surprenant de villageois. C'est Mendieta qui fait le lien dans son interprétation, ce qui confère une certaine sacralité à un simple acte administratif de

¹ *Ibid.*, p. 363.

² *Ibid.*, p. 53.

recensement. Pour un religieux qui se lamente régulièrement d'une mortalité drastique des populations indiennes sous les coups des Espagnols et les fléaux de leurs abus, il se montre extrêmement prompt à reconnaître ses propres mérites en faveur de leur survie et de leur protection. Encore une fois, il s'agit de montrer que les Franciscains ont la préférence de Dieu de matière de christianisation des Indes et que les *pueblos* ne peuvent subsister sans eux.

La présence des Indiens en qualité de témoins est également notoire dans ces récits de miracles, et ce n'est pas anodin. Ils deviennent témoins légitimes et légitimants de la qualité miraculeuse de l'événement et entrent pleinement dans le processus du miracle. De plus, c'est une façon d'insister encore sur l'affection profonde qu'ils portent particulièrement aux Franciscains.

Miracles survenus aux Indiens

Les Indiens ne sont pas que de simples témoins, beaucoup des miracles qui sont contés tout au long de l'*Historia eclesiástica* sont accordés à des jeunes croyants d'une piété sans faille :

Pero no solo los frailes poseen la facultad de obrar milagros sino también el pueblo indígena, siguiendo uno de los objetivos de Mendieta. Gran parte del libro IV está dedicado a la narración de numerosas visiones y revelaciones divinas de los indígenas. Ello se debe a que Mendieta equipara a los indios con los niños y estos ocupan un lugar principal en la empresa evangélica franciscana. Unidos por la simplicidad y la pureza de alma, Dios se revela a través de ellos.¹

Ce positionnement rappelle Jésus prêchant que seuls ceux qui sont aussi humbles que des enfants sont dignes du royaume des Cieux. L'infantilisation constante des Indiens dans le discours de Mendieta vient alors confirmer la pureté et l'humilité des populations indiennes et leur valeur aux yeux du Seigneur. En ce sens, il est naturel que Dieu leur soit favorable en leur accordant quelques menus miracles également.

Les chapitres 24 à 28 du livre IV s'attachent à transmettre le récit de plusieurs miracles survenus à des Indiens, qui prouvent que Dieu les aime et les protège. Ces chapitres interviennent après une série de chapitres qui traitent de l'immense piété de certains Indiens, ils sont donc récompensés dans leur foi par des miracles. Le récit suit ainsi le schéma

¹ M. Serna, « Modelos narrativos y aspectos retóricos del género hagiográfico en la «Historia eclesiástica indiana», de Jerónimo de Mendieta », art cit, p. 150.

hagiographique classique si l'on conçoit, comme le fait Mendieta, la population des *doctrinas* comme un ensemble homogène. Ces miracles ne sont pas concédés à des individus, mais à la population-même des Indiens chrétiens.

Beaucoup de ces expériences sont attestées par des religieux, voire par l'auteur en personne, ce qui leur confère une aura de vérité. Ainsi, lorsque qu'une Indienne raconte à Mendieta qu'elle a reçu la vision de sa propre mort et de la fin du monde, il la croit sans aucune hésitation : « *le di entero crédito como si las dijera un ángel del cielo, por ser mujer de la edad que dije y de muy buena y concertada vida, y muy devota, y aunque no lo fuera tanto, me pareció era imposible que ella ni otra persona las pudiera fingir, por el estilo y manera con que me las contó.* »¹ Toutefois, il affirme qu'il ne faut pas croire tous les témoignages. Il se charge de trier le bon grain de l'ivraie et se fie parfois au crédit administratif dont jouissent certains événements surnaturels : « *traeré aquí una, tomada por testimonio ante escribano real y testigos españoles, cuyo original al presente cuando esto escribo, yo tengo en mi poder* »². L'administration vient renforcer la crédibilité des récits, qui peuvent sembler trop arrangeants pour l'économie de l'œuvre. Lorsque certains ont été recueillis par une autorité laïque, cela officialise la véracité du témoignage, au moins dans sa forme si ce n'est dans son contenu.

On retrouve dans ces pages des descriptions similaires à celles du livre V : visions et révélations divines, communions miraculeuses, voire des apparitions de défunts et des résurrections ! Les esprits des défunts qui n'ont pas pu gagner le paradis faute de messes en leur faveur se manifestent aux religieux ou à leurs proches afin d'y remédier. Rubial signale l'importance du testament et des messes *post-mortem* dans la documentation religieuse et paroissiale : les messes étaient payées en avance et les religieux avaient tout intérêt à ce que les fidèles fassent un testament avant d'expirer d'une *buena muerte*³. Commander des messes fait partie de la préparation de la bonne mort, et les décès survenus sans testament donnent lieu à ces apparitions fantomatiques.

Un récit ressort particulièrement : en 1576, celui d'une aorasia à un vieil Indien de Xochimilco qui voit apparaître « *una mujer de hábito de india, muy bien aderezada y de buen*

¹ G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 2, *op. cit.*, p. 127.

² *Ibid.*, p. 130.

³ A. Rubial García, « La muerte como discurso retórico en algunos textos religiosos novohispanos », art cit, p. 129-130.

parecer »¹. Elle le console de ses peines, lui demande d'aller voir le gardien du couvent qui n'est autre que Mendieta, et disparaît ensuite mystérieusement. D'abord sceptique, fray Gerónimo finit par se laisser convaincre par le récit de cet homme et en déduit que c'est la Vierge en personne qui lui est apparue : « *le creí y me persuadí, que la que le apareció sería la Madre de piedad y misericordia [...] y que apareció en figura de india por no espantar aquel pobre viejo en otra figura.* »². Encore une fois ici, c'est Mendieta qui interprète une conversation rapportée comme un miracle, d'autant que la mystérieuse femme ne semblait pas porter d'attributs propres à la Vierge, c'est pourquoi il se sent obligé de préciser qu'elle ne voulait pas effrayer son interlocuteur. Mendieta crée du miracle là où il ne dispose pas de témoignages concordants, mais surtout, il incorpore les Indiens à la narration ecclésiastique. Indiens et Franciscains vont de pair dans l'*Historia* : la présence des uns permet aux autres d'atteindre leur plein potentiel apostolique par la prédication et le miracle, tandis qu'ils ont besoin des Franciscains sur le plan politique. Une relation d'interdépendance est tissée, une sorte de contrat social avant l'heure, qui lie le destin temporel et spirituel des religieux et de leurs fidèles dans les *doctrinas*. Les Indiens sont actifs dans la société ecclésiastique franciscaine, ils ne sont pas de simples réceptacles de doctrine, mais de véritables agents de religion et de spiritualité. Leur affection, parfois exagérée, envers les Franciscains, est la preuve même de leur pureté qui touche à la sainteté pour Mendieta. Ce sont les seuls qui parviennent à reconnaître l'importance capitale de l'ordre séraphique en Nouvelle-Espagne.

c. Les silences de Mendieta

En tant que chroniqueur de sa province et fin stratège, Mendieta a conscience du poids de l'histoire et de sa dimension performative : ce qui est écrit restera dans les mémoires et les annales. L'idée que l'historien marche sur des braises encore chaudes et qu'il fait un métier « dangereux » en relatant les faits (*sucesos*) de ses contemporains apparaît déjà chez Gómara en 1552 : « *ningún historiador humano contentó jamás a todos; porque si uno merece alguna loa, no se contenta con ninguna, y así paga con ingratitud; y el que hizo lo que no querría oír, luego lo reprehende todo, con que se condena de veras* »³. Gómara reprend dans son adresse au lecteur une idée de Salluste, selon laquelle le récit de l'historien fera des mécontents, que ce

¹ G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 2, *op. cit.*, p. 124.

² *Ibid.*

³ Francisco López de Gómara, *Historia de las Indias (1552)*, Madrid, Espagne, Casa de Velázquez, 2021, p. 67 et note n° 2, p. 427.

soit par ses silences ou par son récit. Le choix de ne pas citer certains noms est hautement politique et Mendieta en est conscient également lorsqu'il écrit à la fin du siècle.

Il est, dans l'*Historia*, moins direct que dans sa correspondance et se refuse à citer les noms de ceux qu'il met en cause au nom de son impact sur la postérité : « *Escríbese esto sin nombrar los culpados, para que se entienda y sepan los por venir, que si no fué derramada la sangre de los ministros en la fundación de esta nueva Iglesia, a lo menos fueron bien corridos y perseguidos con infamias y otros trabajos, de los cuales el Señor por su misericordia los libró.* »¹ Cette phrase percutante montre bien à quel point Mendieta espère, voire anticipe, la publication et la circulation de son œuvre à grande échelle, en particulier parmi les futurs missionnaires franciscains. Mais avant cela et de manière très présente au moment de la rédaction, le contexte conflictuel que nous avons déjà évoqué et auquel il se réfère complique le processus d'écriture. Il s'agit d'écrire et de dénoncer ce qui lui semble insupportable sans être trop explicite.

Pour Mendieta, le processus d'écriture de l'histoire ne rédige pas le passé, il le construit. Et l'écrire est une opportunité de passer sous silence certains éléments inconvenants pour l'auteur ou l'ordre qu'il entend défendre. Il n'est pas évident de déceler ce qui manque dans un récit, car le silence se caractérise justement par l'absence d'éléments caractéristiques se référant à un épisode ou un personnage précis. Il faut pour cela passer plutôt par l'étude du vocabulaire employé pour en parler, c'est pourquoi nous examinerons ici trois exemples de faits qui furent passés sous silence ou minimisés pour correspondre à la narration politique et idéologique de Mendieta.

C'est ce qui ressort dès le titre avec la notion d'*indiano*, alors que Mendieta se centre surtout sur Nouvelle-Espagne. Lorsque ses prédécesseurs rédigent des histoires dont le titre contient l'appellation des Indes, ils mentionnent effectivement les autres régions du continent, voire du monde pour des auteurs comme Acosta ou Las Casas. Ces derniers abordent également les autres civilisations du monde car ils écrivent une *historia general*. Cela témoigne d'une ouverture de la perspective sur le monde et les espaces que n'a pas Mendieta. Toutefois, il lui importe de donner l'illusion qu'il traite de toutes les Indes afin d'asseoir l'autorité de son ordre dans tout le continent, et pas uniquement la Nouvelle-Espagne. Il tente ainsi de maîtriser les

¹ G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 1, *op. cit.*, p. 484.

discours qui entourent les Franciscains pour entretenir une image de force et d'efficacité missionnaire.

A-c-1. Les incommodantes persistances idolâtriques

Le premier aspect qui attire l'attention d'un lecteur un tant soit peu connaisseur de l'époque est le silence absolu qui entoure le crypto-paganisme des Indiens. Pourtant, la perméabilité des croyances religieuses et leur métissage dans l'esprit des populations locales sont connus de tous, et des religieux en premier plan. Dès 1537, les évêques de Nouvelle-Espagne demandent à pouvoir sanctionner l'idolâtrie avec sévérité¹. Bien des années plus tard, Bernardino de Sahagún évoque les dangers et interrogations que soulève la vénération de la Vierge de Guadalupe sur la colline du Tepeyac. Les Indiens ayant évolué dans le système de croyances mexicain ne voient pas de contradiction entre devenir chrétiens et continuer d'adorer leurs idoles². En effet, ils avaient pour coutume, comme c'est le propre du polythéisme, d'ajouter de nouvelles divinités à leur panthéon, comme le rappelle Serge Gruzinski : « Si brutales qu'aient été les agressions et les exigences des vainqueurs d'autrefois [...], elles respectaient l'équilibre des cultures locales dans leur rapport au réel, au temps, à l'espace, à la personne »³. Dans les premiers temps de l'évangélisation, le foisonnement des figures religieuses et divines par la Trinité et les saints peut s'apparenter à un riche panthéon également : ainsi, Gruzinski indique que « le saint chrétien n'est souvent qu'une dénomination supplémentaire accolée à une divinité ancienne » et cite les avatars du dieu du feu Huey Xiuhtecutli sous les traits de saint Joseph ou de saint Siméon⁴.

Mendieta lui-même souligne que les danses « *a su modo antiguo* » sont intégrées aux célébrations catholiques ; c'est, pour lui, la preuve d'une dévotion totale qui impressionne même les laïcs espagnols⁵. Mais, est-ce vraiment le cas ? Accepter que les mêmes danses précortésiennes soient exécutées dans les fêtes chrétiennes en l'honneur des saints est une pente glissante qui sous-entend la permanence de rituels paganisants appliqués à un contexte chrétien. Cela pose, comme le souligne Robert Ricard, la question de l'intention : les mêmes pas effectués dans la danse païenne sont associés, en théorie, à une intention chrétienne, ce qui en

¹ R. Ricard, *La « conquête spirituelle » du Mexique*, op. cit., p. 317.

² *Ibid.*, p. 322.

³ Gruzinski Serge, *La colonisation de l'imaginaire: sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol XVIe - XVIIIe siècle*, Paris, Gallimard, 1988, p. 195.

⁴ *Ibid.*, p. 232.

⁵ G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 2, op. cit., p. 99.

fait une danse chrétienne¹. « Chacun s’empressa de projeter sur l’adversaire ses propres grilles »² explique Gruzinski, tandis qu’il évoque dans un autre ouvrage la dimension réelle et performative de la danse comme discours à l’époque préhispanique : la danse est un rituel religieux qui « n’était que l’apparence d’une représentation » et la manifestation des divinités par le corps des danseurs, un rituel d’apparition et non un spectacle³. Leur persistance dans le christianisme implique pour les Indiens bien plus que ce qu’y projettent les religieux.

Le procès et l’autodafé du cacique de Texcoco Don Carlos Ometochtzin en 1539 en est un exemple précoce et particulièrement percutant. Don Carlos, membre de la famille royale de Texcoco, petit-fils de Nezahualcoyotl et fils de Nezahualpilli, était également un ancien élève du collège de Santa Cruz de Tlatelolco. Pour Gruzinski, cette génération de l’élite texcocane a « essuyé les plâtres de la christianisation et servi de cobaye à l’évangélisation franciscaine »⁴. Donc Carlos est parfaitement versé dans les enseignements de la foi catholique et ses nuances. Bien qu’il n’ait pas accédé au trône, il use du titre seigneurial de *Chichimecatecuhtli* et jouit d’une très forte influence à Texcoco⁵. Il se rebelle alors contre le système qui l’a vu grandir en utilisant l’argumentaire relativiste dans lequel il a été éduqué à Tlatelolco : il constate que les ordres religieux, bien que tous représentants d’une même religion, n’enseignent pas exactement la même chose ou de la même façon, certaines disparités les éloignent les uns des autres, sans remettre en cause leur validité. Pour Don Carlos, cela souligne que toutes les religions sont aussi valides les unes que les autres et par conséquent, le paganisme novohispanique a une place tout aussi légitime en tant que religion⁶. Ce discours représente un grave danger spirituel, mais aussi politique, car ses propos remettent en cause toute la présence espagnole dans les Indes. C’est pourquoi l’évêque de Mexico Juan de Zumárraga le fait accuser d’incitation à l’idolâtrie suite à la découverte de plusieurs idoles de Tlaloc dans le jardin de sa maison. Les documents ne le considèrent pas directement coupable d’idolâtrie, mais il est accusé de l’encourager en dissimulant les idoles et en couvrant les cérémonies. Il est brûlé sur le bûcher en 1539, lors d’un autodafé qui marque l’apogée d’un processus d’extirpation idolâtrique au sein de la classe

¹ R. Ricard, *La « conquête spirituelle » du Mexique, op. cit.*, p. 329.

² Gruzinski Serge, *La colonisation de l’imaginaire, op. cit.*, p. 239.

³ Gruzinski Serge, *La guerre des images: de Christophe Colomb à Blade Runner (1492-2019)*, Paris, Fayard, 1989, p. 135.

⁴ Gruzinski Serge, *Les Hommes-dieux du Mexique: pouvoir indien et société coloniale XVIe-XVIIIe siècles*, Paris Montreux, Archives contemporaines, 1985, p. 30.

⁵ R. Ricard, *La « conquête spirituelle » du Mexique, op. cit.*, p. 270 ; D.L. Fernández, « Nezahualcôyotl es Tháloc en la Sierra de Texoco », art cit, p. 76.

⁶ R. Ricard, *La « conquête spirituelle » du Mexique, op. cit.*, p. 321.

dirigeante indigène, comme l'indique Patricia Lopes Don. En effet, la campagne d'exemple et d'extirpation de l'idolâtrie concerne un total de seize procès inquisitoriaux, dont vingt-quatre hommes et trois femmes, et Don Carlos fut le seul exécuté¹.

Lorsque les tribunaux d'Inquisition s'installent finalement en Nouvelle-Espagne en janvier 1569, Philippe II décrète en décembre 1571 que « les Indiens n'étaient plus passibles de la juridiction inquisitoriale et relevaient exclusivement de leur évêque en matière de morale et de foi. »² Contrairement aux hérétiques de l'Ancien Monde, les Indiens de l'Anahuac sont parfois perçus par les évangélisateurs comme de parfaits gentils, car ils sont doux, obéissants et très pieux en apparence, ce qui justifie une certaine tolérance de la part des autorités.

Les Franciscains, « mères » des Indiens

Mendieta préfère voir dans cette fervente piété une admiration sans borne envers les Frères mineurs. Dans les chapitres de clôture du troisième livre de l'*Historia eclesiástica indiana*, Mendieta se penche sur l'affection particulière qu'ils portent aux Franciscains, d'abord par leur empressement à leur construire des couvents pour qu'ils s'installent dans leurs villages en priorité, mais aussi à leur sentiment d'abandon lorsque ces villages perdent leurs religieux franciscains³. C'est le vocabulaire de la famille qui est employé pour parler du lien spécial qui unit ces Indiens à leurs prédicateurs franciscains, et plus précisément la métaphore filée de la mère aimante, qui nourrit ses enfants des Évangiles : « *Muchos han sido los pueblos de esta Nueva España que han padecido grandes trabajos, y puesto de su parte suma diligencia por no perder la doctrina de los frailes de S. Francisco, que los convirtieron primeramente a la fe, y los criaron con la leche y manjar del santo Evangelio* »⁴. Si enfin les Franciscains reviennent s'installer au village, les Indiens sont « *muy acallados y contentos con sus padres, como los niños que habían perdido a sus madres, y llorando las habían buscado, y halladas mudan las lágrimas de tristeza en lágrimas de alegría.* »⁵ Cette image peut sembler surprenante, car comparer des hommes de Dieu à des femmes donnant le sein est audacieux, mais c'est une

¹ Patricia Lopes Don, « The 1539 Inquisition and Trial of Don Carlos of Texcoco in Early Mexico », *Hispanic American Historical Review*, 2008, vol. 88, n° 4, p. 573-574.

² Solange Alberro, *Inquisition et société au Mexique : 1571-1700*, Mexico, Centro de estudios mexicanos y centroamericanos, 2014, p. 23.

³ Voir livre III, chapitre 52 : « Del cuidado y ansia con que los indios procuraban tener frailes en sus pueblos, y edificarles con brevedad sus monesterios. », G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana, vol. 1, op. cit.*, p. 489-491.

⁴ *Ibid.*, p. 505.

⁵ *Ibid.*, p. 499.

façon de mettre en valeur l'amour désintéressé et inconditionnel que les religieux porteraient à leurs ouailles, comparable à celui d'une mère. Cette perspective ajoute une dimension nouvelle au paternalisme franciscain envers les Indiens, qui devient une sorte de maternalisme.

La métaphore de la maternité était déjà présente du temps de saint François, mais elle était assimilée à une certaine catégorie de religieux qui devaient veiller sur leurs frères dans les couvents de récollection : « *en cada eremitorio hubiera tres o cuatro frailes a lo sumo, dos con la obligación del perpetuo silencio y clausura y el otro u otros como sus 'madres', atentos a proporcionarles el sustento.* »¹ Ici, la maternité est assimilée à une figure d'autorité et d'éducation, tout autant que de bienveillance et de soins. Elle devient prétexte à la supériorité de l'enseignement religieux. La religion catholique, assimilée au lait maternel, ne serait pas exactement la même, pas assez nourrissante pour reprendre la métaphore, si elle n'est pas enseignée et portée par les Frères mineurs. Lorsque les habitants de Guatinchan apprennent que leur village passe aux mains des dominicains en 1554, ils protestent auprès du provincial dominicain venu annoncer l'arrivée des Frères prêcheurs :

*No te debes maravillar, padre, que digamos esto, porque bien sabes que cuando un niño está criado a los pechos de su madre o del ama que le da leche desde que nació, y viene a tener ya un poco de conocimiento, se le hace a par de muerte desamparar a su madre o a la que le dió el pecho, y estar en brazos de otra persona extraña que nunca conoció ni trató, aunque sean muchos los regalos que le haga y caricias que le muestre. Y así nosotros, como los hijos de S. Francisco fueron los que nos escaparon de las uñas de nuestros enemigos los demonios, y nos sacaron de las tinieblas de nuestra antigua infidelidad, y en sus manos fuimos regenerados, y de nuevo nacimos por el agua del santo bautismo que nos administraron, y nos han sustentado con la leche y mantenimiento de la doctrina cristiana, y nos han criado y amparado como a niños de poca edad, como si fuéramos sus hijos muy regalados, no es mucho que rehusemos de dejar padres tan conocidos por llegarnos a otros que nunca conocimos, ni sabemos cómo nos irá con ellos. [...] ellos nos lavaron y alimpiaron, como si fueran nuestras madres ; ellos nos casaron, y nos han confesado y confiesan siempre, y muchos de nosotros hemos recibido de su mano el santísimo sacramento de la comunión.*²

Dans cette longue métaphore filée, les Franciscains sont donc les mères des Indiens, représentés comme des enfants, voire des nourrissons, naissant à nouveau grâce au

¹ A. Rubial, « La Insulana, un ideal franciscano medieval en Nueva España », art cit, p. 7.

² *Ibid.*, p. 508.

christianisme, ce qui renvoie au sacrement du baptême. De plus, la symbolique de laver ces nouveaux chrétiens renvoie à la purification de leurs âmes, lavées de l'idolâtrie et du péché par la connaissance et la foi. Il ne fait aucun doute que la rhétorique qui sous-tend ce discours est complètement franciscaine, et que Mendieta prête aux seigneurs de Guatinchan des propos que les Frères leur ont enseigné. Il souligne ainsi la teneur de l'intégration intellectuelle et spirituelle des peuples indigènes, mais aussi le fort lien affectif qui les unit aux Franciscains.

Mais cet amour filial qu'éprouvent les jeunes croyants envers les Frères mineurs peut parfois frôler la passion idolâtre. Mendieta ne manque pas de signaler l'admiration profonde que les Indiens portent aux Frères et va jusqu'à surpasser celle qu'ils vouent aux saints : « *A los sacerdotes tienen los indios tanto respeto y reverencia como si ovieran oído de la boca del padre S. Francisco lo que acostumbraba decir: que si se encontrase con un santo que bajase del cielo, y con un sacerdote, iría primero a besar la mano al sacerdote, y después haría su debida reverencia al santo.* »¹ Les Indiens seraient plus empressés de saluer le prêtre que le saint ! À l'inverse, les seigneurs s'occupent aux tâches de la vie de couvent pour montrer leur dévotion envers l'Église : tout comme les villages vont balayer le sol devant les Franciscains pour les accueillir et fêter leur arriver, ils balaient le sol des églises en signe de respect et de dévotion². Le balayage devant un cortège est acte rituel montrant un grand respect et était réservé aux rois et aux personnages les plus éminents. Le fait que ces mêmes caciques, autrefois révéérés et accueillis avec ces mêmes rituels, soient désormais ceux qui balaient devant les Mineurs, est révélateur pour Mendieta du grand respect qu'ils leur portent. Pourtant, c'est aussi le signe de la persistance des rituels pré-cortésiens. Comment expliquer la relative tolérance des religieux pour ces arrangements avec la foi et l'observance ?

L'habit et l'*ixiptla*

Mendieta n'hésite pas à souligner les sentiments exacerbés de ces Indiens aussi bien lorsqu'ils apprennent que leur village passe d'*asiento* à *visita* de Franciscains, ou bien change de tutelle spirituelle, que lorsque leurs supplications ont obtenu gain de cause et que les frères reviennent s'installer chez eux. Ainsi, les habitants de Guatitlán vont accueillir les frères « *por cuasi todo el camino que hay de Guatitlan a México, como si fuera Jesucristo en persona, con ramos y flores y cantos, limpiando los caminos, y apartando las piedras, llorando y sollozando*

¹ G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 2, op. cit., p. 94.

² *Ibid.*, p. 95.

de placer. »¹ Ces rituels de réception méso-américains, pratiqués pour accueillir une personne noble ou quasi divine, peuvent sembler surprenants à qui se souvient que l'une des vertus principales de l'ordre des Frères mineurs, qui va de pair avec la pauvreté, est l'humilité. Pour ces Indiens, les Franciscains sont en premier lieu des représentants de Dieu, ils ont pris la place des anciens prêtres pour enseigner et guider la pratique d'une nouvelle religion. Cette assimilation est calculée par les religieux, qui entretiennent une certaine continuité avec les anciens rites. Continuité géographique, par exemple, comme le souligne Solange Alberro, avec les temples du dieu Huitzilopochtli, sur les ruines desquels s'érigent de nombreux couvents franciscains². La continuité passe aussi par le plan symbolique, au travers de l'habit franciscain, dont la couleur passe du beige (*pardo*) au bleu à l'arrivée des Douze en terre novohispanique. Ce changement de couleur pourrait être interprété comme un rappel de la couleur associée au dieu solaire Huitzilopochtli et à ses prêtres³. Sans supposer que cela soit entièrement volontaire, les Franciscains remarquent l'importance et la noblesse de la couleur bleue parmi les Indiens, peut-être l'associent-ils aussi à la figure de la Vierge, qui porte un habit bleu⁴.

Or l'habit du prêtre ou du religieux revêt pour les Mexicas une forte charge symbolique, proche de la notion nahua d'*ixiptla*, pour signifier la présence, plus que la représentation, d'une divinité. « *La idea general es que el ixiptla no es un simple representante del dios sino que lo encarna realmente, por lo cual, en español se designa a menudo con la ayuda del neologismo 'personificador'.* »⁵ Dans *Les hommes-dieux du Mexique*, Serge Gruzinski se penche sur les parcours de vie des incarnations humaines des dieux préhispaniques dans la société coloniale, leurs *ixiptla*, et ce qu'ils représentent. Ces hommes ne sont pas de simples représentations des dieux, ils sont les dieux, leur manifestation palpable. Dans *La colonisation de l'imaginaire*, il démontre que cette conception de la divinité perdure dans le christianisme indigène : « Jamais les Indiens ne distinguent entre le saint et ses représentations [...]. L'image est le saint, ou plutôt le saint est le saint. »⁶ Dans la religion préhispanique, l'attribut du dieu aussi est le dieu : paquets-reliquaires, victimes de sacrifice et prêtres qui, revêtant la peau écorchée du sacrifié,

¹ *Ibid.*, p. 493.

² Solange Alberro, *Les espagnols dans le Mexique colonial: histoire d'une acculturation*, Paris, France, A. Colin, 1992, p. 18-19.

³ *Ibid.*, p. 19-20.

⁴ Au sujet de l'évolution de la couleur mariale, voir Michel Pastoureau, *Bleu : histoire d'une couleur*, Paris, Seuil, 2000, p. 36-39.

⁵ Danièle Dehouve, « El papel de la vestimenta en los rituales mexicas de "personificación" », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, 2016, p. 1.

⁶ Gruzinski Serge, *La colonisation de l'imaginaire, op. cit.*, p. 325.

devenait lui-même le dieu sacrifié¹. Le rôle du vêtement est capital lors des rituels préhispaniques car il signifie la présence du dieu parmi les hommes, incarné par le biais du *xicolli*, vêtement rituel². Le dieu pouvait ainsi être présent en la personne du *tlatoani*, le souverain mexica, ou autre personnage de haut rang : « le tlatoani est souvent représenté portant les atours de l'une ou l'autre divinité [...], car il en était l'*ixiptla* lors de certains rites. »³ Le vêtement devient ainsi signifiant et signifié de la divinité.

L'habit franciscain adopte chez Mendieta, à l'insu des religieux, ce même rôle d'*ixiptla* dans les villages qu'ils sont contraints de quitter. Mendieta dédie un chapitre entier à la dévotion qu'entretennent les Indiens envers l'habit franciscain. Si l'on se penche sur le texte, il en ressort plusieurs fonctions selon son usage par les populations indigènes. D'abord il est le signe que le village est sous tutelle franciscaine, sa présence pourrait simplement décourager les représentants d'autres ordres ou du clergé séculier de venir y prêcher en attendant que les Franciscains soient assez nombreux pour revenir s'installer dans leur couvent :

*Solamente con que nos des uno de vuestros hábitos que tengamos por prenda en nuestro pueblo, quedaremos satisfechos, porque aquel guardaremos en señal de posesión, y haremos cuenta que aquel es nuestra defensa para que no entren en nuestro pueblo clérigos ni frailes de otra religion, y nos dará esperanza de que algún día, habiendo más número de religiosos de vuestra orden, usaréis con nosotros de misericordia.*⁴

À la manière d'un drapeau, il signifierait que le territoire convoité est déjà sous tutelle spirituelle et n'appelle pas à la présence d'autres religieux.

Le deuxième rôle de l'habit réclamé par les Indiens serait plus actif. Ils arguent en effet : « *Dadnos siquiera un hábito de S. Francisco, y los domingos y fiestas ponerlo hemos levantado en un palo, que nosotros confiamos que le dará Dios lengua para que nos predique, y con él estaremos consolados.* »⁵ L'habit prendrait alors le rôle du prédicateur lui-même pour prononcer la messe en son absence. Autrement dit, la seule présence de l'habit suffit à combler

¹ *Ibid.*, p. 326.

² « Vêtement rituel par excellence, le *xicolli* est porté par les prêtres mais aussi par les dieux et tout ce qui les représente ne serait-ce que pour la durée d'un rite – personnificateurs, statues, autres objets – ainsi que par des hauts personnages figurés en contexte rituel. », Sylvie Peperstraete, « La fonction sacerdotale au Mexique préhispanique (II). Conférences de l'année 2013-2014 », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses. Résumé des conférences et travaux*, 1 septembre 2015, n° 122, p. 6.

³ *Ibid.*, p. 2.

⁴ G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 1, *op. cit.*, p. 516.

⁵ *Ibid.*, p. 501.

l'absence de religieux, il devient le religieux, grâce à la volonté divine. C'est un principe similaire qui ressort lors du combat entre les jeunes convertis et le prêtre d'Ometochtli relaté chez Motolinia et repris par Mendieta : en revêtant les attributs du dieu, le prêtre devient ce dieu lui-même, et c'est bien un démon qui est tué par les jeunes aux yeux des Indiens¹. Dans le récit de Mendieta comme celui de Motolinia, les religieux constatent l'erreur des jeunes, mais concèdent que la ressemblance peut porter à confusion : « *Entonces salieron los frailes y [...] vieron como el muerto estaba vestido del pontifical del diablo, y tan feo como el mismo demonio.* »² Ici, les religieux reconnaissent le caractère ambigu de la situation du fait du vêtement rituel porté par la victime, mais ils ignorent l'ampleur du bouleversement que provoque la mort de ce prêtre. Motolinia poursuit en disant : « *por solo este caso comenzaron muchos Indios á conocer los engaños y mentiras del demonio, y á dejar su falsa opinión, y venirse á reconciliar y confederar con Dios y á oír su palabra.* »³ On peut interpréter ce changement d'attitude comme une illumination, semblable à la conversion de certains saints et apôtres dans les textes sacrés⁴, mais il peut aussi s'agir d'une conversion pragmatique due à la peur de périr par la main des jeunes fanatisés.

L'habit miraculeux

L'habit franciscain n'est pas uniquement porteur de sens lorsqu'il est brandi sur un bâton en l'absence de frères, mais il semble particulièrement important aux yeux des Indiens en toute circonstance. Par exemple, Mendieta relate que le jour de la Saint François est l'occasion d'une grande fête pour les enfants indiens. C'est l'occasion d'une cérémonie spéciale, similaire à celle de la première communion : les enfants revêtent un habit de Saint François et, accompagnés de leurs proches « *que traen por padrinos o madrinas de aquella investidura* »⁵ ils se rendent au couvent avec un cierge et des offrandes pour faire bénir leur habit et leur cordon⁶. Cette cérémonie, qui n'existe qu'en Nouvelle-Espagne, est une façon pour Mendieta d'insister sur la grande admiration que les Indiens portent à la figure de Saint François et aux Frères mineurs,

¹ « Y luego el maestro mandábale azotar diciéndole: « Que cómo había hecho tal cosa, y había muerto hombre? » El muchacho respondió "Que no habían ellos muerto hombre sino demonio ; y que si no lo creían que lo fuesen a ver. », J. García Icazbalceta (ed.), *Nueva colección de documentos para la historia de México*, op. cit., p. 216.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ On pense à Saint Paul qui reçoit l'inspiration divine lors d'un voyage à Damas, Ac 9:3-19, p. 1840.

⁵ G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 1, op. cit., p. 501.

⁶ « *traen sus habitillos hechos y cordones para que se los bendigan y vistan, y con ellos sus candelas de cera blanca, y muchos de ellos otras ofrendas de pan y fruta y otras cosas, según su devoción y posible.* », *Ibid.*

ses représentants. Mais pourrait-il s'agir aussi d'un *ixiptla* de Saint François qui s'incarnerait dans ces enfants ? D'après l'auteur, les enfants doivent garder l'habit un an « *como por voto* », et certains le portent encore plus longtemps¹. La présence d'offrandes peut constituer un autre indice de cette double lecture rituelle. L'habit de Saint François serait alors comme un *ixiptla* du saint, et non plus des frères prédicateurs de l'ordre ; et si les Indiens sont si attachés à la présence de Franciscains, c'est parce qu'ils sont Saint François. Ainsi, la présence de l'habit serait, en l'absence de Frères mineurs, un *ixiptla* des frères, eux-mêmes étant des *ixiptla* de saint François.

Cela irait dans le sens du troisième rôle attribué par les Indiens à l'usage de l'habit franciscain, plus proche de l'usage proprement catholique : celui d'objet miraculeux. Mendieta prête au cordon de son habit des vertus miraculeuses, il faciliterait les accouchements difficiles et serait réclamé par les femmes sur le point d'accoucher depuis les débuts de l'évangélisation. Lui-même certifie avoir été témoin de ces miracles : « *Yo a lo menos en más de cuarenta años que veo usar de este probatísimo remedio, nunca he sabido que puesto el cordón haya dejado de hacer su efecto.* »² Il ne s'agit donc plus d'une croyance indigène mais bien un miracle certifié par les religieux présents sur place. Ce processus est assimilable au culte des reliques, évoqué plus tard dans son *Historia* par Mendieta à propos de certains de ses frères martyrs ou à la réputation de saints, qui sont dépouillés de leur habit au moment de leur mise au tombeau. Ainsi, Juan Calero, martyr en terre chichimèque, se fait d'abord dépouiller de son habit par ses tortionnaires « *para memoria de su bestial triunfo* », il est rhabillé par l'un de ses frères mais, son corps exhibant des signes de sainteté au moment de son enterrement, l'assistance s'arrache son vêtement³. Celui de García de Salvatierra subit un sort similaire : « *El pueblo todo, sin ser convocado, se juntó a ver muerto al que siempre tuvieron por santo [...], que sin podersele estorbar los frailes, llegaron con sus manos a sus pechos y espaldas, habiéndole rompido el hábito y llevado sus pedazos por reliquias.* »⁴ Quant à l'habit de Martin de Valencia, il est tellement révééré par les Indiens du village d'Amequemeca qu'ils se le transmettent de génération en génération et refusent que les Frères puissent le conserver⁵. Il s'agit d'une

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, p. 502.

³ « *Más queriéndolo enterrar, los españoles que se hallaron presentes se lo quitaron a pedazos, viendo la fragancia que de sí echaba aquel santo cuerpo de tantos días muerto.* », G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 2, *op. cit.*, p. 466-467.

⁴ *Ibid.*, p. 450-451

⁵ G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 2, *op. cit.*, p. 305-306.

réaction plutôt courante pour les biens, possessions ou restes mortuaires de saints, ici de personnes susceptibles de le devenir¹. Si le défunt est vraiment un saint, alors ses reliques pourraient être miraculeuses, il faut saisir l'opportunité pour les conserver en lieu sûr. Parallèlement, si les reliques sont miraculeuses, cela donne plus un appui solide pour faire canoniser le défunt et ainsi faire briller l'image de l'ordre. Dans le cas du cordon de l'habit franciscain, les vertus miraculeuses ne proviennent pas de son possesseur direct. En effet, il peut s'agir de n'importe quel religieux du couvent franciscain : Mendieta indique qu'ils ont pour habitude de garder un vieux cordon près de la porte en cas de nécessité². Les vertus miraculeuses attribuées au cordon relèveraient donc plutôt du mécanisme des images saintes, en tant que représentations de la divinité ou du saint, et non pas des reliques, dont la vertu miraculeuse provient du fait d'être une partie du corps ou du bien du saint. C'est donc l'image générale de l'Ordre en tant qu'organisation religieuse qui en sort grandie, présentée comme élue de Dieu car elle œuvre des miracles par l'attribut qui la symbolise.

Ces manifestations excessives de foi pourraient sembler suspectes à une époque où les idolâtries sont encore durement réprimées. Le procès de Carlos Ometochtzin, brûlé sur le bûcher pour avoir encouragé la poursuite des rites idolâtriques en secret, est encore présent dans les esprits. Selon Barbara Mundy, suite à cet épisode traumatique certains notables et proches de Don Carlos font publiquement état de leur foi dans la nouvelle religion catholique car l'image de bon chrétien devient un besoin vital pour survivre dans la nouvelle société qui s'installe³. Ce n'est pas sans rappeler la multiplication des démonstrations de foi suite au meurtre du prêtre idolâtre par les jeunes convertis relaté par Motolinia et Mendieta.

Pour Mendieta, les Indiens démontrent une piété exemplaire et digne d'admiration, mais n'est-elle pas justement le signe d'une pratique rituelle exaltée et incontrôlable ?

Entre ellos, parece no es cristiano el que no trae rosario y disciplina. Y ésta les arma muy bien, porque no tienen tan delicadas carnes como otros para azotarse, ni mucha ropa que les embarace a desnudarse, y así han usado mucho el disciplinarse, y lo usan todavía en las

¹ « Le culte des reliques est alors fondé sur le concept d'une force (virtus) que l'on imagine demeurée vivante et active dans les restes corporels des saints. », Edina Bozoky, *Le culte des reliques*, https://www.clio.fr/bibliotheque/le_culte_des_reliques.asp.

² « *Y así es cosa ordinaria en nuestras casas tener en la portería o colgado en el refitorio un cordon viejo de los que desechan los frailes.* », G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 1, op. cit., p. 502.

³ « *As Huanitzin's cousin by marriage [Don Carlos] was burned at the stake, Huanitzin's public acceptance of the Catholic faith and his display of that affiliation became both a political and a mortal necessity* », B. Mundy, *The Death of Aztec Tenochtitlan, the Life of Mexico City*, op. cit., p. 107.

cuaresmas desde el miércoles de la ceniza. Y en otro tiempo fue costumbre muy usada (mayormente en lo de Mechuacan y Jalisco, y también en otros pueblos en esto de México), hacer disciplina delante de la iglesia por todo el año.¹

La pratique de la discipline était, en temps normal, réservée aux religieux les plus zélés et confinée dans les espaces du couvent, sous la supervision de leur supérieur, car ce sont des pratiques extrêmes qui témoignent d'une pratique presque excessive de la foi. Au même moment, en Espagne, l'Église cherche à contrôler et à encadrer ces pratiques pénitentielles, considérant que la pénitence et la discipline doivent se faire de façon modérée pour éviter les excès de l'exaltation des passions². Ce sont pourtant des rituels couramment pratiqués dans les couvents en Europe, au nom de l'*imitatio Christi*, pour ceux qui cherchent à se rapprocher du Christ par la reproduction des souffrances de sa Passion.

Mais en Nouvelle-Espagne, ces gestes ne sont pas sans rappeler les pratiques préhispaniques d'autosacrifice, qui visaient à offrir du sang aux dieux pour les apaiser et leur rendre hommage par l'auto-mutilation. Ces rituels étaient pratiqués de manière régulière sur la base du calendrier religieux mexicain, tout comme, dans le catholicisme, l'approche de certaines fêtes religieuses entraînait une multiplication des pratiques de pénitence. Le dominicain Diego Durán fait explicitement cette comparaison entre auto-sacrifice et pénitence dans son œuvre : « *tenían en las manos unas sogas de nequén, con un nudo al cabo, y con aquellas se disciplinaban dándose muchos golpes y recios en la espalda, a la manera que nosotros nos disciplinamos.* »³ Pourquoi alors une telle bienveillance envers des pratiques aussi équivoques dans le cas de la dévotion envers les Frères mineurs et leur habit ? Il s'agit, dans les deux cas, d'établir un rapport privilégié au divin qui passe par un acte sacrificiel engageant le corps, il est difficile pour un religieux de distinguer si intention de paganisme il y a.

L'apparence du christianisme

D'abord parce que c'est une dévotion tournée vers la foi chrétienne, et bien qu'extrême ou exacerbée, elle représente aux yeux d'un lecteur espagnol la réussite de l'entreprise évangélisatrice en Nouvelle-Espagne. Plus précisément, celle de l'entreprise franciscaine, à l'heure où la présence de l'ordre est menacée en Nouvelle-Espagne par le clergé séculier et la

¹ G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 2, *op. cit.*, p. 95.

² Antoine Roulet, « Chapitre V. La régulation de la ferveur » dans *Corps et pénitence : Les carmélites déchaussées espagnoles (ca 1560 - ca 1640)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2017, p. 179-203.

³ D. Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme*, *op. cit.*, p. 42.

montée en puissance de l'ordre jésuite. Ce dernier est arrivé en 1572, au moment même où se met en place l'Inquisition sur le territoire novohispanique. Inquisition qui, comme nous l'avons vu, reçoit l'ordre de ne pas s'occuper des crypto-idolâtries indigènes en raison de la fragilité et de la nouveauté de leur foi catholique.

Il apparaît donc que, bien que conscients des ambiguïtés présentes dans la société indienne, les Frères mineurs mettent délibérément en avant les éléments qui s'apparentent à des réussites de leur politique afin de conserver leur emprise territoriale. Ainsi Mendieta, qui rédige *Historia eclesiástica indiana* entre 1573 et 1596, présente la province du Yucatán comme un exemple de réussite aussi bien en termes de pacification que d'évangélisation, alors même que les permanences idolâtres et leur répression par Diego de Landa en 1562 sont de notoriété publique¹. Stratège, fray Gerónimo les passe sous silence et attribue les rechutes idolâtres à la malhonnêteté des Espagnols, qui instrumentalisaient volontairement les idoles préhispaniques pour diviser les Indiens et les manipuler :

*Dicen que fue tanta la insolencia de aquellos malos cristianos [les Espagnols], y que tan del todo perdieron el temor de Dios y vergüenza de los hombres, que traían allí ídolos comprados o tomados de otras partes y se los vendían a aquellos indios de Champotón, y les decían que no creyesen lo que les predicaban los frailes, solo por tenerlos desocupados de doctrina para servirse de ellos en lo que les querían mandar.*²

Mais le monopole missionnaire franciscain et le strict respect des règles qu'ils préconisent suffisent, selon lui, à calmer la situation et à en faire un modèle en matière d'évangélisation : « *Está muy concertada aquella provincia de Yucatán, así en lo que toca a la religión de los frailes como en la doctrina y aprovechamiento de los indios. Y débelo de causar ser sola una la lengua de ellos, y ser **de una sola orden** los ministros ; y lo principal, **no residir españoles en los pueblos de indios.*** »³ Deux éléments clés ressortent du discours de Mendieta : la faute des Espagnols comme mauvais croyants et corrupteurs des âmes fragiles des Indiens, et la nécessité absolue d'une évangélisation strictement franciscaine.

¹ Héctor Pérez Martínez dans l'introduction à son édition du texte de Landa nous apprend que cet autodafé fait suite à la découverte en juin 1562 de plusieurs idoles dans une grotte. Diego de Landa demande alors la punition de centaines d'Indiens et fait brûler de nombreux codex et objets de culte. Voir notes préliminaires dans Héctor Pérez Martínez (ed.), *Relación de las cosas de Yucatán*, México, P. Robredo, 1938, p. 119.

² G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 2, op. cit., p. 39.

³ *Ibid.*, p. 42.

L'idolâtrie et les autodafés abusifs des Franciscains aussi bien à Maní qu'à Texcoco sont savamment ignorés, ou édulcorés. Don Carlos et les circonstances de sa mort ne sont jamais évoquées dans l'*Historia* de Mendieta, alors qu'il avance, pour nuancer les reprises idolâtres, une comparaison frappante avec les prêtres juifs dans les premiers temps du christianisme et en Castille :

*Y como estaban a [las idolatrías] acostumbrados de tantos años atrás y tiempos, y las tenían heredadas no solo de padres y abuelos, sino de muchos abolorios, no era maravilla que se les hiciese dificultoso dejarlas, mayormente instigándolos el demonio [...]. Porque muchas veces estaban los pueblos para convertirse y recibir el bautismo por la predicación del Evangelio y milagros que veían, y los sacerdotes de los ídolos [...] movían alborotos y sediciones y escándalos en los pueblos, y así lo estorbaban por no perder sus percances y aprovechamientos temporales. Esto mismo leemos en el Evangelio que hicieron los sacerdotes de los judíos, negando al verdadero Mesías y procurándole la muerte [...]. Porque si admitieran la ley evangélica, parecían **que perecía su sacerdocio y autoridad**. Y lo mismo se cuenta de los judíos rabíes que venían a confesar que por su interés defendían su ley vieja cuando vivían en Castilla¹.*

Dans ce passage, Mendieta souligne que les rechutes idolâtres sont causées par des individus présentés comme éléments perturbateurs –espagnols ou indiens– et pour des raisons uniquement politiques, et non pas de croyances. Autrement dit, les Indiens qui pratiquent le crypto-paganisme le font plus pour protester contre les abus des Espagnols que parce qu'ils sont véritablement convaincus du bien-fondé de cette religion. En désolidarisant ces meneurs de la masse des convertis², Mendieta isole les causes et fait du problème des idolâtres novohispaniques une question de pouvoir plus que de foi. C'est pourquoi il est capital pour lui de défendre le projet d'éducation franciscain des Indiens, au point parfois de nier l'évidence : « *en tantos años como han corrido no se ha sentido herejía de indio latino ni de no latino, que si lo hubiera, pienso viniera á mi noticia, ni se ha sabido que alguno de ellos haya alborotado pueblos, mas antes que los hayan discreta y pacíficamente regido.* »³ C'est un mensonge, puisqu'il est impossible que Mendieta n'ait pas eu vent de l'autodafé de Don Carlos et de la

¹ G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 1, op. cit., p. 383-384.

² C'est aussi la stratégie qui a été appliquée pour accuser Don Carlos, dont David Lorente Fernández rappelle qu'il n'est qu'indirectement coupable du crime d'idolâtrie : « *el documento no hace a don Carlos responsable directo de estos actos, sino únicamente de los ídolos hallados en el jardín de su casa (la de Nezahualcóyotl)* », D. L. Fernández, « Nezahualcóyotl es Tláloc en la Sierra de Texoco », art cit, p. 77.

³ G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 2, op. cit., p. 81.

campagne d'extirpation de l'idolâtrie qui l'a accompagné, bien que cela ait eu lieu avant son arrivée en Nouvelle-Espagne. Il résout cette question en affirmant que les idolâtries des premiers temps sont dues au caractère très récent de leur conversion¹. Toutefois, il ne peut feindre d'ignorer les troubles qui ont eu lieu au Yucatán, mais il les minimise et fait reposer la faute sur les Espagnols. Il ne fait aucune mention à Diego de Landa ni au terrible autodafé qu'il a commandité en 1562, alors même qu'il a voyagé dans la même flotte que Landa en 1573.

L'objectif de Mendieta semble donc être double : d'une part isoler les responsables des crypto-idolâtries pour affirmer que l'action franciscaine est irréprochable et que les agents séditieux sont une minorité égarée ou manipulée par le Diable. D'autre part, il présente les Indiens comme des agents à part entière de leur évangélisation qui, grâce à leur jugement éclairé par la foi, choisissent et réclament la tutelle spirituelle des Frères mineurs. Leur capacité d'action est illustrée de manière très concrète : Mendieta explique que les Indiens n'hésitent pas à se déplacer sur de longues distances, même les caciques et notables, pour obtenir le retour de Frères mineurs dans leurs villages. Certains vont même jusqu'à poster des agents à des endroits stratégiques lors de la tenue des chapitres franciscains pour rapporter les nouvelles au plus vite et savoir quelles *doctrinas* resteront sous tutelle franciscaine.

Les religieux eux-mêmes prennent parfois la tête de mouvements activistes indigènes visant à protéger leur assise territoriale. Ces actions peuvent devenir violentes, comme l'indique Éric Roulet en citant certains soulèvements et révoltes qui ont accompagné les substitutions de prédicateurs :

Les Indiens ont parfois mal réagi au changement d'encadrement religieux. Ils participent ainsi aux actions violentes menées par les religieux contre les prêtres séculiers. En 1558, plus de quatre mille Indiens suivent un frère franciscain qui redoute l'arrivée prochaine d'un prêtre séculier à Tula pour détruire l'hôpital Saint-Lazare construit dans un ancien couvent abandonné. [...] À Calimaya (Toluca), à l'annonce de la nomination d'un prêtre séculier, les franciscains Francisco de Ribera et Juan Grusano soulèvent environ mille six cents Indiens et détruisent l'église en pleine nuit. À Tecamachalco, les Indiens qui refusent le prêtre de Nouvelle-Espagne, détruisent l'église.²

¹ G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 1, *op. cit.*, p. 410-411.

² É. Roulet, *L'évangélisation des Indiens du Mexique*, *op. cit.*, p. 124.

Dans les cas cités par Roulet, les Indiens apparaissent comme des instruments politiques dirigés par les religieux pour défendre leur territoire pastoral, mais ce crypto-paganisme pourrait aussi être compris comme une véritable stratégie des Indiens pour garder leurs rituels sous couvert de foi catholique. Selon Louise Burkhart, les Indiens ont pu exercer une influence prépondérante sur leur propre évangélisation en répondant favorablement aux éléments qui les intéressent : « *if we invert the rhetorical flow of their propaganda so as to grant agency to the native people, we can see that the Nahuas, by selectively responding to the devotional options presented them by the friars, exerted considerable control over the creation of their church.* »¹ Ils deviennent ainsi des agents et acteurs à part entière de l'entreprise d'évangélisation et ne se cantonnent plus au rôle de récepteurs de doctrine. « *Thus, the Nahuas manipulated their friars into presiding over a church founded not upon abstract Christian theological or moral tenets but upon an exuberant pageantry* »² Ils contribuent alors à façonner un christianisme métissé qui permet de garder la ritualisation préhispanique tout en pratiquant la foi catholique de façon à ce que cela ne puisse leur être reproché. En cela, les Frères seraient alors complices, d'une certaine façon, de la permanence d'éléments d'idolâtrie dans le christianisme indigène, dès lors qu'ils ne perturbent ouvertement pas la poursuite liturgique.

Cette grille de lecture peut tout à fait être appliquée aux manifestations de foi liées à l'habit franciscain. D'une part la stratégie franciscaine pose ses fondations, au sens propre comme au figuré, sur les ruines de la religion préhispanique, ce qui permet aux Frères mineurs de s'assurer le soutien des Indiens afin de conserver leur avancée territoriale ; d'autre part les Indiens façonnent de manière stratégique une ritualisation chrétienne qui corresponde à leur vision syncrétique. Il s'agit d'un accord tacite dans lequel les deux parties prenantes obtiennent un certain bénéfice.

Mendieta et Sahagún, deux stratégies opposées

Ainsi, il devient plus intéressant de camoufler les idolâtries sous un semblant convainquant de chrétienté pour les deux parties. Mendieta ne peut ignorer le sermon, prononcé le 8 septembre 1556, dans lequel son supérieur Francisco de Bustamante attire l'attention de l'assistance sur les dangers que représente le culte à la vierge de Guadalupe. En effet, Mendieta

¹ Louise Burkhart, « Pious Performances: Christian Pageantry and Native Identity in Early Colonial Mexico » dans *Native Traditions in the Postconquest World: A Symposium at Dumbarton Oaks, 2nd through 4th October 1992*, Illustrated edition., Washington, D.C., Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1998, p. 363.

² *Ibid.*

était arrivé depuis deux ans à ce moment-là et ce sermon a eu une immense répercussion, au point que l’Audience a mené une enquête dessus. Le compte-rendu à l’Audience a été transcrit par Fidel de Jesús Chauvet et peut être consulté en ligne. Il dit ainsi :

le parecia que la devoción que esta ciudad ha tomado en una ermita e casa de N(uest)ra Señora, que han intitulado de Guadalupe, (es) en gran perjuicio de los naturales porque les daban a entender que hacia milagros aquella imagen que pintó un indio, e así que era dios y contra lo que ellos avian predicado e dioles a entender, dende que vinieron a esta tierra, que no avian de adorar aquellas imágenes, sino lo que representaban, que está en el cielo; demás que allí se hacían algunas ofensas a Dios nuestro Señor¹

Les dérives du syncrétisme religieux sont publiquement dénoncées dès la décennie de 1550, et certains religieux continuent de tirer la sonnette d’alarme à ce sujet. Suite au sermon de Bustamante, c’est Sahagún qui s’empare du problème et l’adresse directement dans son *Historia general de las cosas de Nueva España* :

Cerca de los montes hay tres o cuatro lugares donde se solían hacer muy solemnes sacrificios, y que venían a ellos de muy lexas tierras. El uno déstos es que aquí en México, donde está un montecillo que se llama Tepeacac, y los españoles llamanle Tepeaquilla, y agora se llama Nuestra Señora de Guadalupe. En este lugar tenían un templo dedicado a la madre de los dioses, que la llamaban Tonantzin, que quiere decir « nuestra madre ». Allí hacían muchos sacrificios a honra desta diosa. Y venían a ellos de más de veinte leguas de todas estas comarcas de México, y traían muchas ofrendas. Venían hombres y mujeres y mozos y mozas a estas fiestas. Era grande concurso de gente en estos días [...]. Y agora que está allí edificada la iglesia de Nuestra Señora de Guadalupe, también la llaman Tonantzin, tomada ocasión de los predicadores que a nuestra señora la madre de Dios llaman Tonantzin. De donde haya nacido esta fundación desta Tonantzin, no se sabe de cierto ; pero sabemos cierto que el vocablo significa de su primera imposición a aquella Tonantzin, y es cosa que se debería remediar, porque el proprio nombre de la madre de Dios, Sancta María, no es Tonantzin, sino Dios inantzin. Parece ésta invención satánica para paliar la idolatría debaxo equivocación deste nombre Tonantzin.

¹ *Proyecto Guadalupe.com. Información de 1556 sobre el sermón de Bustamante, https://web.archive.org/web/20090206193352/http://www.proyectoguadalupe.com/documentos/infor_1556.html, 6 février 2009, (consulté le 19 avril 2023).*

*Y vienen agora a visitar esta Tonantzin de muy lexos, tan lexos como de antes, la cual devoción también es sospechosa, porque en todas partes hay muchas iglesias de Nuestra Señora y no van a ellas, y vienen de lexos a esta Tonantzin, como antiguamente.*¹

Sahagún, qui écrit au milieu du siècle, choisit d'aborder le problème de front pour avertir ses coreligionnaires des dangers de cette pratique et tenter de l'endiguer. Or Mendieta écrit plus tard et pour un lectorat différent : son propos a pour objectif de mettre en valeur la réussite de l'évangélisation et cette dévotion est dépeinte comme dangereuse par Sahagún. En surface, elle figure une grande piété et une dévotion parfaite, mais il connaît les travaux de Sahagún et ses doutes sur la pratique du rite au Tepeyac. Le récit d'un rituel aussi suspect ne convient pas à la rhétorique triomphaliste de son *Historia*. Il ne peut se permettre de défendre une pratique ouvertement décriée par plusieurs Frères sans mettre à mal l'image parfaitement lisse de son ordre qu'il veut donner dans son œuvre. Il est donc préférable pour lui de passer sous silence le culte à la vierge de Guadalupe.

Au contraire, il affirme que les pratiques pieuses des Indiens sont une preuve irréfutable de leur profonde dévotion : « *Y yo también concluyo mi capítulo con decir, que pues los indios son tan limosneros, deben de ser buenos cristianos, y no fingidos como los moriscos de Granada, a los cuales sus émulos y detractores los comparan.* »² Encore une fois, la menace de la révolte des Alpujarras plane sur l'évangélisation novohispanique. Bien qu'il réfute l'idée que le christianisme indigène soit feint, la simple évocation des Morisques suffit à créer un parallèle : les Franciscains ont su guider ces nouveaux chrétiens vers une foi véritable, mais entre de mauvaises mains ces jeunes croyants pourraient créer de grands troubles.

Selon Ricard, Sahagún écrit une sorte de condamnation de l'évangélisation de la Nouvelle-Espagne, c'est le constat d'un échec : les missionnaires ont échoué dans leur tâche d'éradiquer l'idolâtrie³. Il tente de rendre un tableau concret de la société novohispanique depuis les *doctrinas* destiné à un usage plus local. En effet, son ouvrage est d'abord écrit en nahuatl, puis traduit en castillan et présenté sous forme bilingue en deux colonnes. Comme il s'adresse aux religieux qui sont sur le terrain, il doit présenter une image nuancée et concrète de la situation afin que ses coreligionnaires ne restent pas dans le déni du discours apologétique. Mendieta, en revanche, écrit pour l'Europe –pour la couronne, le Conseil, mais aussi pour la

¹ Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, vol. 2, *op. cit.*, p. 808.

² G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 2, *op. cit.*, p. 92.

³ R. Ricard, *La « conquête spirituelle » du Mexique*, *op. cit.*, p. 322.

tête de l'Ordre à Rome, et pour les prochains religieux qui arriveront en Nouvelle-Espagne. Il poursuit donc un but plus universaliste et global ; s'il veut convaincre la couronne et l'ensemble de son lectorat de la validité et de la force du projet franciscain, il doit présenter sa province et les Frères sous le jour le plus avantageux. Il est impensable de parler d'échec, même relatif, du travail des Douze et de leurs successeurs.

A-c-2. La création du couvent des Clarisses de Mexico

Un autre épisode de l'histoire de la province que Mendieta omet sciemment est la présence de couvents féminins d'obédience franciscaine dans la province. Et pour cause, l'installation des sœurs clarisses dans la ville de Mexico a été la source d'un conflit interne et avec l'Ordinaire qui a entaché l'image de l'Ordre aux yeux de tous. L'origine et la fondation du premier couvent de Clarisses doit être tue pour préserver l'apparente cohésion de l'Ordre, au point que ce n'est qu'au XVIII^e siècle que l'archiviste de l'Ordre tombe sur des documents relatifs aux troubles causés dans la décennie de 1570 et les transcrit. Ce précieux document de Francisco Antonio de la Rosa Figueroa datant de 1753 est aujourd'hui conservé à l'Archivo General de la Nación à Mexico.

Il est difficile de savoir aujourd'hui la part de documentation relative aux premiers temps des Clarisses de Mexico qui a été volontairement cachée et celle qui s'est perdue avec le temps et la sécularisation des monastères religieux au XIX^e siècle. Cependant la lecture du manuscrit de Francisco de la Rosa Figueroa révèle les difficultés qu'il a eues à réunir les informations dont il nous fait part, et cela semble aller dans le sens d'un silence volontaire au sein de l'Ordre entourant la fondation du premier couvent franciscain féminin. Francisco de la Rosa Figueroa s'est efforcé de réunir et d'étudier des documents relatifs aux Clarisses pour rédiger une *Copia de la noticia de fundación del convento de Santa Clara de México y otros sucesos notables que siguieron a su fundación*¹. Ce texte constitue la première étude sur ces événements, deux siècles plus tard. Cela démontre bien à quel point cette fondation a été problématique et passée sous silence. N'ayant que très peu de documents à sa disposition, Francisco de la Rosa Figueroa est parfois forcé de recourir à son imagination, les expressions comme « *debió de* », « *es probable que* » ainsi que l'usage du conditionnel passé pour marque l'hypothèse sont récurrents dans le manuscrit. Par ailleurs, ce texte n'est pas exempt d'erreurs

¹ AGN, Templos y Conventos, Vol. 341, Exp. 3: Francisco Antonio de la Rosa Figueroa, *Copia de la noticia de fundación del convento de Santa Clara de México y otros sucesos notables que siguieron a su fundación*.

et d'approximations comme il est naturel pour un document qui n'aborde qu'un seul point de vue, celui des Franciscains. Fortement biaisé en faveur du provincial Miguel Navarro et de son définitoire, il convient de l'étudier avec la plus grande prudence. Toutefois, il constitue la principale source sur la fondation de ce couvent.

L'origine de l'ordre des Pauvres dames et les couvents de femmes en Nouvelle-Espagne

La naissance de cet ordre au XIII^e siècle est indissociable de celle de l'ordre des Frères mineurs ; tout comme saint François, sainte Claire est originaire de la ville d'Assise en Italie. En entendant une prédication de François, Claire décide de le rejoindre dans la pauvreté. Très rapidement, les Sœurs mineures rejoignent les Frères dans l'église de Saint Damien d'Assise, et vers 1216, François rédige une *forma vitae* pour les sœurs¹. Cet ordre féminin est exclusivement conventuel, tourné vers la contemplation et vit de l'aumône, la prédication étant réservée aux hommes. Tout comme l'ordre des Frères mineurs, celui des Pauvres dames ne peut détenir de propriété personnelle ni communautaire.

Lorsque les Mineurs s'installent en Nouvelle-Espagne, ils commencent à prodiguer divers enseignements aux jeunes garçons dans des collèges : doctrine, grammaire, latin, arts manuels... Mais la question de la récollection des jeunes filles se pose assez vite. De même que les jeunes garçons bénéficient de l'enseignement des religieux dans des collèges comme celui de Santa Cruz de Tlatelolco, on estime que les jeunes filles doivent apprendre les labeurs féminins propres à leur rang, en attendant l'âge du mariage. Dans une lettre de décembre 1537, les évêques de Mexico, d'Antequera, et du Guatemala réclament entre autres choses la création d'un couvent de sœurs dans la ville de Mexico pour remplacer les béguinages :

Pareçenos cosa provechosa y muy necesaria aver en esta ciudad de México un monesterio sumptuoso de monjas profesas de la manera de Castilla con que ellas tengan cuydado de las hijas destes naturales y las doctrinasen y tubiesen en todo recogimiento y encerramiento porque desta manera serían enteros cristianos ellos y ellas y tomarían doctrina de la honestidad y recogimiento de las dichas monjas y sus padres las darían de mejor voluntad que las dan en estos monesterios donde no ay esa guarda y encerramiento ni paredes altas ni lo puede aver de la manera que agora están y por esto las dan de mala gana porque en su gentilidad las solían

¹ Grado Giovanni Merlo, *Au nom de Saint François : histoire des Frères mineurs et du franciscanisme jusqu'au début du XVI^e siècle*, traduit par Jacqueline Gréal, Paris Éditions du Cerf, 2006, p. 108.

tener muy encerradas y como nadie las [f9r] viese y haziéndose así allende de la doctrina que tomarían en las cosas de nuestra sancta fee catholica para quando de allí salieren a se casar enseñarían a sus maridos y casadas las cosas de nuestra sancta fe, y alguna policia honesta y buen modo de bivar, y porque para este efecto V. M. mandó hedificar un recogimiento y casa en esta ciudad cabe la yglesia mayor en el qual al presente se recojen algunas hijas de los naturales y se han casado y casan de allí quando son de hedad y emos visto el mucho provecho que de estar en el dicho recogimiento se ha seguido y vemos el mayor que se seguirá si las maestras que a éstas enseñasen ubiesen profesado porque las mugeres que desas partes an venido como no fuesen obligadas a clausura ni obediencia salen y andan fuera y disponen de sí a su voluntad sin haber lugar de ser compelidas para que estén en las dichas casas y no se nos vayan como las más se han ydo. E porque de aver el dicho monesterio se seguiría sacar las monjas tales maestras de las naturales que no tubiésemos neçesidad de embiar a Castilla por más, porque toda la tierra se proveería del dicho monesterio como emos dicho de los estudiantes del colegio à V. M. suplicamos porque el sitio que está tomado en que agora están es poco y tiene muy poquito hedificado y está en lugar y cabo donde no se le puede dar la anchura y espacio conveniente y está en lugar y parte tan pública que los naturales huyen y escusan quanto pueden de traer ay sus hijas [f9v] suplicamos à V. M. mande dar un sitio en lugar conveniente tal cual se requiere para hedificar el dicho monesterio y le mande señalar un pueblo que le hedifique y después de hedificado sustente y mantenga las dichas religiosas y niñas hijas de los naturales que allí se encerraren entretanto que al dicho monesterio se adquiere ó le dexan algunas personas alguna dotación perpetua con que se pueda substentar, e çertificamos à V. M. que lo que más conviene para la conversión e cristiandad destes son el colegio y monesterio dellas e una de las más aceptas limosnas que nosotros podemos alcançar que V. M. puede dar aca hazer.¹

Les évêques soulignent la frivolité qu'évoque le mode de vie du béguinage chez les Indiens, habitués à garder leurs filles chez eux en clôture pour parfaire leur éducation jusqu'au mariage. Ils refusent de les donner aux béguines qui ne respectent pas la stricte clôture et vont librement dans la ville, ce qui nuit à l'enseignement doctrinal des jeunes femmes et prive les religieux de précieuses alliées dans le travail d'évangélisation. Car une fois instruites des choses de la foi et du mode de vie à l'espagnole, elles seront leur relais au sein des foyers. De même, tout comme pour les jeunes garçons instruits à Tlatelolco, il existe un espoir de former sur place

¹ Instrucciones para la celebración del Concilio en México, Mexico, 4 décembre 1537, AHN, Diversos-colecciones 22, N.22, fol. 8v-9v.

des Indiennes religieuses qui pourraient reprendre l'éducation des jeunes filles pour compter sur une main d'œuvre locale et ne plus dépendre des sœurs de Castille.

Or, les couvents féminins ne sont pas autonomes, ils doivent dépendre d'une branche masculine de l'Église, qu'elle soit séculière ou régulière, pour les guider spirituellement et s'assurer du bon fonctionnement administratif et financier de la maison. Juan de Zumárraga est évêque de Mexico en 1537, s'il fait édifier un couvent féminin celui-ci dépendra de l'Ordinaire, et non de l'ordre franciscain. De même, les Franciscains ont alors beaucoup à faire et ne peuvent s'embarrasser de la gestion d'une maison féminine, il est impensable de créer un couvent de Clarisses à ce moment-là. C'est donc un monastère de sœurs conceptionnistes qui est créé dans la décennie de 1540¹.

Fondé à Rome en 1489, l'ordre de l'Immaculée conception est placé sous la protection de l'Ordinaire mais ses représentantes entretiennent des relations particulières avec le franciscanisme et la règle de Sainte Claire en Espagne. En effet, les réformes cispériennes le placent pendant un temps sous la tutelle franciscaine en Espagne avant qu'il ne redevienne autonome et soumis uniquement à l'Ordinaire. On comprend alors pourquoi, faute de pouvoir installer un monastère féminin de son ordre, Juan de Zumárraga se tourne vers la règle séculière qui en est le plus proche. L'idée du couvent de clarisses est alors oubliée jusqu'en 1568, comme le souligne le document de Francisco Antonio de la Rosa Figueroa.

Des Clarisses à Mexico

Le chapitre de Mexico serait le premier à évoquer à nouveau la possibilité de fonder un couvent de sainte Claire :

En el año de 1568 recién entrado a su virreynato el Excelentísimo señor D. Martin Enríquez, en que gobernaba la Sagrada Mitra (aunque ya mui enfermo) el Yllustrísimo y Reverendísimo Señor Arzobispo D. Fr. Alonso de Montúfar dominicano y siendo Ministro provincial Nuestro Muy Reverendo Padre Fr. Miguel Navarro electo por primera vez en Enero de 1567, concibió el Cavildo de esta novilísima ciudad el generoso proyecto de que se fundase un Monasterio de Monjas de Santa Clara.²

¹ Pour l'histoire, déjà complexe, de la création de ce couvent, qui passe de béguinage à monastère conceptionniste dans la décennie de 1540, voir Jessica Ramírez Méndez, « ¿Ubicaciones fortuitas? La Concepción y Santa Clara en la Ciudad de México, 1540-1585 », *Revista de Indias*, 30 avril 2018, vol. 78, n° 272, p. 54-63.

² AGN, Templos y Conventos, Vol. 341, Exp. 3: Francisco Antonio de la Rosa Figueroa, *Copia de la noticia de fundación del convento de Santa Clara de México [...]*, doc. cit., fol. 2v-3r.

Une fois reçue l'approbation du provincial Miguel Navarro, se pose la question de la localisation du nouveau couvent. L'archevêque Alonso de Montúfar propose de mettre à disposition une église, ou chapelle¹ : celle de la Sainte Trinité de la ville de Mexico, lieu de réunion de la confrérie des tailleurs de la ville. À ce stade ce n'est encore qu'un projet et il n'y a pas de religieuses à placer dans le couvent, on prévoit de faire venir un contingent de sœurs de la Péninsule. Francisco de la Rosa Figueroa souligne qu'en entendant la nouvelle de cette fondation, une famille espagnole qui occupait la maison mitoyenne à la chapelle décide d'entrer dans les ordres pour aider à la création, faisant don de leur maison au couvent : « [...] *tocó Dios los corazones de Alonso Sanchez, su muger Francisca Galban, y cinco hijas doncellas que vivían en casa propia contigua a la hermita no solo para consagrarse a Dios madre e hijas religiosas y el padre religioso lego franciscano sino para ceder y dedicar sus casas para que se fundase con más amplitud el monasterio [...]* »². Les désirs de Zumárraga en 1537 de fonder le couvent grâce à une donation immobilière sont donc exaucés, et la question l'occupation du lieu par les premières sœurs est réglée du même coup. Ce sont donc six novices espagnoles de Mexico (cinq jeunes filles et leur mère), aidées du provincial et des définiteurs franciscains, qui mènent le projet de fondation du couvent. Navarro leur donne l'habit de béguines en attendant la confirmation papale, et les place sous l'autorité d'un frère mineur qui s'occupe de les confesser et de prononcer la messe. Montúfar, quant à lui, place un séculier pour tenir les comptes et la gestion du lieu : « [...] *por lo qual en quanto a lo espiritual y monástico estubieron sin duda desde los principios sugetas a la Religión aunque en el gobierno económico del beatario ellas y el Mayordomo estubieron sugetos a la Sagrada Mitra interin que se recurría a Su Santidad y al Rey Nuestro Señor.* »³ La maison est ainsi occupée par des Espagnoles pas encore confirmées et placée sous tutelle spirituelle franciscaine et administrative séculière. Cette situation initiale inédite et relativement compliquée entraînera son lot de conflits et de difficultés.

En 1570 arrive à Mexico la bulle de Pie V confirmant la création du couvent de Clarisses sous l'autorité des franciscains. Mais, coup de théâtre, le nouveau provincial Alonso de

¹ « *Ermita* » dans le texte.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, fol. 4v.

Escalona –qui vient d’être élu en chapitre provincial– et le Commissaire de Nouvelle-Espagne Francisco de Ribera refusent alors d’accepter les sœurs¹.

La stabilité de l’Ordre mise en péril

Pourquoi ce retournement soudain ? La cause est à chercher du côté des querelles internes à l’ordre : comme nous l’avons vu précédemment, le provincial Navarro a été l’objet d’une campagne d’éloignement après ses prises de position virulentes contre le recrutement de religieux et novices novohispaniques lors de son mandat. En 1570 le mandat de Navarro comme provincial est terminé. Alonso de Escalona est élu provincial et Navarro est alors envoyé en Europe pour assister au chapitre général franciscain, en compagnie de Gerónimo de Mendieta. Ils restent en Europe jusqu’en 1573, soit le temps du provincialat d’Escalona. Cela laisse donc la province aux mains des frères partisans des novohispaniques et détracteurs de Navarro : Escalona et le commissaire de Nouvelle-Espagne Francisco de Ribera.

Dans la hiérarchie franciscaine, le commissaire est la plus haute autorité hors de Rome : envoyé pour visiter plusieurs provinces d’une même région géographique, il est chargé de s’assurer que les ordres de Rome sont bien respectés, ainsi que de célébrer les chapitres provinciaux et de nommer les provinciaux. Il possède donc un pouvoir considérable. Ici, l’alliance du provincial du Saint-Évangile et du commissaire de Nouvelle-Espagne joue en défaveur de Navarro. Ils s’efforcent de faire basculer les forces en présence, notamment en faisant professer un grand nombre de novices novohispaniques, mais également en s’opposant aux projets entamés par Navarro : « *Ante la partida de Navarro, la facción que estaba en contra de la administración de las monjas, representada por el Comisario General [de Nueva España] fray Francisco de Ribera, se opuso terminantemente a admitir a las monjas bajo su cuidado, por lo que quedaron en manos de la mitra.* »²

La désapprobation du nouveau provincial envers les projets de son prédécesseur pourrait expliquer ce revirement : la province étant en manque constant de nouveaux missionnaires que la profession de novohispaniques pourrait pallier, Navarro mettrait en péril l’entreprise d’évangélisation. Accepter d’administrer un monastère de sœurs serait être une perte de temps et un gâchis de main d’œuvre, si nécessaire à la mission. Cela s’entend d’autant plus que les six novices sont espagnoles, le couvent ne sert donc aucun objectif d’évangélisation contrairement

¹ *Ibid.*, fol. 7v-8r.

² J.R. Méndez, « ¿Ubicaciones fortuitas? », art cit, p. 64.

à ce qu'avancait Zumárraga en 1537. Selon Francisco de la Rosa Figueroa, la situation administrative délicate d'un ordre féminin installé dans un couvent séculier et spirituellement administré par les franciscains, alors même qu'il n'aide pas directement à l'évangélisation de la province, a pu déclencher une certaine crainte de voir les prétentions séculières s'étendre à la branche masculine de l'ordre par le biais du lieu d'établissement du couvent et provoquer ce recul de Ribera. Le pari aurait été trop risqué pour trop peu de bénéfices.

Malgré le caractère inédit de cette situation, le couvent continue de grandir et accueille deux sœurs béguines et une sœur laïe, comme le rappelle María Concepción Amerlinck¹. C'est le signe que la règle de Sainte Claire continue d'attirer les jeunes filles de bonne famille de la société coloniale.

Face au refus des autorités franciscaines, l'Ordinaire place les religieuses sous la direction d'une abbesse conceptionniste². L'ordre conceptionniste est, rappelons-le, l'ordre féminin séculier le plus proche de la règle de sainte Claire. Par ailleurs, Jessica Ramírez Méndez rappelle que la création du monastère conceptionniste de Mexico est intimement liée à celle du couvent de Clarisses. En effet, Navarro a d'abord lutté pour obtenir l'administration des Conceptionnistes, avant d'accepter la tutelle des Clarisses, laissant les Conceptionnistes sous l'administration épiscopale³. En 1572, quelques mois après le décès de Montúfar⁴, les six religieuses entament leur noviciat conceptionniste, sous l'impulsion du chapitre de Mexico.

Or, au même moment, en novembre 1572, le commissaire Ribera envoie une lettre pour le moins énigmatique au roi, dans laquelle il l'informe qu'il lui est impossible d'obéir à une cédule lui donnant l'ordre d'accepter les sœurs conceptionnistes sous la tutelle franciscaine, car ayant pour sa part rempli toutes les formalités, les sœurs n'ont jamais donné suite à sa requête. Il conclut ainsi son courrier : « *Por lo qual suplicamos a V. M. humilmente sea servido de no*

¹ María Concepción Amerlinck et Manuel Ramos Medina, *Conventos de monjas: fundaciones en el México virreinal*, México, D.F, Grupo Condumex Ediciones del Equilibrista, 1995, p. 55.

² Le détail des vicissitudes de la « mutinerie » des Clarisses pour échapper à la tutelle conceptionniste a été exposé dans la thèse de doctorat de Diana Barreto Ávila : *La expansión de la orden concepcionista en Hispanoamérica 1570-1583*, Thèse de doctorat, Universidad Nacional Autónoma de México, 2019, p. 160-215.

³ J.R. Méndez, « ¿Ubicaciones fortuitas? », art cit, p. 63.

⁴ Francisco Antonio de la Rosa Figueroa se trompe, comme beaucoup de ces prédécesseurs, en indiquant que Montúfar est mort en 1569. Francisco Sosa se charge en 1877 de rétablir la vérité dans son portrait d'Alonso de Montúfar. Francisco Sosa, *El episcopado mexicano: galería biográfica ilustrada de los illmos señores arzobispos de Mexico desde la época colonial hasta nuestros días*, Mexico, H. Iriarte y S. Hernández, 1877, p. 24-25 note n°6. Dans le manuscrit de Figueroa, cette confusion provoque quelques erreurs de jugement et d'analyse qui rendent le texte très confus autour de la première profession des sœurs.

permitir seamos más afligidos con esta demanda, pues se entiende llano que las monjas pues no responden no quieren frailes, sino estarse en el modo que asta aquí an tenido. »¹

Les religieuses conceptionnistes avaient demandé à être administrées par les Franciscains, mais cette idée est abandonnée en 1568 au moment où la décision de créer un couvent de Clarisses est prise sous le provincialat de Navarro. On peut supposer que Navarro, qui est arrivé en Espagne à la fin de l'année 1570, continue d'œuvrer pour obtenir l'administration du couvent pour son ordre depuis l'Europe. À Madrid, on ignore tout de la situation compliquée du couvent et le roi expédie une cédula en faveur des revendications de Navarro. Lorsqu'elle arrive à Mexico, Ribera prétexte le silence des religieuses pour justifier sa désobéissance au décret, un silence qui semble confirmer les mots de Francisco de la Rosa Figueroa qui parle d'« exaspération » des fondatrices. C'est donc sous la tutelle de l'Ordinaire et de l'abbesse conceptionniste qu'elles prononcent leurs vœux, tout en restant très attachées, selon Francisco de la Rosa Figueroa, à la règle de sainte Claire : « [...] *exasperadas las fundadoras aunque no desertaron jamás del instituto, hábito y forma de Clarisas que abrasaron desde sus principios y en que las instituía y confirmaba la Bula, abandonaron el gobierno y administración de la Religión e imploraron el de la Sagrada Mitra [...] »².*

Le retour de Navarro et la seconde profession des sœurs

En 1573, Navarro revenu de Rome comme commissaire de Nouvelle-Espagne, désire reprendre la main sur le couvent qu'il avait laissé à son départ dans une situation instable. En vertu d'une patente du Général Cheffontaines³ –général français peu au fait de la situation des Indes qui vient d'être élu à la tête de l'ordre– Navarro fait valoir les prétentions franciscaines à l'administration du couvent. Navarro s'est en effet rendu au chapitre général de 1571 à Rome, qui a élu Cheffontaines, et il semble avoir profité de l'ignorance de ce dernier au sujet de la situation des Indes pour réclamer des patentes en sa faveur⁴. De retour à Mexico, Navarro tente de rétablir la situation : il veut faire professer ces Clarisses sous une autorité franciscaine pour qu'elles puissent véritablement et administrativement se déclarer comme Pauvres dames.

¹ Lettre de Francisco de Ribera à Philippe II, 26 novembre 1572, Mexico, AGI, Mexico 282, fol. 522r.

² F. A. de la Rosa Figueroa, *op. cit.*, fol. 8r.

³ *Relación de los negocios de Santa Clara*, AGI, Mexico 283, fol. 1r.

⁴ Rappelons que c'est également Cheffontaines qui nomme Navarro commissaire de Nouvelle-Espagne et l'autorise à repartir pour les Indes malgré les interdictions prononcées par le Conseil.

C'est à ce moment-là que Sebastián de Aparicio, riche propriétaire terrien espagnol, qui sera béatifié en 1789, décide d'entrer dans les ordres et entame un noviciat chez les Frères mineurs, faisant don de ses propriétés ainsi que de 20.000 pesos aux Clarisses. « *Ya se dexa entender quan obligadas quedaron las monjas por este bien que les vino por parte del Venerable Aparicio [...] y que ya desearían formalizar la obediencia a los prelados de esta santa provincia con vendición de N. P. Rmo. Ministro General* »¹ — constate Figueroa.

C'est l'occasion pour celles qui veulent professer la règle de Sainte Claire de s'affranchir définitivement de la tutelle épiscopale exercée à travers leur lieu de résidence, la chapelle de la Sainte Trinité, en s'installant dans une propriété de Tlalnepantla donnée par Aparicio, et en recevant la profession de l'ordre de sainte Claire des mains du provincial. Or lorsque Navarro demande au provincial Antonio Roldán de prendre en charge les Clarisses, celui-ci refuse et décide de conserver la position de son prédécesseur en laissant la main à l'Ordinaire. Navarro décide alors de les professer en secret par le biais de Fr. Juan Bautista Lagunas, installé à Tlalnepantla –un autre document indique même que ce serait Mendieta qui aurait professé les sœurs². Quoi qu'il en soit, cette profession se fait sans demander l'autorisation d'aucune autorité : ni celle du vice-roi, ni celle de son général à Rome, et encore moins celle de l'archevêque ou du chapitre qui assure l'intérim. Ce sont au total vingt-deux religieuses qui prononcent leurs vœux entre décembre 1573 et avril 1574 d'après le témoignage d'un habitant de la ville³. Cela pose plusieurs problèmes : tout d'abord, Navarro n'a pas l'autorisation des autorités administratives ni religieuses de Nouvelle-Espagne, pas même celle du provincial, pourtant le principal intéressé, car c'est lui qui devrait se charger de l'administration du couvent. Ensuite, Navarro n'a pas respecté la nécessaire année préalable de noviciat, puisqu'il n'a pris les rênes du monastère qu'en octobre. Enfin, il a fait tout cela sous l'autorité d'une abbesse conceptionniste, puisqu'aucune de ces religieuses n'était clarisse professée. Cette situation sort complètement du cadre établi par la règle et pose une véritable

¹ F. A. de la Rosa Figueroa, *op. cit.*, fol. 14v-15r.

² *Ibid.*, fol. 17v. Sur ce point, Jessica Ramírez Méndez diffère de Francisco de la Rosa Figueroa et donne une autre version qui s'appuie sur un document conservé dans AGI, Mexico 282 et daté du 10 déc 1573 : *Información del convento de Santa Clara de México, como las monjas de Santa Clara de la Ciudad de México fueron recibidas a la obediencia de la orden de San Francisco*. Pour elle, c'est Gerónimo de Mendieta qui professe les sœurs. C'est possible, au vu de la proximité entre Mendieta et Navarro, que ce dernier ait demandé à son homme de confiance de se charger de cette délicate tâche, mais cela suppose aussi le déplacement de Mendieta alors que Lagunas, partisan de Navarro, était déjà sur place. La profession par Lagunas est, en outre, évoquée dans un compte rendu du chapitre de Mexico *Relación de los negocios de Santa Clara*, fol. 2r, ce qui semble confirmer la version de Figueroa. J.R. Méndez, « ¿Ubicaciones fortuitas? », art cit., p. 65.

³ Compte-rendu du proviseur ecclésiastique, 25 août 1574, AGI, Mexico 283.

question d'administration ecclésiastique : un commissaire franciscain, plus haute instance de son ordre, peut-il décider unilatéralement d'accepter la tutelle d'un couvent et l'imposer à la province ? L'arrivée du nouvel archevêque de Mexico Pedro Moya de Contreras ajoute une difficulté à cette épineuse situation : acceptera-t-il le départ d'une vingtaine de sœurs conceptionnistes pour fonder un couvent à l'obédience floue et que personne ne semble vouloir administrer de bonne grâce ?

Quando [Moya de Contreras] tomó posesión al fin del año de 1573 ya halló a las monjas fundadoras y algunas otras más, no solo desertadas del ordinario sino gobernadas en lo espiritual y monástico por los religiosos con agrabio [...] de la sagrada Mitra, su Cavildo y el Provisor por aver profesado las monjas por las decisiones de la sede vacante en manos y vajo del gobierno de la monja conceptionista a la qual y a la Mitra se avían entregado desde principios del año de 1571.¹

C'est un outrage à son autorité, et Moya de Contreras compte bien rétablir l'ordre et l'hégémonie de l'Ordinaire sur le gouvernement ecclésiastique de la Nouvelle-Espagne. Pis encore, en août 1574, Navarro installe ces quelques religieuses, menées par les fondatrices, dans la petite église de San Juan à Tlalnepantla, ce dont l'archevêque se plaint amèrement. Plusieurs compte-rendus du chapitre expliquent en détail que les franciscains ont violemment expulsé les religieuses de leur monastère « *y que clandestinamente y de noche las avían llevado y metido en la yglesia de San Joan* »².

Le pouvoir de l'Ordinaire

Ce que ces tensions mettent en lumière, au-delà d'une lutte autour de l'administration spirituelle d'un couvent de femmes, c'est un jeu d'alliances qui dépasse la simple sphère ecclésiastique.

Nommé en octobre 1573, Pedro Moya de Contreras prend ses fonctions début décembre après avoir été coadjuteur de l'archevêché pendant environ un an. Il est donc familiarisé avec les problématiques auxquelles il devrait faire face lors de son mandat. C'est le troisième archevêque de Mexico, mais surtout le premier issu de la branche ordinaire, après Juan de

¹ F. A. de la Rosa Figueroa, *op. cit.*, fol. 15v-16r.

² Compte-rendus datés du 2, 16 et 25 août 1574, AGI, Mexico 283.

Zumárraga (franciscain) et Alonso de Montúfar (dominicain). Il doit frapper fort et faire respecter de manière significative le pouvoir de l'Ordinaire sur le territoire novohispanique¹.

En septembre 1574, il s'oppose de manière très virulente à cet empiètement franciscain sur sa juridiction et fait rappeler les religieuses dans l'église de la Sainte Trinité, où les sœurs favorables à la tutelle séculière étaient restées. Pour cela, il recourt à la justice diocésaine et fait sortir les sœurs rebelles par le biais d'un *provisor*, un juge ecclésiastique. Cette offensive publique sert d'exemple et choque :

*La mayor quexa que yo tengo del Señor Visorrey [...] es que puesto caso, que las monjas de necesidad huvieran de salir de aquel sitio y bolverse a su primer Monesterio y que así lo pidiera la recta Justicia, o por haverse metido en casa agena, o por que entraron sin ganar el beneplácito devido, pudiérase hazerse sin el escándalo tan grande como huvo en el pueblo mayormente gente tan nueva en la fe como los Indios y sin ygnomina del hábito y orden destos sanctos bienaventurados que no lo mereçieron, ni el común de sus hijos tampoco, pues con mandarme a mí que estava seys leguas de México, que como las hize llevar de noche y sin ruido de gentes, la hiziesse bolver a su monesterio dentro de dos, o tres días, o que a ellas se les diera este término, para poder embiar por mí so pena que passado aquel tiempo las mandara saccar con affrenta, con esto se remediaua, y si atrevimiento havia havido de su parte y de la mía, harto castigo para ellas y para mí bolver atrás sin salir con la empresa.*²

Dans cette lettre, Navarro reconnaît qu'il a agi en secret et sous couvert de la nuit, mais il refuse cependant d'accepter la situation. Il prétexte l'humiliation publique et les effets néfastes qu'elle aurait eue sur l'évangélisation des Indiens, qui voient leurs pères spirituels ainsi voués à l'opprobre. Il déplore surtout l'image dégradée de son ordre par l'usage de la force qui jette la honte sur les religieuses et leur protecteur franciscain, la honte de l'échec étant une leçon suffisante, selon lui. D'autant plus que la tension accumulée aurait pu mettre les religieux dans une situation plus fâcheuse, comme en témoigne cette lettre de Fray Gerónimo de Mendieta, ami intime de Navarro, qui se présente comme témoin direct des faits et signale qu'ils auraient pu en venir aux mains : « *Y çierto fue provisión divina el ausentarnos los frailes porque si estando presentes intentara el Provisor lo que cometió, no hubiera paçiençia que lo sufriera y*

¹ « *As a client of Ovando's, he (Moya) was associated with a new breed of imperial civil servants: regalist, dedicated to reform - whether ecclesiastical or civil - and to the centralization of authority.* », Stafford Poole, *Pedro Moya de Contreras*, Berkeley, University of California Press, 1987, p. 16.

² Lettre de Miguel Navarro à Juan de Ovando, 9 septembre 1574, Mexico, AGI, Mexico 282, fol. 785r.

venidos a las manos fuera mucha la turbación de los yndios y el suceso peligroso y por tanto fue negocio temerario poner el negocio en esta balança. »¹

La véritable raison du ressentiment des religieux, au-delà de la honte ressentie face à cet échec cuisant, est exprimée par Navarro dans sa lettre au conseil : « *Y demás desto que estando nosotros esentos de toda jurisdicción de los ordinarios por auctoridad de la sede apostólica nos quisiesse [el virrey] sujetar al provisor desta çiudad.* »² La véritable humiliation est le fait d'avoir dû obéir à l'archevêque, alors qu'en vertu des privilèges papaux accordés aux ordres mendiants, ils en seraient exemptés. Nous avons déjà mentionné l'enjeu considérable que représentent ces privilèges dans l'administration ecclésiastique des Indes, puisqu'ils octroient aux trois ordres mendiants des libertés inédites, notamment celles d'administrer des paroisses et de prononcer les sacrements, et plus généralement ils permettent aux ordres réguliers d'être régis de manière autonome. Comme le rappelle Stafford Poole, les religieux étant arrivés en premier, en grand nombre et forts des privilèges papaux, leur forme d'organisation devint celle de la nouvelle Église, l'objectif des séculiers a donc été de faire rentrer cette organisation découlant de l'improvisation des premiers moments dans le schéma européen de l'Église Romaine à mesure que s'installait l'administration coloniale³. Dix ans plus tard, Navarro et les franciscains de Mexico savent à quel point leurs privilèges sont fragiles et suscitent la colère des évêques, et à quel point ils doivent lutter pour les conserver.

Toutefois, même face à un ennemi aussi puissant que Moya de Contreras, les querelles internes poussent parfois des frères à s'allier avec l'Ordinaire pour contrecarrer les politiques de Navarro, ce dont il se plaint amèrement au Conseil. Ses prises de position en opposition aux *hijos de la provincia* de Nouvelle-Espagne sont encore présentes dans les esprits, et son entêtement en faveur des Clarisses s'ajoutent à ses interventions polémiques. « *Bien sé que el que más culpa tuvo en el negocio es frayle de la orden, que según es fama pública indignó contra mi al señor visorrey, y le supplicó con instançia que sacasse de allí aquellas monjas y se concertó con el señor Arçobispo y provisor para darles la mano.* »⁴ dit-il dans une lettre de début septembre 1574. Il parle probablement d'Antonio Roldán, ou bien de Francisco de Ribera, qui vient de repartir en Espagne. Depuis Madrid, Ribera écrit contre Navarro au commissaire

¹ Lettre de Gerónimo de Mendieta à Juan de Ovando, 8 septembre 1574, Mexico, AGI, Mexico 282, fol. 783r.

² Lettre de Miguel Navarro à Juan de Ovando, 9 septembre 1574, AGI, Mexico 282, doc. cit.

³ « *Their form of organization became the organization of the new church. [...] The bishops wanted to move from what was essentially improvisation to the accustomed order.* », S. Poole, *Pedro Moya de Contreras, op. cit.*, p. 66.

⁴ Lettre de Miguel Navarro à Juan de Ovando, 9 septembre 1574, AGI, Mexico 282, doc. cit.

général des Indes, Francisco de Guzmán. La pression exercée à la fois depuis le siège ecclésiastique des Indes (Madrid) et au sein du territoire qu'il administre pousse le commissaire Navarro à démissionner en 1575. Son successeur Rodrigo de Sequera arrive avec une patente de la Cour approuvée par Guzmán, qui tranche en faveur de l'Ordinaire.

L'affaire se résout ainsi au cours de l'année 1575 : après avoir émis cette patente rendant les religieuses à l'Ordinaire, le commissaire Sequera, ouvre une enquête pour faire la lumière sur les événements ; Francisco de la Rosa Figueroa essaie de reconstituer la réflexion de Sequera dans ses moindres détails. Selon lui, Sequera a changé d'avis à l'issue de cette enquête et est persuadé que les religieuses doivent être administrées par son ordre. Il agit donc en secret pour récupérer la tutelle du couvent mais, plus stratégique que son prédécesseur, il cherche d'abord l'aval des autorités monarchiques et papales en envoyant un religieux apporter le compte rendu complet de l'enquête et ses conclusions à Madrid et à Rome, afin de négocier avec Francisco de Guzmán le commissaire général des Indes, Philippe II et le pape. Or, pour cela il avait besoin d'une licence du vice-roi, car les religieux ne pouvaient faire le voyage de retour vers l'Espagne qu'avec l'autorisation de la couronne ; Enríquez de Almansa, mis au courant des plans du commissaire, les approuve et donne sa licence pour le voyage. Sequera a également réussi à obtenir un témoignage de l'archevêque, « *lisongeándole de que quería demostrar al Reverendísimo de Yndias el derecho que desde sus principios argüía la Mitra* »¹. Entré dans le domaine de l'espionnage, le double-jeu de Sequera lui permet de réunir toutes les informations nécessaires pour convaincre Guzmán du bien-fondé de sa demande. Son messager se rend d'abord à Madrid, puis à Rome, où il obtient une bulle du pape annulant toutes les prétentions séculières sur le monastère de Clarisses. Cette bulle ordonne, entre autres, à l'archevêque de donner l'autorisation aux religieuses de fonder leur propre couvent afin qu'elles quittent la chapelle de la Sainte Trinité et la rendent définitivement à l'Ordinaire. Figueroa calcule que la bulle est expédiée en 1576, alors que le même religieux revient triomphant à Madrid demander la confirmation de tout cela par une cédule royale.² L'archevêque n'a d'autre choix que d'accepter la décision papale et royale et la construction du nouveau couvent dans le centre de Mexico est lancée en 1577. Comble de la victoire franciscaine, l'abbesse conceptionniste qui avait été placée par l'archevêque décide de rester et de professer la règle de sainte Claire, faisant don de ses biens au nouveau monastère. Seule ombre au tableau, les six fondatrices qui ont lutté pour obtenir la protection franciscaine, considérées comme « *alborotadoras* », ou fauteuses de

¹ F. A. de la Rosa Figueroa, *op. cit.*, fol. 41r.

² *Ibid.*, fol. 47r.

trouble, sont exilées en Espagne, à Úbeda, non sans avoir été d'abord convenablement professées et instruites.

La construction du nouveau monastère dure deux ans, et les religieuses peuvent s'y installer en janvier 1579¹. Quelques années plus tard, l'affaire est complètement enterrée, du moins dans les textes. C'est ainsi que le compte-rendu de la visite du commissaire Ponce dit à propos du couvent des Clarisses :

*habia entonces más de noventa profesas, todas muy religiosas y siervas de Dios, y á aquel convento y á los demás de monjas que hay en aquella cibdad, ha hecho Nuestro Señor un beneficio tan grande que nunca hasta entonces habia habido escándalo ninguno dellos ni nota alguna de liviandad, sino mucha religion y clausura en todos.*²

La visite de Ponce ayant eu lieu entre 1584 et 1586, soit un peu moins d'une dizaine d'années seulement après les événements, on peut parler d'une chape de plomb qui pèserait sur le récit de ces faits.

Comprendre le silence de Mendieta

Comment comprendre le silence assourdissant qui entoure cet épisode de l'histoire franciscaine de la Nouvelle-Espagne ? Mis à part les documents administratifs, lettres et compte-rendus qui sont envoyés en Espagne dans le sillage du scandale causé par l'expulsion de Tlalnepantla, les chroniqueurs de la province ne font jamais part des circonstances troubles qui ont entouré l'installation des premières Clarisses dans la ville de Mexico. C'est le cas de Mendieta, qui entamait à ce moment-là son travail de recherche et de rédaction de l'*Historia eclesiástica indiana* commandée en 1571 ; il était également un témoin et acteur majeur des faits, en tant que proche de Navarro et, selon un document que nous avons déjà mentionné, potentiel responsable de la seconde profession des sœurs. Ses successeurs ne sont pas plus loquaces : Vetancurt ne le mentionne pas non plus, alors même qu'il décrit la fondation de plusieurs monastères de la ville, dont celui des Conceptionnistes, dans son *Teatro franciscano*³.

¹ *Ibid.*, fol. 65v.

² A. de San Juan et A. de Ciudad Real, *Relación breve y verdadera de algunas cosas de las muchas que sucedieron al Padre fray Alonso Ponce en las provincias de Nueva España*, *op. cit.*, p. 233.

³ Livre I, chap. VIII, A. de Vetancurt, *Teatro mexicano*, *op. cit.*

Pas un mot non plus chez Torquemada. L'un et l'autre se fondant sur les écrits de Mendieta, il n'est pas étonnant que cela n'y figure pas.

Mais si Mendieta était, comme il l'écrit dans sa lettre 1574, témoin oculaire de ces événements, pourquoi ne pas en parler ? Plus intéressant encore, il n'est nulle part question de ces événements dans le *Codex Mendieta*, alors même que c'est une anthologie de documents et correspondances qui a été recueillie et mise en forme par Mendieta dans le but de fournir des sources fiables pour écrire l'histoire de la province. Il contient bien des lettres de Navarro, Roldán et Ribera qui datent de ces années-là, mais elles traitent d'autres sujets. Il faut admettre que sa responsabilité était fort engagée en faveur des fauteuses de trouble lorsqu'il a participé à leur évacuation nocturne et leur ordination, puis à tenter d'empêcher le *provisor* de les expulser par la suite. Si la province a voulu taire cet épisode peu glorieux pour l'image des Frères, il est compréhensible que Mendieta omette soigneusement d'incorporer à son corpus les documents en rapport avec l'événement.

Il faut attendre le XVIII^e pour que l'archiviste franciscain Francisco Antonio de la Rosa Figueroa, à la demande de la supérieure clarisse, se penche sur ce cas avec le peu de documents qu'il avait à sa portée. Car il signale lui-même qu'il ne trouve que quelques documents épars et mal conservés, une grande partie de son analyse repose donc sur des hypothèses personnelles formulées pour combler les vides et les interrogations suscitées par ce qu'il consulte. On ne peut qu'en déduire que Mendieta a volontairement voulu effacer cet épisode de l'histoire de sa province, et qu'il a failli réussir. Josefina Muriel, qui étudie le cas en 1954, note que même Figueroa semble peu disposé à ébruiter la chose, et ce, plus d'un siècle et demi plus tard : « *Pero al final de la Cronica Sucinta... [Rosa Figueroa] añadió estas palabras 'adviento que desde el principio hasta la página 69 y 70 inclusivo, el que esto leyera debe observar mui riguroso secreto.'* »¹ Dans une société coloniale de fin du XVIII^e siècle, Figueroa craint de raviver les tensions permanentes entre clergé séculier et régulier en divulguant les origines controversées du couvent.

Il est vrai que ces événements ne font pas honneur à son ordre : outre l'humiliation d'avoir ainsi dû se soumettre aux yeux de tous à l'Ordinaire en acceptant l'expulsion des religieuses, les querelles internes ternissent l'image d'un ordre qui se veut loin de tout intérêt

¹ Josefina Muriel, *Conventos de monjas en la Nueva España*, México, D.F., Mexique, Editorial Santiago, 1946, p. 142.

temporel particulier. La réputation d'un homme surtout est particulièrement ternie, et il est amusant de voir Joaquín García Icazbalceta se demander à plusieurs reprises pourquoi Mendieta ou Torquemada n'ont pas écrit la biographie de Miguel Navarro¹. « *[Navarro] dejó buena memoria en la Provincia por haberla gobernado con acierto, y hecho ó alhajado varios conventos ó iglesias.* » ajoute-t-il même dans le prologue d'un autre recueil ; il n'avait manifestement pas eu accès à toute cette documentation². Mendieta avait beau être l'ami intime de Navarro, son secrétaire et compagnon de voyage, il avait beau écrire à diverses instances pour le défendre lorsqu'il était mis en cause —comme on a pu le voir avec sa lettre au moment de l'expulsion des religieuses— il n'en est pas moins lucide sur la situation de l'ex-commissaire de Nouvelle-Espagne dont les agissements secrets ont mis en péril la stabilité de l'Ordre. Comme il achève la rédaction de son *Histoire* et met en forme le *Codex Mendieta* vingt ans après les faits, il a tout le recul nécessaire pour comprendre à quel point l'entreprise de Navarro était hasardeuse. Le poste de commissaire d'une région, comme Navarro l'était en Nouvelle-Espagne, représente la plus haute instance franciscaine sur un territoire, il est envoyé par le ministre général ou le Commissaire des Indes afin visiter une province et célébrer les chapitres provinciaux. Il reste cependant soumis à l'autorité de la couronne, donc du vice-roi. Or, Navarro l'admet lui-même dans sa lettre à Ovando : il a agi sans l'autorisation d'Enríquez. De plus, la profession de religieuses était l'un des deux grands interdits décrétés par l'obédience du ministre général donnée au Douze en 1523 avant leur départ pour les Indes. En effet, le général fray Francisco de Los Ángeles délègue aux Douze toute son autorité :

*[...] sacados tan solamente dos casos, los cuales para mí mismo reservo. El primero, de recibir mujeres, ora sean doncellas, o viudas, o casadas, a la orden y obediencia de la regla de Santa Clara, así de la primera como de la segunda o tercera : las cuales órdenes es manifesto haber instituido el bienaventurado nuestro padre S. Francisco, así como la de los frailes menores. El segundo, de absolver de vínculo de la excomuni6n a aquellos que por su inobediencia contumaz me acaeci6re descomulgar viva voce et in scriptis. Dem6s de esto, que pod6is cometer estas mis veces y autoridad en todo o en parte, a uno o a muchos, cuantas veces os pareci6re convenir, y las cometidas revocar a vuestro albedrío.*³

¹ « *Es muy extraño que no escribiera su vida el P. Mendieta, amigo y compañero suyo, ni tampoco Torquemada. Betancourt no le menciona en el Menologio.* », note n° 1, J. García Icazbalceta (ed.), *C6dico Mendieta*, vol. 2, *op. cit.*, p. 277.

² J. García Icazbalceta (ed.), *Cartas de religiosos de Nueva Espa6a*, *op. cit.*, p. VI.

³ G. de Mendieta, *Historia eclesi6stica indiana*, vol. 1, *op. cit.*, p. 346-347.

En agissant de la sorte et dans le plus grand des secrets, Navarro avait donc désobéi aux fondements même de la province et de l'Église novohispanique.

De plus l'enjeu dépasse, et de loin, la sphère franciscaine, car avec la flotte de 1574, avant même la démission de Navarro et l'arrivée de Sequera, une cédule royale est annoncée en Nouvelle-Espagne « *en que parece sujetar a las órdenes no solo al que gobierna en lo temporal pero al diocesano y tratillos y nombrillos como curas* »¹. C'est un terrible coup qui est porté aux privilèges mendiants dans le Nouveau monde, la nouvelle fait frémir. Face à cette menace, Navarro rédige des lettres avec le provincial Roldán et les définites de la province du Saint-Évangile le 12 décembre 1574 —alors qu'ils sont en conflit autour de la question des Clarisses au même moment— et ils les envoient au vice-roi Enríquez, au commissaire des Indes Guzmán, et enfin à Philippe II, exposant leurs arguments contre l'application de cette cédule royale. Ils n'hésitent pas à ajouter également des listes de raisons qui les poussent à refuser cette décision offensante, au nom de l'entreprise d'évangélisation et son efficacité. Ce sont ces lettres qui apparaissent dans le *Códice Mendieta*². Les franciscains ne sont pas les seuls à réagir, l'augustin Alonso de la Vera Cruz, qui jouit d'une grande estime à la cour espagnole, écrit une lettre au Conseil des Indes en mars 1575 à ce propos également³. Face à l'ennemi commun, les trois ordres mendiants font front et laissent de côté leurs querelles pour montrer une stabilité apparente sur laquelle viennent s'appuyer leurs revendications.

Dans ce contexte de lutte pour le pouvoir, la question de six religieuses rebelles n'est que le symptôme d'un conflit plus profond et plus dangereux. Du reste, ce détail dans le parcours de Navarro ne l'empêche pas d'être réélu provincial un peu moins de dix ans plus tard.

La prise de pouvoir par la branche séculière de l'Église se poursuit, elle, soutenue par l'expédition de cédules et de décrets ; les discussions qui se tiennent lors du Troisième Concile de Mexico convoqué en 1585 par Moya de Contreras en sont un bon exemple. Les trois grands axes de discussion lors de ce concile sont en effet :

las visitas pastorales y la autorización al episcopado para corregir y remover párrocos regulares ; la necesidad de sujetar a exámenes de doctrina a los frailes que se iban a ordenar

¹ Lettre d'Alonso de la Vera Cruz à Juan de Ovando, Mexico, 15 mars 1575, AGI, Mexico 283.

² Documents XL-XLV, J. García Icazbalceta (ed.), *Códice Mendieta*, op. cit.

³ Lettre d'Alonso de la Vera Cruz à Juan de Ovando, 15 mars 1575, AGI, Mexico 283., doc. cit.

*sacerdotes [...], y la obligación que tenían los religiosos de solicitar permiso al ordinario para fundar nuevos templos.*¹

Antonio Rubial García souligne l'adversaire redoutable que représente l'archevêque Pedro Moya de Contreras pour les religieux, car il concentre tous les pouvoirs de la Nouvelle-Espagne : « *procedía del clero secular, tenía fuertes vínculos con la corte de Madrid, ocupaba también los cargos de inquisidor mayor, visitador y virrey interino* »². Mendieta représente encore une fois les intérêts mendiants et franciscains à ce moment-là dans un *memorial* envoyé au Concile, dans lequel il s'oppose fermement à ce qu'il considère comme une ingérence de l'Ordinaire dans les affaires religieuses³.

Dans un tel contexte, l'épisode du couvent des Clarisses de Mexico permet de mettre en lumière, au niveau local, la place qu'occupent les conflits internes à l'ordre, parfois personnels, dans les tensions et les relations avec l'extérieur et notamment les autres branches de l'Église et les laïques, qui se répercutent à leur tour sur le Vieux continent par un jeu d'information et de contre-information et se traduisent par des ordres contradictoires qui, en arrivant de l'autre côté de l'Atlantique attisent encore plus les conflits. Il nous rappelle également à quel point les enjeux sont différents de chaque côté de l'Atlantique, que les mécanismes qui semblent automatiques en Europe posent parfois problème dans les Indes, et que l'Église américaine est avant tout le fruit d'un travail d'adaptation aux circonstances locales sans précédent. Enfin, il illustre les enjeux et stratégies qui, au-delà des événements, se posent lors de la narration historique et de l'écriture d'un passé proche. Le silence qui entoure cet événement plusieurs siècles plus tard est un clair exemple de la dimension politique de l'historiographie et de ce qui se joue lors de la mise en récit des faits historiques.

A-c-3. La Compagnie de Jésus en Nouvelle-Espagne

L'autre acteur majeur qui brille par son absence dans l'*Historia eclesiástica indiana* est la Compagnie de Jésus. Créée en 1540, la Compagnie envoie ses premiers missionnaires en Nouvelle-Espagne en 1572. Cette arrivée tardive lui vaut d'être essentiellement présente dans

¹ Antonio Rubial García, « Cartas amargas. Reacciones de los mendicantes novohispanos ante los concilios provinciales y la política episcopal, siglo XVI » dans *Los concilios provinciales en Nueva España Reflexiones e influencias*, Mexico, Mexique, IHH, UNAM, 2005, p. 324.

² *Ibid.*, p. 325

³ Il est transcrit et étudié par Elisa Luque Alcaide, « El memorial inédito de Jerónimo Mendieta al III Concilio provincial de México (1585): estudio preliminar y transcripción », *Anuario de historia de la Iglesia*, 1992, n° 1, p. 305-324.

les confins de la vice-royauté, là où les autres ordres ne sont pas encore présents, ou en très petit nombre, ou encore de concentrer son travail dans les villes, au contact des Espagnols et des agents du pouvoir colonial. C'est pourquoi les Jésuites sont moins influents en Nouvelle-Espagne, d'un point de vue territorial, que dans d'autres régions de la Monarchie. Toutefois, ils restent importants et leur présence est significative, surtout les régions reculées où ils représentent une grande partie des missionnaires. Ils sont également d'une efficacité remarquable en ce qui concerne l'enseignement et la formation des prêtres.

De fait, les Franciscains eux-mêmes réclamaient l'envoi de missionnaires jésuites en Nouvelle-Espagne en 1554, comme cela paraît dans une lettre de Francisco de Toral :

siempre hemos sentido en V. A. gran voluntad de descargar su rreal consçiençia enviando rreligiosos de todas ordenes que aunque parezca que hazemos nuestro negoçio son los que sustentan las almas en la fee y las personas en vuestro rreal serviçio pues donde alcançan rreligiosos el evangelio de Jesucristo y el patrimonio real va siempre en aumento, y desseamos obreros en esta viña y quien nos ayude a cumplir con el cargo que V. A. tiene, y no tenemos cuenta con que sean religiosos o clérigos, como tengan el espíritu y el zelo que este apostolado rrequiere, tenemos notiçia de vna nueva institución que ay de la compania de Jesus y bibiendo como nos dizen que biben tendríamos por acertado que pues en algunas partes donde ay nueva conversion, como es en las islas del Rey de Portugal tienen conbentos que V. A. enbiase a estas partes algunos dellos porque más caso hazemos de la virtud que del hábito y como vamos todos a un fin ba poco en que los caminos sean diferentes¹

Ce discours très tolérant envers les autres ordres et considérant que l'objectif missionnaire commun les unit dans leur tâche, semble pour le moins surprenant. Il n'apparaît plus dans le texte de Mendieta, c'est le signe que l'attitude des ordres mendiants a évolué. Ils se sentent désormais menacés par la Compagnie, qui s'est rapidement étendue au reste du globe. Elle est un adversaire tenace dans la course à l'influence territoriale missionnaire, c'est l'un de ses objectifs les plus importants. L'un des fondateurs de la Compagnie de Jésus, François Xavier, part très rapidement en mission en Orient. En 1585, le bref *Ex pastorali officio* octroie le monopole de l'évangélisation de la Chine et du Japon, territoires alors très convoités économiquement et spirituellement, aux Jésuites. En effet, les cultures chinoise et japonaise sont considérées comme très avancées, comme l'écrit José de Acosta en 1588². Le fait qu'ils

¹ Lettre de Francisco de Toral à Charles V, Mexico, 31 août 1554, AGI, Mexico 280, N. 88.

² Il les place dans la catégorie supérieure de « barbares », semblables en tout point aux sociétés chrétiennes à l'exception de la religion, José de Acosta, *De Procuranda Indorum salute*, Madrid, CSIC, 1984, p. 63.

obtiennent l'exclusivité missionnaire d'un territoire aussi puissant suscite une grande déception chez les autres ordres, qui luttent pour récupérer une présence significative dans la région. Cela paraît, par exemple, dans une lettre des Augustins et Franciscains des Philippines qui date de 1587 :

Si emos de entrar a predicar en la China y Japón es menester V. M. lo mande con todo poder y penas a los capitanes, juezes, cámara y pueblo que nos lleben favorescan y ayuden y que ninguno nos estorve ; y a los padres teatinos que no se entremetan mas de en su prediçación como nosotros, porque de otra manera en balde estamos aquí para solo los portugueses que mejor nos fuera esta allá entre los nuestros.¹

Dans le contexte asiatique, les Jésuites sont régulièrement appelés « *teatinos* », bien que l'ordre des Théatins soit un ordre à part, fondé à Rome en 1524, ils sont régulièrement confondus. Ici, les Franciscains et Augustins des Philippines supplient à la couronne de les autoriser à entrer en territoire chinois et japonais et de demander aux Jésuites de les laisser officier.

Velasco fils, protecteur des Jésuites

Cette citation n'est qu'un exemple parmi d'autres des conflits et tensions qui règnent entre les Jésuites et leurs homologues des autres ordres. D'autant plus que le vice-roi Velasco fils n'hésite pas à encenser leur travail en Nouvelle-Espagne, qu'il considère remarquable à côté de celui des Frères mineurs. Ses courriers à Philippe ne cachent pas qu'il leur est extrêmement favorable et souhaiterait élargir leur présence dans les confins de la Nouvelle-Espagne :

*La Compañía de Jesús pasó a este reino el año de 72, y en este tiempo ha hecho el fructo que suele en todas las partes que llega, y aquí se ha echado y echa más de ver por la necesidad que había en lo temporal y espiritual de hombres de su instituto. Han ayudado mucho a los **estudios con continuas lecciones y disputas y actos públicos** de que usan; y con **colegios** que han fundado de estudiantes, donde medran en letras y virtud, y hay muy buenos sujetos y son muy frutuosos.²*

¹ « *Carta de agustinos y franciscanos sobre discordias con portugueses y jesuitas en China* », Macao, 6 juillet 1587, AGI, Filipinas, 79, N. 16, fol. 1v.

² Lettre de Luis de Velasco à Philippe II, Mexico, 5 juin 1590, doc. LXXI, M. Cuevas et G. Garcia (eds.), *Documentos inéditos del siglo XVI para la historia de México, coleccionados y anotados por el P. Mariano Cuevas, S. J., op. cit.*, p. 424-425.

La réputation de l'efficacité jésuite n'est pas à refaire, et Velasco se montre amplement satisfait des résultats qu'ils obtiennent avec les populations indigènes. Mais leur redoutable efficacité met en péril les intérêts franciscains, considérés comme moins performants et plus enclins à la paresse. C'est ce qui transparaît dans une lettre de 1596, dans laquelle Velasco déplore le refus des Tlaxcaltèques envoyés coloniser les territoires chichimèques à s'installer avec des Jésuites plutôt que des Franciscains :

Señor.

*Cuando se sacaron los indios de Tlaxcala para poblar con los chichimecas, tuve propósito de encargar la doctrina de los unos y los otros a los padres de la Compañía, y teniendo ya hecha elección de los que bastarían y eran convenientes para el efecto, no quisieron venir en ello los de Tlaxcala, diciendo que su doctrina estaba encargada a los religiosos de San Francisco y tenían cédula de V. M. en esta razón, que mostraron, y que pues los que iban a poblar eran de su nación que no los habían de doctrinar otros padres que los que siempre los habían doctrinado. Y aunque se presumía que esto salía de los mismos religiosos y que no era lo que convenía, hube de pasar por ello por no alterar lo que V. M. mandaba y porque no haciéndose así fuéales muy fácil mudar a los indios y desbaratar la salida que no sin dificultad se había concertado. Y así hobieron de ir, y están hoy con ellos en las poblaciones, religiosos desta orden. Pero, sin embargo desto, la experiencia ha mostrado que para atraer y aficionar a nuestra santa fe católica a gentes bárbaras y de tan diferentes naciones y lenguas, **y para dotrinallas en ellas les hacen grandes ventajas los padres de la Compañía**, de que tengo clara evidencia por diversas razones que por evitar prolijidad deixo de referir en ésta; y entre ellas es de mucha consideración que no se aplican los frailes a aprender las lenguas, sin cuyo adminículo no es posible hacer el fructo que se pretende, demás que los obispos ponen clérigos en las poblaciones que se han fundado en minas, para que administren a los españoles e indios naboríos que trabajan en ellas, y de ordinario los frailes tienen pesadumbres con los clérigos, pretendiendo administrar también a estos naboríos, siendo gente diferente de los de Tlaxcala y chichimecas que están a su cargo, de que se sigue y ha seguido escándalo y mal ejemplo para los que nuevamente vienen en conocimiento del evangelio. **Los padres de la Compañía van por camino diferente, porque se dan a las lenguas y las aprenden con facilidad y tratan a los indios amorosamente con solo deseo de su provecho** y muy desinteresados de todo lo demás, **son amados y respetados de los clérigos y españoles y de los mismos indios**, a quien ni les piden ni toman cosa alguna sino es lo que voluntariamente les dan, de lo que comen para su sustento; y así, les corresponde el fructo a manos llenas conforme al espíritu y deseo con que trabajan ; esto se ha echado bien de ver en diversas misiones donde han ido, y más particularmente en la provincia de Sinaloa do residen cuatro dellos con mucha aprobación,*

*como a V. M. lo he significado antes de agora y el Gobernador Rodrigo del Río me lo ha escripto diversas veces con larga relación de todo. Por estas causas **estoy resuelto a aprovecharme dello antes que de otros religiosos en las ocasiones que se ofrecieren**, y también los hubiera puesto en las poblaciones de los de Tlaxcala y chichimecas y sacado los frailes de San Francisco si no fuera por la cédula que tienen de V. M., la cual se podría platicar en la provincia de Tlaxcala y no en las poblaciones de chichimecas, pues están tan apartadas, siendo V. M. servido de mandarlo así para lo que toca al servicio de Dios nuestro señor, provecho de los naturales y descargo de su Real conciencia. He dado a V. M. tan particular cuenta desto porque lo tengo por negocio de mucha consideración y me parece que sería muy conveniente que V. M. se sirviese de mandar que viniesen padres de la Compañía, para la conversión de tanta gente como se va descubriendo en lo de Sinaloa y se entiende que habrá en el Nuevo México, ordenando Dios que se abra camino para él como espero en su misericordia que lo ha de abrir. V. M. lo mandará ver y proveer cerca dello lo que más sea servido.¹*

Cette lettre est un coup dur pour les Mineurs du Saint-Évangile, qui tentent de conserver le monopole missionnaire du diocèse de Tlaxcala et, par extension, celui des populations tlaxcaltèques de Nouvelle-Galice. Insatisfait du travail des Franciscains, Velasco désespère de les remplacer par des Jésuites et supplie le roi d'accéder à sa requête. L'année de cette lettre coïncide avec la fin de la rédaction de l'*Historia*, ainsi il est manifeste que la Compagnie représente une réelle menace pour les Mineurs qui paraissent dépassés face à la diversité linguistique de la Nouvelle-Espagne et des territoires qui s'intègrent à la vice-royauté et à la chrétienté.

Mendieta et le projet de colonisation tlaxcaltèque

Le nord de la Nouvelle-Espagne, territoire instable en conflit avec les Espagnols depuis 1550, est également très riche en gisements miniers². Il est donc capital de contrôler ce territoire pour assurer la stabilité économique et politique de la vice-royauté, comme l'explique José Rojas Galván :

Este tipo de métodos y tácticas que tan insistentemente se propusieron llevar a la práctica tanto las autoridades civiles como eclesiásticas, no tenía otro fin más que el de proteger y acceder a

¹ Lettre de Luis de Velasco à Philippe II, Mexico, 6 avril 1596, doc. LXXXII, *Ibid.*, p. 452-453.

² À propos de l'histoire des conflits dans la région, voir Philip Wayne Powell, *La guerra chichimeca (1550-1600)*, Mexico, Fondo De Cultura Economica, 1996. Pour une histoire de la colonisation tlaxcaltèque des terres chichimèques, se référer à : Eugene B. Segó, *Aliados y adversarios: los colonos tlaxcaltecas en la frontera septentrional de Nueva España*, San Luis Potosí, Colegio de San Luis, 1998.

las zonas mineras, y asegurar su abasto mediante el resguardo de sus caminos y de su gente. Para tal efecto, era necesario crear un clima de estabilidad en la frontera. Por lo tanto, dicha estabilidad se convirtió en una necesidad que fue cubierta por el gobierno español a base del diseño de una política de pacificación y colonización. Dentro de estas estrategias estaba la participación de los indios tlaxcaltecas como difusores de la agricultura y la vida sedentaria.¹

Le rôle des religieux, et surtout des Franciscains, dans l'organisation de ce projet d'envergure est très important. Mendieta lui-même y participe activement en réclamant l'envoi de quatre cents Tlaxcaltèques, soit cinquante familles, en terre chichimèque². Les capitulations sont signées le 14 mars 1591, elles octroient un certain nombre de privilèges aux volontaires tlaxcaltèques :

Para participar en la colonización del norte, los tlaxcaltecas obtuvieron del virrey Luis de Velasco una serie de privilegios, según los cuales se les reconocía como hidalgos, se les eximía del pago de tributos y alcabalas, que sus pueblos estuvieran separados de los de españoles y chichimecas, y se permitía que los indios principales pudieran usar armas y montar a caballo como los españoles.³

Les familles se mettent alors en route et fondent leurs premiers *pueblos* cette même année, escortées par le capitaine Rodrigo del Río. À ce stade, Mendieta, qui semblait avoir des doutes quant à la sécurité de ses protégés, exprime un certain apaisement : « *ahora me aseguro yo de todos los temores y dudas que se ofrecían según la inconstancia de los chichimecos, y me prometo felice suceso de esta empresa* »⁴ Toutefois, ses craintes ne sont pas infondées et se verront même confirmées, bien que de manière relative. En effet, une rébellion éclate dans le village de San Andrés et des centaines de colons sont massacrés. Malgré tout cela, Powell estime que la stratégie de colonisation est fructueuse sur le long terme⁵.

¹ José Rojas Galván, « El traslado de familias de indios tlaxcaltecas hacia la región norte de la Nueva Galicia (Virreinato de Nueva España). Una política de colonización y pacificación del Imperio español de finales del siglo XVI », *HISTOReLo: Revista de Historia Regional y Local*, 1 juillet 2016, vol. 8, n° 16, p. 71.

² Lettre de Gerónimo de Mendieta à Luis de Velasco, Xochimilco, 14 mai 1592, J. García Icazbalceta (ed.), *Códice Mendieta*, vol. 2, *op. cit.*, p. 114.

³ Felipe Durán Sandoval, « Pueblos de indios y acceso a la tierra en San Luis Potosí, 1591-1767 », *Revista Historia y Justicia*, 30 octobre 2015, n° 5.

⁴ Lettre de Gerónimo de Mendieta à Luis de Velasco, Tlaxcala, 25 avril 1591, J. García Icazbalceta (ed.), *Códice Mendieta*, vol. 2, *op. cit.*, p. 113.

⁵ P.W. Powell, *La guerra chichimeca (1550-1600)*, *op. cit.*, p. 204.

Lorsqu'il achève la rédaction de l'*Historia*, Mendieta n'a sans doute pas assez de recul sur la situation pour en voir les bénéfices. C'est probablement la raison pour laquelle il omet de mentionner le projet de colonisation tlaxcaltèque.

Mendieta et les Jésuites

Le fait de savoir le vice-roi si enclin à remplacer ses frères par des Jésuites met son récit apologétique dans l'embarras. Comment mettre l'emphase sur les succès franciscains lorsque Velasco les dépeint comme des incapables ? Le contraste est sans doute trop grand entre ce que Mendieta présente comme un succès incontestable et les lettres du vice-roi, et il est peut-être préférable d'éviter de mentionner la réussite de la concurrence dans ce contexte de tensions. La Compagnie se fait donc très discrète dans l'œuvre de fray Gerónimo. Il la mentionne à deux reprises uniquement, dans le livre IV.

Tout d'abord, à la fin du chapitre IV, qui relate les hauts faits de « *algunos padres clérigos* ». Autrement dit, plutôt que de conter les exploits de l'Ordinaire, Mendieta les présente comme les succès de quelques curés isolés, non représentatifs de la branche séculière de l'Église dans son ensemble. Pour les Jésuites, au contraire, il rédige un paragraphe qui présente de manière claire et concise quelques actions-phare entreprises par la Compagnie de manière collective et très générale :

De los padres de la Compañía (aunque no llegaron al tiempo de la nueva conversión de los indios de esta Nueva España) puedo decir que después que vinieron, con su ejemplo y doctrina han aprovechado mucho en la confirmación de su cristiandad, porque tienen muy buenas lenguas que les predicán, y han recogido algunos hijos de principales en colegios, y les enseñan con todo cuidado en las cosas de nuestra fe, y a leer y escribir y latinidad, según lo usan con los hijos de los españoles. Y demás de esto hacen algunas en tradas en las fronteras de tierras de infieles bárbaros, donde poniendo a riesgo sus vidas, no es menos sino que su predicación y ejemplo de vida hará impresión en aquellas duras almas, como la continua gotera que por tiempo cava la piedra.¹

C'est donc l'une des seules mentions de la Compagnie dans toute l'*Historia*. Plus loin, Mendieta mentionne les effectifs jésuites et ceux des autres ordres dans les différentes régions de Nouvelle-Espagne, mais cela reste purement factuel.

¹ G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 2, *op. cit.*, p. 32-33.

Dans le passage cité, il est forcé de reconnaître les qualités missionnaires évidentes des frères de la Compagnie : leur talent pour apprendre les langues indigènes est indéniable, et l'enseignement qu'ils procurent dans leurs écoles également. Mais il faut également noter que ce projet pédagogique s'inspire très largement de celui des Franciscains à Tlatelolco, du moins dans les termes employés par Mendieta : « *han recogido algunos hijos de principales en colegios, y les enseñan con todo cuidado en las cosas de nuestra fe, y a leer y escribir y latinidad, según lo usan con los hijos de los españoles* ». Le succès de ce projet, face au déclin que représente Tlatelolco, a de quoi susciter des jalousies. D'autant plus que Velasco n'hésite pas à vanter les mérites de l'éducation des Indiens par les Jésuites comme s'ils étaient les premiers à l'avoir mise en place. Ainsi, en 1591, il écrit à Philippe II qu'il faut favoriser la fondation d'écoles jésuites pour remettre d'aplomb les peuples indigènes. Il considère qu'éduquer les jeunes caciques à la manière espagnole pour en faire des agents de la couronne est la solution au déclin démographique et moral de la population indigène, qu'il a découverte en ruines à son arrivée :

Señor.

*Considerado he con particular atención que sería de mucha importancia para el bien y policía de los indios destas provincias procurar que éstos desde su niñez, a lo menos los hijos de los principales y caciques, se criasen con recogimiento y enseñándoles buenas costumbres y policía cristiana y gobierno prudente, porque aunque se sabe por experiencia que hay que sus sujetos son tan flacos, de creer es que la educación y principios con que se podrían enseñar, avivaría y mejoraría el uso de la razón; y como estos principales siempre son los gobernadores, alcaldes, fiscales y justicias entre ellos, podrían resultar grandes efectos en la gente plebeya de que sus mayores fuesen hombres más prudentes y virtuosos y de quien se esperase que corregirían los vicios a que estos miserables son tan sujetos y rendidos por su flaqueza, y para esto, acordándome que se vio en esta ciudad la juventud della y de todo el reino tan perdida y destruida que casi della no se esperaba remedio, y todos procedían con libertad, y ocupaciones ociosas, y que **mucho desto se ha reducido con notable fructo y buen ejemplo por los padres de la Compañía de Jesús, que con sus colegios y estudios han ocupado los niños y mozos y traídos a los estudios**, de suerte que con visible experiencia la hay de la enmienda de los mozos desta tierra, y dellos han salido y cada día salen buenos supuestos y raras habilidades y aventajados estudiantes, me ha parecido que se conseguiría algo desto en los indios en cuanto su sujeto admite, si estos padres hiciesen colegio distinto cerca de los barrios de los indios desta ciudad, donde recibiesen y tuviesen y criasen como colegio o pupilaje los niños y mozos hijos destes principales, y les enseñasen **nuestra lengua y la latina y medicina**, a que en cuanto a simples naturalmente son inclinados y saben mucho. Y aunque los padres de la Compañía han*

*comenzado un seminario destes, por no haberle puesto en buen sitio y no tener de donde poderse sustentar, no ha resultado con tanto crecimiento el fructo que se podrá esperar. Si desto se tratase con el cuidado y hervor conviniente, dándoles para ello casa a propósito y alguna renta que según lo poco con que estos naturales se sustentan, podríanse tener muchos dellos en este recogimiento con dos mil o dos mil y quinientos pesos cada año. Y a lo menos en poco tiempo resultaría el desengaño del talento de estos, que si le **tuvisen para ser sacerdotes no sería menos útil para su conversión y perseverancia; y deste colegio resultarían otros buenos efectos en la doctrina y confesiones de los demás**, de cuyas varias lenguas habrá padres, como hoy los hay, que fuesen suficientes ministros y ayudantes. Yo he comenzado a tratar desto con los de la Compañía, los cuales como este es su instituto y acuden también a todo lo que es convertir y enseñar, me han dado buena respuesta, y ofrecido de su parte voluntad expuesta a cualquier trabajo. A V. M. suplico mande que se confiera esto y considere con la atención que ello pide, que a mi parecer es causa muy considerable y, haciendo merced a todo este reino y a estos naturales que son los que le sustentan, provea como más se sirva, ayudándoles con la limosna y casa que he referido, que la cantidad es poca y el bien y merced grande, y no creo que menor servicio de nuestro Señor, el cual guarde la católica persona de V. M. México, 29 de mayo 1591.¹*

Le projet éducatif qu'il décrit ressemble à s'y méprendre à celui des Franciscains. Pourtant, ces derniers ne sont jamais mentionnés dans la lettre, et sont tenus responsables, à demi-mot, de la situation catastrophique des Indiens car ils en sont les principaux évangélisateurs. Ainsi, la Compagnie menace directement les Frères mineurs, non seulement sur le terrain géographique et politique, mais aussi philosophique, théologique et conceptuel. En reprenant l'éducation des élites pour en faire un instrument d'évangélisation et de pacification géographique, ils perfectionnent le modèle franciscain qui mène au succès. Les Jésuites sont, en effet, le seul ordre religieux de Nouvelle-Espagne à avoir admis des métis dans leurs rangs, à l'instar de Juan de Tovar, dès 1573. Cette décision d'admettre des locuteurs des langues-cible au sein de l'Ordre explique en partie la rapidité et l'efficacité avec laquelle les Jésuites les apprennent. Dans le cas de Tovar, par exemple, il publie l'année de sa profession, son premier ouvrage en nahuatl, les *Dialogos y Catecismo de la lengua española, traducidos al mexicano*.

¹ Lettre de Luis de Velasco à Philippe II, Mexico, 29 mai 1591, doc. LXXIII, M. Cuevas et G. Garcia (eds.), *Documentos inéditos del siglo XVI para la historia de México, colegidos y anotados por el P. Mariano Cuevas, S. J., op. cit.*, p. 430-431.

Ainsi, le succès jésuite doit beaucoup à l'expérience franciscaine qui le précède et au modèle séraphique que les pères de la Compagnie ont pu reprendre et réélaborer à leur manière à la fin du siècle. Cela n'arrange pas les affaires des Mineurs, qui sont alors moins performants dans leurs propres projets que les nouveaux arrivants, dynamiques et zélés.

L'empressement du vice-roi à comparer si favorablement les Jésuites aux autres ordres explique donc pourquoi Mendieta est si peu enclin à en parler pour ne pas attirer l'attention de la couronne plus que nécessaire. Il vise plutôt à signaler que de telles louanges des Jésuites sont, en fait, largement redevables au travail avéré des Franciscains avant eux.

Ses craintes semblent se vérifier plus tard, à l'arrivée du vice-roi Gaspar de Zúñiga, Comte de Monterrey. En effet, dans une lettre adressée à Philippe III en 1599, soit quelques années après la fin de la rédaction de l'*Historia*, le vice-roi menace :

Estoy inclinado a reforzar algo la población de españoles en algunas fronteras y apretar al comisario de San Francisco, cuya orden tiene encomendadas estas doctrinas, para que provea bastantemente de religiosos lenguas, porque hay mucha falta dellos según las relaciones que he tenido y voy teniendo, y si no se acudiere a ello breve y suficientemente, me determinaré a encomendar la doctrina a otra orden.¹

Le successeur de Velasco, arrivé au pouvoir en 1595, attend des résultats concrets que les Mineurs, dépassés, ne peuvent fournir. Si Velasco, fils du vice-roi Luis de Velasco protecteur des ordres mendiants et bien-aimé des Franciscains, avait encore une image héritée de ses prédécesseurs relativement favorable ou tolérante envers les Franciscains en arrivant au pouvoir en 1590, Manrique de Zúñiga en 1595 ne s'embarrasse pas autant face à la gestion délétère des *pueblos* stratégiques de Nouvelle-Galice.

Ainsi, Mendieta s'efforce ici de limiter les effusions admiratives envers les rivaux directs de son ordre afin de maîtriser la narration apologétique qui structure son « roman missionnaire » et inviter à la poursuite d'une action évangélisatrice franciscaine efficace.

¹ Lettre de Gaspar de Zúñiga à Philippe III, Mexico, 11 juin 1599, doc. LXXXVII, *Ibid.*, p. 475.

B. Construire un roman franciscain

Dans ce contexte de concurrence accrue par l'efficacité des Jésuites, il importe plus que jamais à Mendieta de rédiger un ouvrage qui encourage les frères les plus vertueux à poursuivre leur travail, mais également qui pousse les frères moins zélés à fournir un effort apostolique plus important. Il ne faut pas perdre de vue que l'ouvrage principal de Mendieta sert un objectif très pragmatique qu'il articule à son activité de militant spirituel, aussi bien au sein de son ordre qu'auprès des instances administratives.

L'*Historia eclesiástica indiana* est l'aboutissement, ou plutôt la mise en forme, d'un projet que Mendieta a porté dans sa trajectoire vitale, un projet partisan. Il s'agit de remplacer les coutumes païennes *–ritos y costumbres–* présentés dans le livre II par une tradition chrétienne telle qu'elle est présentée dans le livre III. Ce livre, qui présente le premier franciscanisme de la Nouvelle-Espagne que Mendieta perçoit et présente comme une période dorée, s'intitule « *de cómo fue introducida y plantada la fe [...]* ». La métaphore florale renvoyant à une image de stabilité par l'enracinement profond. Ainsi, il espère enraciner cette pratique franciscaine idéale pour inspirer l'action de ses frères, de l'administration et de la couronne, mais aussi pour créer un discours propre à l'évangélisation novohispanique à un moment où les Réformés s'emparent de l'historiographie pour asseoir leurs intérêts.

Nous allons à présent nous pencher sur le processus par lequel Mendieta bâtit ce monument historiographique de façon à ancrer son discours dans le sol novohispanique pour établir une identité franciscaine spécifique à la Nouvelle-Espagne.

a. Mendieta, auteur et acteur d'une historiographie franciscaine de la Nouvelle-Espagne

Cela passe d'abord par l'affirmation de sa personne en tant qu'auteur, témoin et conseiller, et par la construction d'un arsenal documentaire qui servira de base à l'historiographie de son ordre.

B-a-1. L'usage de la première personne dans l'*Historia eclesiástica indiana*

José Luis Villar Piñeiro explique qu'en dépit du fait que les chroniques des Indes se présentent comme un discours historique qui semble pouvoir s'affranchir des jeux de narration qu'on retrouve dans la fiction, certains éléments de l'analyse narratologique peuvent

s'appliquer à l'étude des chroniques. C'est le cas de la notion d'*auteur implicite*, qui reprend les opinions du narrateur dans le texte discursif ou dans les digressions, pas uniquement dans la narration et s'exprime souvent par une première personne du singulier et du pluriel pour organiser le discours¹. Il souligne que les chroniques des Indes présentent un schéma narratif compétitif entre narration (ce qu'il appelle « *voz narrativa* ») et exposé ou commentaire (« *voz discursiva* »). Il observe que, chez Mendieta comme chez d'autres chroniqueurs dont l'objectif est « *idológico-propagandístico encaminado a defender [...] las culturas indígenas* », la voix discursive vient « coloniser » le reste du discours². Plus la chronique se rapproche du genre de l'histoire ecclésiastique, plus la voix discursive prend de la place dans le récit. Son expression peut prendre des formes multiples : longs discours sur plusieurs pages, brefs commentaires qui dépendent des actions, personnages ou situations, voire sentences ou maximes qui résument le sentiment de l'auteur. Quant au contenu de ces interventions de l'auteur, chez Mendieta elles se rapportent à trois éléments en particulier : l'illustration des faits présentés par la voix narrative, les commentaires ou suggestions autour du système colonial et de son fonctionnement et la structure de l'ouvrage et au dialogue critique entre l'auteur et son œuvre³.

Cette dernière acception du « je » narratif est illustrée dans les commentaires que Mendieta fait dans l'*Historia* pour justifier ses choix narratifs et l'organisation de l'ouvrage : « *Este largo discurso quise hacer por fin y conclusión de este libro que tracta de la isla Española, porque claramente se entienda la razón y causa, y los que la dieron y tuvieron la culpa en el modo cómo totalmente se acabaron millones de gentes en aquella isla y en las demás referidas* »⁴. Cette utilisation du pronom nous indique l'étendue du labeur d'historien fourni par Mendieta : la narration n'est pas laissée au hasard. Il s'affirme en tant qu'auteur par ce biais, comme lorsque qu'il défend son choix de fournir des détails en grande quantité : « *con más razón podré yo escribir estas menudencias (si así se sufre llamarlas), pues escribo historia verdadera y no forjada de mi cabeza, no profana sino eclesiástica* »⁵. Une expression que l'on retrouve tout au long de l'*Historia* est : « *yo que esto escribo* », elle est révélatrice de la position claire que veut adopter fray Gerónimo dans son ouvrage.

¹ J.L. Villar Piñeiro, « Caracterización de las crónicas de Indias de las órdenes religiosas en la América virreinal (siglos XVI y XVII) », art cit, p. 415.

² *Ibid.*, p. 417.

³ *Ibid.*, p. 418-419.

⁴ G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 1, op. cit., p. 174.

⁵ *Ibid.*, p. 350.

Mendieta, en utilisant la première personne, s'instaure en juge puisqu'il s'agit de dénoncer les coupables « *tuvieron la culpa* », c'est donc un « je » qui instaure une instance judiciaire dans le cadre de l'énonciation. Selon Dubois : « L'énonciation est présentée soit comme le surgissement du sujet dans l'énoncé, soit comme la relation que le locuteur entretient par le texte avec l'interlocuteur, ou comme l'attitude du sujet parlant à l'égard de son énoncé »¹. L'énoncé et l'émergence du « je » sont le cadre de l'énonciation et donc d'une pragmatique du langage c'est-à-dire de la recherche d'une efficacité (performance) de celui-ci auprès du lecteur. Cela génère une certaine tension émotionnelle avec l'interlocuteur dans le discours. Mendieta, en réalité, utilise l'écrit comme un cadre énonciatif fort qui relève du « *dico* » (je dis) qui est un « geste » assertif autant qu'une parole juridique fondée en vérité et une prise en charge forte du discours. Tout cet arsenal rhétorique est au service du travail de l'historien et constitue un « métadiscours » qui a pour vocation d'établir la vérité par la seule assertion du sujet.

Analysons maintenant de manière plus précise les différentes modalités de l'utilisation du pronom « je » dans l'*Historia*. Les pronoms de première personne sont convoqués très rapidement dans le livre I et ce, dans une posture de justification historiographique : « *yo no lo digo, mas hállolo escripto y revelado* »². Si l'on analyse l'usage de la première personne, elle est convoquée dans quatre cas de figure différents.

Mendieta, témoin de l'Histoire

En tant que témoin des faits, il s'exprime sur ce à quoi il a assisté en tant que religieux de Nouvelle-Espagne afin d'appuyer son propos et de corroborer les récits donnés par d'autres. Il s'agit là de l'usage le plus classique du « je » en particulier sous la plume d'historien comme Oviedo, et cela depuis l'antiquité Thucydide : dans ce cas non seulement l'historien est contemporain des faits mais il en est le témoin. De ce point de vue, il s'inscrit dans la lignée du texte de Motolinia, son prédécesseur.

Cette modalité du « je » se fait beaucoup plus présente à partir du livre IV, qui aborde la deuxième moitié du siècle, car il arrive en Nouvelle-Espagne en 1554. « *Yo lo vi* » est une expression qui revient régulièrement. Cela lui sert à insister sur la charnière entre l'âge d'or et

¹ Jean Dubois, « Énoncé et énonciation », *Langages*, 1969, vol. 4, n° 13, p. 100.

² G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 1, *op. cit.*, p. 125.

le déclin de la mission franciscaine, puisqu'il est arrivé à la fin de cet âge d'or et se trouve dans la meilleure position pour observer et décrire sa chute. Par exemple, il affirme à propos de la santé des Indiens « *Yo los conocí en un tiempo, que por maravilla hallaran indio que le vieran esternudar* », puis il impute le déclin général de la santé des Indiens aux coutumes apprises des Espagnols : « *porque comen carne y las demás viandas que nosotros los españoles comemos, con lo cual crían humores gruesos y superfluos, como nosotros los criamos, y por tanto esternudan como nosotros esternudamos.* »¹ Nous reviendrons tout à l'heure sur l'usage intéressant du collectif « *nosotros los españoles* », remarquons ici que Mendieta se place comme témoin parfait de la charnière entre les âges et des ravages de la présence espagnole laïque. Rappelons que la population indienne de Nouvelle-Espagne décroît très rapidement au XVI^e siècle : bien qu'il soit difficile d'avoir des chiffres exacts, elle passe selon certains de plus de 30 millions avant l'arrivée des Espagnols à seulement 1,4 millions à la veille de la fin de la rédaction de *l'Historia* en 1595². La cause de cette mortalité n'est pas uniquement due à la consommation de viande, bien entendu, mais ici Mendieta explique l'un des facteurs aggravants selon lui de la mortalité des épidémies : les coutumes espagnoles fragilisent la santé des Indiens. Sa place de témoin recoupe celle de l'expert, qui sait tirer les conclusions adéquates de ses observations pour agir. C'est ici une façon de montrer que, loin de se limiter aux abus physiques et mauvais traitements, la présence des Espagnols est néfaste pour les Indiens de manière générale. Elle modifie profondément leurs mœurs et leurs corps, perturbant leurs humeurs naturelles. Mendieta évoque ailleurs l'idée que la différence de tempérament entre Indiens et Espagnols proviendrait de l'équilibre des humeurs : les Indiens sont « *gente pacífica y mansa* » car ils ont naturellement une abondance de flegme. Les Espagnols au contraire sont d'un naturel très colérique³.

Mendieta, acteur de l'Histoire

Une modalité très proche de la précédente est le domaine autobiographique. Nous l'avons vu en première partie de ce travail, les éléments biographiques dont on dispose sur Mendieta sont peu nombreux et souvent révélés par l'auteur lui-même dans sa correspondance ou dans *l'Historia*. Par ce biais, il s'affirme comme acteur en plus d'auteur. Il est agent de l'Histoire, il a participé au déroulement des faits, comme il l'exprime dans les phrases suivantes : « *Y el que*

¹ G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 2, *op. cit.*, p. 190.

² P. Nettel Díaz, *La utopia franciscana en la Nueva España (1554-1604)*, *op. cit.*, p. 33-34.

³ G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 2, *op. cit.*, p. 106-107.

esto escribe no fue el que menos trabajó en el negocio, porque en aquella sazón era su guardián »¹, ou encore « *a mí me cupo alguna parte de este ejercicio y ministerio* »². D'autre part, sa trajectoire de vie correspond aux situations qu'il décrit, il est ainsi au cœur des enjeux de son époque. Il est la parfaite illustration des difficultés qu'il décrit, lorsqu'il évoque par exemple les obstacles qu'on lui met avant son départ pour la Nouvelle-Espagne :

*En la cual excomuni6n bien pienso que hartas personas seglares y eclesiásticas neciamente han incurrido (si la ignorancia no los excusó), estorbando la venida a estas partes a muchos siervos de Dios que para ello se habían ofrecido, y venían con sus licencias a tiempo que su trabajo y ayuda fuera mucho menester. **Puedo yo testificar** de dos muy principales religiosos que pasando yo para estas partes en mi mocedad me quisieron persuadir que no viniese (aunque debajo de buen celo), y el uno de ellos fue causa que un mi compañero se quedase, y por ventura de la misma suerte habrían detenido a otros*³

Dans un récit qui porte sur l'amenuisement constant du recrutement de péninsulaires pour l'Ordre, ainsi que sur l'amer constat de la perte de vitesse de son ordre, ce détail biographique est hautement politique. Il illustre les tensions que soulève l'évangélisation des Indes au sein même de l'Ordre, même en Espagne. Cela fait aussi écho au mandat frustré de Mendieta, qu'il n'évoque pas dans l'*Historia*, de recruter des volontaires dans la province de Burgos en 1573 sur ordre de Francisco de Guzmán. La province avait obtenu une exemption et fray Gerónimo avait dû se résoudre à en partir bredouille⁴.

En tant qu'acteur de l'Histoire, il participe à la circulation des savoirs sur les Indes et montre qu'il a conscience de la valeur politique des écrits sur et en provenance des Indes : « *Yo llevé el año de setenta (que fui á España) un libro del Contemptus mundi, vuelto en la lengua mexicana [...]. Y mostrándolo al licenciado D. Juan de Ovando, que a la sazón era presidente en el consejo de Indias, agradóle tanto, que se quedó con él, diciendo que lo quería dar al rey D. Felipe nuestro señor* »⁵. Plus loin, il nous fournit parfois une preuve de l'efficacité de sa propre plume, montrant ainsi la dimension performative de ses écrits. Lorsque qu'il évoque l'admiration de Martín Enríquez pour l'organisation franciscaine des *doctrinas* il ajoute que le

¹ G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 1, op. cit., p. 397.

² *Ibid.*, p. 412.

³ *Ibid.*, p. 330.

⁴ Commission de Francisco de Guzmán à Gerónimo de Mendieta et sa réponse, Madrid, 22 janvier 1573 et Burgos, février ou mars 1573, J. García Icazbalceta (ed.), *Códice Mendieta*, op. cit., p. 170-174.

⁵ G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 2, op. cit., p. 74.

vice-roi en partance pour le Pérou a demandé une description détaillée de leur mode opératif pour pouvoir le mettre en place dans les Andes : « *y yo que esto escribo se la envié, y me lo agradeció* »¹. Ici, on a un double usage du « yo » : l'acteur et le narrateur, ce qui renforce et redouble l'efficacité du discours. Mendieta tient à montrer que l'écrit peut avoir un impact réel, et c'est ce qu'il demande à la fin de l'*Historia* : une prise de conscience collective du bien que font les Franciscains dans les Indes pour que cessent les entraves à leur action. C'est cette idée qu'il exprime dans la citation suivante, à propos de l'humilité et de la pauvreté des prêtres dans les Indes :

Y reparo yo en esto, y no poco me holgué cuando lo hallé pronunciado por boca de aquella santa Emperatriz y reina, porque conforma con lo que yo (las veces que se ha ofrecido en esta materia del remedio del gobierno de las Indias) tengo dicho, y lo escribí a España al arzobispo de México y presidente del consejo real de las Indias, D. Pedro Moya de Contreras, y después lo di por escrito al virey D. Luis de Velasco, que el remedio de los muchos males que se hacen a los indios, principalmente consistía en que nuestros católicos reyes con mucho rigor tuviesen mandado a sus vireyes de estas partes, que ningún ministro de los indios en lo temporal ni en lo eclesiástico se consentiese tener más cuenta con su propio provecho temporal²

Il s'agit d'un « yo » écrivain, qui met en avant la performativité et la capacité de conviction de ses écrits ; ainsi il programme l'efficacité de son propre texte. C'est la preuve que les choses peuvent évoluer lorsque les conseils de l'auteur sont entendus par la couronne et ses administrateurs, ce qui laisse une lueur d'espoir dans le récit du livre IV. L'idée d'un Mendieta non seulement témoin, mais conseiller, « arbitre » de l'administration coloniale comme l'appelle Villar Piñeiro, se dessine en filigrane. On entrevoit là la finalité politique de l'ouvrage, la volonté que de son écriture se dégage un impact concret sur la société coloniale.

Mendieta, récepteur et passeur de mémoire

Nous avons déjà évoqué brièvement ce point : fray Gerónimo se perçoit comme un passeur de mémoire, responsable de la conservation de l'information par la copie et la sauvegarde de documents. « *Yo hube en mi poder algunas de ellas (porque en aquella sazón anduve con el provincial algunos días de camino) y las traje conmigo harto tiempo para*

¹ *Ibid.*, p. 174.

² *Ibid.*, p. 155.

aprovecharme de los curiosos vocablos y maneras de hablar que contenían en su lengua. »¹ explique-t-il à propos des nombreuses lettres des habitants de Guatinchan pleurant le départ des Franciscains de leur village. Dans ce présent, ces lettres représentent aussi bien un témoignage de l'importance du travail franciscain et de l'amour que leur portent leurs paroissiens, qu'un précieux recueil d'idiomes nahuas.

Lorsqu'il le peut, il indique les documents qu'il a eus en son pouvoir ou qu'il a consultés directement. Mais il est aussi le récepteur de nombreux témoignages oraux. Certains ont été sollicités, comme lorsqu'il indique avoir consulté Olmos à propos des antiquités préhispaniques, d'autres viennent à lui. Par exemple, il reçoit des témoignages spontanés de miracles de la part d'Indiens ou de coreligionnaires. Une vieille indienne lui raconte un jour les merveilles de deux fillettes du village : « *otras cosas me contó de estas dos niñas [...] y le di entero crédito, como si las dijera un ángel del cielo* »². Ici la première personne est une garantie de véracité dans le récit ; Mendieta, qui pense avoir prouvé sa fiabilité tout au long de sa vie, est qualifié pour indiquer si un témoin est crédible ou non.

En ce sens, il donne également ses lettres de noblesses à la tradition orale, contribue dans l'*Historia* à la coucher sur papier. C'est notamment le cas en ce qui concerne ses prédécesseurs, témoins d'un âge d'or amèrement regretté :

*Fr. Toribio Motolinia, del número de los doce, que fue curioso en muchas cosas, y entre otras dejó memoria del modo que se tuvo en la conversión de estos naturales, y otras antiguallas de que yo me he aprovechado para esta Historia, aunque más me aprovechara de su lengua y palabra siendo (como fue) mi guardián, si entonces tuviera intento de meterme en este cuidado.*³

Ce que font ses prédécesseurs, c'est construire l'histoire écrite de la Nouvelle-Espagne, notamment le passé préhispanique et les premières années du franciscanisme. L'oralité apparaît comme un complément essentiel à l'écrit, surtout lorsque les récits émanent de personnes de confiance, comme Motolinia ici. En affirmant cela, Mendieta pose comme une certitude la confiance totale qu'il a, et par conséquent que tout le monde devrait avoir, envers les membres de son ordre. D'autre part, il pousse ses éventuels successeurs historiens de l'ordre à tirer parti de leurs aînés avant qu'il ne soit trop tard en allant au-delà des récits qui ont déjà été mis par

¹ G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 1, *op. cit.*, p. 515.

² G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 2, *op. cit.*, p. 127.

³ *Ibid.*, p. 228.

écrit. Il pose alors un modèle d'historiographie fondé sur l'enquête mais cette fois-ci une enquête interne à l'Ordre : les sources ne sont plus les Indiens, comme il l'a vu faire lui-même chez le propre Motolinia, mais les Frères les plus expérimentés. Motolinia est alors convoqué comme une source d'autorité :

Si fue justa o injusta, lícita o ilícita, no trato de ello, sino de la similitud en razón de las gracias que se deben, así en lo uno como en lo otro. Esta verdad me atrevo a afirmar con autoridad del padre Fr. Toribio Motolinia, uno de los doce, como testigo de obra y de vista, el cual fue mi guardian y lo traté y conocí por santo varón, y por hombre que por ninguna cosa dijera sino la mera verdad, como la misma razón se lo dice.¹

Mendieta se place bien comme amplificateur des écrits de ses prédécesseurs ; ici il traite de la conquête de la Nouvelle-Espagne, dont il attribue la pérennité du succès à son ordre. Surtout, il établit l'autorité de ses prédécesseurs comme sources historiographiques, bâtissant une bibliographie de la province du Saint-Évangile.

Mendieta, théoricien et moraliste

La dernière modalité du « je » chez Mendieta est celle par laquelle il exprime son jugement personnel, moral ou politique. C'est par cette modalité que Mendieta se prononce en tant que conseiller de la couronne et qu'il déroule les grandes lignes de son programme à partir de sa perception morale des faits : « *Mas yo de aquellos mismos excesos [...] no puedo dejar de excusarlo* »² dit-il à propos de Cortés et des abus qu'il a pu commettre lors de la conquête. Il poursuit ainsi la ligne politique de l'Ordre en faisant les louanges du *conquistador*. Lorsqu'il décrit les sévices infligés aux Indiens, il fait également appel à la première personne et à la rhétorique de la persuasion : « *Yo no sé con qué fundamento podían juzgar esto de los indios* »³, lamente-t-il en évoquant la peur de certains que les Indiens se révoltent ; il explique au contraire qu'ils sont plus pacifiques que beaucoup d'autres nations. Ou encore lorsqu'il se place dans la position du lecteur atterré, appelant son propre lecteur à adopter la même attitude face aux faits révélés : « *verdaderamente cuando leí este paso, yo me afrenté de que un español hidalgo y honrado cayese en tan gran error* »⁴.

¹ G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 1, op. cit., p. 380.

² *Ibid.*, p. 308.

³ G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 2, op. cit., p. 81.

⁴ G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 1, op. cit., p. 155.

Plus loin, il encense les Lois Nouvelles instaurées par Charles V suite aux dénonciations publiques de Bartolomé de Las Casas :

Aquí quisiera yo tener gracia y condición de encarecer las cosas conforme al encarecimiento que merecen, para exagerar y ponderar la entera y llana voluntad y puntualidad con que este discretísimo príncipe acudía al remedio de las necesidades de los desamparados y miserables, no dejando ni perdiendo punto de los que para el debido cumplimiento de sus ordenaciones y mandatos en este caso eran menester.¹

Cet extrait rappelle les courriers à Philippe II dans lesquels Mendieta le renvoie aux décisions de son père afin d'appeler à la protection des Indiens au nom de la continuité politique entre les deux monarques. En encensant la politique de Charles V, l'auteur renvoie de manière détournée à l'idée qu'il aurait été instigateur d'un âge d'or franciscain. En écoutant les religieux, en particulier le dominicain Las Casas, qui n'est pas cité ici mais dont les prises de position ont grandement influencé la législation de 1542, Charles V s'est montré exemplaire. La situation décline pendant le règne de Philippe II à cause des mauvais conseillers qui siègent à la cour et le détournent des bons interlocuteurs locaux : les Franciscains, principaux évangélisateurs de la vice-royauté.

« *Nosotros* », pluriel polysémique

La première personne du pluriel revient aussi à plusieurs reprises dans le texte de l'*Historia* et, comme pour le singulier, il revêt des sens multiples et témoigne de modalités différentes. Le plus évident est le pluriel impersonnel qui apparaît dans des expressions comme « *digamos* » ou encore « *todos los indios de quien acá tenemos noticia* »². Il est employé comme un pluriel d'autorité lorsque Mendieta s'exprime en tant qu'auteur de l'histoire, parfois pour inclure son lecteur dans le discours. Il s'agit d'un « nous » inclusif qui semble renvoyer aux membres de la société coloniale qui ont, comme lui, l'expérience du terrain et partagent ses observations. Il s'agit probablement de la communauté de religieux missionnaires de la Nouvelle-Espagne. Mais aussi, ce « *nosotros* » inclut le lecteur dans le discours. C'est le cas dans la remarque : « *Traigo esto para que de raíz se entienda (pues **hablamos** en romance) lo que **quiero** decir : que de solo un sacerdote supe que oviese ministrado el sacramento de la*

¹ G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 2, *op. cit.*, p. 113.

² G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 1, *op. cit.*, p. 152.

confirmación »¹. La précision de la langue de rédaction inclut le lectorat. Cela nous renvoie à la commande de Cheffontaines de rédiger une histoire en langue espagnole et non en latin, mais c'est aussi une expression synonyme de clarté d'expression². Mendieta souligne ici sans détour le manque de missionnaires zélés parmi les membres du clergé séculier. Il crée alors une connivence avec son lecteur et gagne sa confiance en s'exprimant comme sur le ton de la confiance, ce qui lui permet d'apparaître au long du récit comme un narrateur avenant et d'attirer sa sympathie. Or, nous nous attachons à montrer que la narration historiographique de Mendieta est partisane en faveur de son propre ordre. Cela se manifeste également dans l'usage de la première personne du pluriel dans le reste de l'œuvre : par ce « nous », Mendieta s'inclut dans divers groupes et identités parmi lesquelles il peut jongler à sa convenance pour appuyer son récit par une rhétorique de la multitude. Cela nous rappelle également à qui s'adresse son ouvrage : au Conseil, mais aussi à un lectorat catholique, espagnol, parfois franciscain.

« *Nosotros* » les catholiques

L'identité la plus universelle qu'adopte cette première personne du pluriel est également la plus évidente, puisqu'il s'agit de l'identité religieuse qui s'exprime en permanence dans les expressions telles que « *[Dios] nuestro Señor* » ou « *nuestra santa fe* ».

Si Mendieta insiste tout au long de son ouvrage sur l'idée que les Indiens sont des croyants comme les autres, l'usage des pronoms dans certains passages illustrent particulièrement bien la différence de perception entre les croyants indiens et espagnols telle qu'il la perçoit :

*Algunos, queriendo medir los juicios de Dios con su pequeño y apasionado juicio, se atreven a juzgar que estas pestilencias tan continuas las envía Dios a los indios por sus pecados para acabarlos, no considerando que si conforme a los nuestros (de los que nos llamamos cristianos viejos) nos oviese de castigar, ya nos oviera de haber consumido del todo, pues son mayores en todo género (fuera de la embriaguez) que los de los indios. Y también a estos acabara de golpe, si fuera ese su motivo. Lo que yo considero (si hemos todos de hablar según nuestro juicio) es que el llevarlos Dios de esta vida, no solo no es castigo para los indios, antes muy particular merced que les hace en sacarlos de tan malo y peligroso mundo*³

¹ *Ibid.*, p. 439.

² DRAE : « *Hablar alguien en romance : loc. verb. Explicarse con claridad y sin rodeos.* »

³ G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 2, *op. cit.*, p. 201.

Dans cette défense féroce des Indiens face aux tortures et abus des Espagnols, Mendieta opère bien la distinction entre « *nosotros* », les vieux chrétiens, et les Indiens, qui sont les néophytes. L'argumentaire tente de renverser l'idée que les épidémies sont un châtement divin des Indiens pour leurs innombrables péchés, en arguant que si tel était le cas, les vieux chrétiens devraient également être frappés de maladie. Toujours à propos de la récente conversion des Indiens, Mendieta souligne sa force et sa stabilité : « *si ellos no fueran muy firmes cristianos (aunque por otra parte tan flacos como nosotros los juzgamos), grande ocasión era esta para que vacilasen en ella* »¹. L'opposition entre « *ellos* » et « *nosotros* » est ici très claire et marquée, instaurant une distance grammaticale qu'il tente de réduire dans son propos. Ici la syntaxe met en lumière l'idéologie rationalisée de fray Gerónimo : l'idée que les Indiens ne devraient pas être considérés comme moins croyants que les vieux chrétiens.

Il souligne plus loin que l'appellation de vieux chrétiens n'est rien si elle n'est pas accompagnée de bonnes œuvres : « *Y así muchos de nosotros los cristianos viejos ponemos el fundamento y prueba de nuestra cristiandad en solo el nombre de cristianos que nos dejaron nuestros padres y abuelos, y no la regulamos con nuestras obras, no mirando que ellas son las que informan la fe para que sea verdadera, y que sin las obras es muerta la fe.* »² L'idée est de montrer que la supériorité spirituelle des vieux chrétiens n'est qu'une illusion pleine de vanité et d'orgueil et que les Indiens peuvent être mis sur un pied d'égalité avec eux dans certains cas. Lorsqu'il évoque les Indiens prêcheurs, assistants des premiers missionnaires qui ne maîtrisaient pas encore les langues, il dit aussi : « *Nosotros, como tontos y necios, teníamos por cosa de burla la vida de estos, como si San Pablo y sus discípulos [...] no hubieran predicado en acabándose de convertir* »³. Cette comparaison des Indiens à saint Paul, un prêcheur intemporel, est saisissante. Elle est très paradoxale si l'on repense à la ferme opposition de Mendieta, de l'Ordre et des religieux de Nouvelle-Espagne à l'ordination de prêtres Indiens. Rappelons également que les assistants indiens des religieux, qui apparaissent dans l'illustration de Valadés de la *doctrina* franciscaine, ne sont pas représentés dans la copie de Mendieta. Cette absence est lourde de signification : ici Mendieta justifie le travail de ces assistants prêcheurs par l'absence de religieux qualifiés et bilingues, mais dès lors que les Frères atteignent une

¹ *Ibid.*, p. 196.

² *Ibid.*, p. 87.

³ G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 1, *op. cit.*, p. 373-374.

bonne maîtrise des langues indigènes, il n'est plus question de laisser à leurs paroissiens un tel pouvoir spirituel et politique dans leur communauté.

Une autre modalité de l'identité catholique dans cette première personne lui permet de faire le lien avec le joachimisme et les trois âges de l'humanité en évoquant l'époque de rédaction, par opposition, implicite ou explicite, à une période révolue plus favorable : « *Pero a la conversión y bautismo de esta Nueva España, tanto por tanto comparando los tiempos, pienso que ninguno le ha llegado desde el principio de la primitiva Iglesia hasta este tiempo que nosotros estamos.* »¹ Il parle de la dimension massive et, selon lui, inégalée, de la conversion de néophytes, ce qui serait un signe annonciateur de la fin des temps. C'est un écho à la parabole du banquet du seigneur, citée et expliquée par Mendieta à la lumière de l'idéologie qu'il véhicule dans son œuvre. En effet, la troisième sortie du serviteur, revenu une fois bredouille et une seconde fois accompagné d'un petit nombre de personnes, est plus fructueuse que les deux premières puisqu'il amène les invités par la force. La conversion d'un si grand nombre d'Indiens en un temps record, ainsi que la terrible mortalité dont ils sont victimes, ne peuvent que préfigurer l'imminence de l'Apocalypse et du Jugement dernier.

C'est dans ce sens qu'il faut interpréter les commentaires de Mendieta à propos de l'évangélisation de la Chine : les missionnaires des Indes seraient les élus pour mener à bien ce dernier appel divin, raison pour laquelle cette tâche ne pouvait être effectuée auparavant. « *Empero no quiso el Señor que en tiempo de este su siervo se descubriesen, y fue servido de las descubrir en el nuestro, para los que él tenía diputados y escogidos en ministros de aquella conversión.* »² Il parle ici de Martin de Valencia et de son désir frustré d'évangéliser les Chinois. En effet, les premiers Franciscains s'installent aux Philippines dans ce but en 1577, soit des années après la mort du custode des Douze. Par l'emploi du « nous », Mendieta se positionne comme membre de la communauté universelle catholique qui voit la possibilité de concrétiser ce projet tant attendu à son époque, mais aussi comme un contemporain de ces pionniers de la mission asiatique séraphique. Le troisième âge universel est sur le point de s'achever par la main des religieux franciscains. Ici, Mendieta se garde bien d'opérer la distinction interne entre ces apôtres des Philippines, Franciscains déchaux, et sa propre obédience de Franciscains

¹ *Ibid.*, p. 434.

² G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 2, *op. cit.*, p. 57.

observants ; lorsqu'il s'agit d'accomplir le projet divin, les différentes branches du franciscanisme sont une seule famille.

« *Nostros* » les Franciscains

C'est ce qui transparaît par moments dans une modalité plus restreinte de ce « nous », celle du groupe des Frères mineurs, plus particulièrement les Franciscains de Nouvelle-Espagne. Cette appartenance communautaire s'exprime à la première personne dans le livre IV : « *yo pobre español y fraile menor* »¹. Et, effectivement, ces deux identités transparaissent dans le pluriel « *nosotros* » tout au long de l'œuvre : « *Y los que cada día tratamos en la conciencia y fuera de ella, tenemos otra muy diferente opinión, y es, que si Dios nos sufre a los españoles en esta tierra [...]* »². Cette première personne du pluriel et cette double identité place Mendieta à la charnière entre deux milieux : celui qu'il défend et celui qu'il critique depuis l'intérieur dans les deux cas.

Chez les Franciscains, il a accès aux prises de décision en interne, en tant que membre du définitoire de plusieurs provinciaux. Cette position d'observateur, il la revendique : « *Yo lo vi en un capítulo que tuvimos* »³, affirme-t-il à la fois comme observateur individuel (« *yo* ») et comme membre et acteur du groupe (« *tuvimos* »). Pour appuyer la narration et insister sur la rupture qu'il dit avoir observée entre les premiers temps et sa propre époque, il introduit une différence pronominale entre les premiers missionnaires, ceux de l'âge d'or ici « *aquellos bienaventurados* », et « *nosotros* », les Frères de la fin de siècle :

*Pues hemos hablado algo en común de la mucha pobreza y penitencia de aquellos bienaventurados que fueron nuestros antecesores con que confirmaron en los corazones de los indios la doctrina del santo Evangelio que les predicaban, justo será que para nuestra imitación (pues les sucedimos en la misma obra, y tenemos obligación de seguir sus pisadas), traigamos a la memoria algunos ejemplos de los muchos que nos dejaron de su abstinencia y penitencia, y serán de los que yo supe y alcancé, los pocos que me pudiere acordar.*⁴

L'usage des pronoms dans cette phrase introduit une continuité entre le *nosotros* du passé et le *nosotros* du présent. Les pronoms de la première personne sont variés ici et renvoient

¹ *Ibid.*, p. 112.

² *Ibid.*, p. 80.

³ *Ibid.*, p. 36.

⁴ G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 1, *op. cit.*, p. 407.

à différentes modalités : le singulier final (« *yo supe* ») comme auteur et narrateur à la mémoire incertaine, le premier pluriel (« *hemos hablado* ») comme le narrateur qui suit et déroule le fil de son récit. Mais surtout les pluriels intermédiaires (« *nuestra imitación* », « *les sucedimos* ») incarnent la deuxième génération d'apôtres de Nouvelle-Espagne, héritiers d'une entreprise qui avait tout pour réussir et qu'il voit se désagréger ; ce « nous » n'a pas été à la hauteur, il n'a pas pu porter plus loin le legs spirituel de ces frères adulés. Si l'on considère que l'ouvrage s'adresse en particulier aux nouvelles recrues de l'Ordre, novices ou prêtres à s'embarquer pour la Nouvelle-Espagne, cette acception prend tout son sens : il s'agit du conseil d'un aîné en vertu d'un passé admirable à ses propres héritiers spirituels.

« *Nosotros* » les Espagnols

Face à l'identité franciscaine qui défend l'Indien et protège les plus faibles, Mendieta se place en porte à faux quant à sa place d'Espagnol dans la vice-royauté. Il ne renie pas ses origines, loin s'en faut, mais il se sert de cet argument pour insister sur l'extrême cruauté des faits qu'il dénonce : il est d'autant plus difficile de témoigner contre sa propre *nation*. Le fait qu'il le fasse signifie que ce qu'il dénonce est d'une urgence et d'une gravité extrêmes, et il invite son lectorat à prendre ses accusations d'autant plus au sérieux qu'il a à cœur le même objectif que les autres : le bien commun et la prospérité de « *el rey nuestro señor* ».

Il ne fait aucun doute que Mendieta se considère pleinement comme espagnol, au vu de certaines des phrases déjà citées. Il parle de « *nuestra nación española* »¹ et de « *nuestros españoles* »². Pourtant, les Espagnols sont présentés comme la cause des malheurs de la Nouvelle-Espagne : rappelons que, pour lui, les abus des Espagnols mènent à la mortalité excessive des Indiens sur qui repose la plupart de l'activité économique de la vice-royauté : « *A nosotros nos castiga Dios en llevárselos, porque si los conservásemos con buena proximidad y compañía, la suya nos sería utilísima, siquiera para provisión de mantenimientos.* »³ En cela, il fournit une analyse plutôt précise de la logique de marché d'une société fondée sur le secteur primaire. Mais il oublie de prendre en compte la montée en puissance d'une nouvelle classe sociale et économique : celle des marchands, particulièrement avec l'ouverture des marchés

¹ G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 1, *op. cit.*, p. 398.

² G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 2, *op. cit.*, p. 63.

³ *Ibid.*, p. 201.

asiatiques grâce au galion de Manille à partir de 1565. Remarquons que c'est précisément le moment qui marque la fin définitive de l'âge d'or franciscain pour Mendieta.

La question du *repartimiento* et du travail des Indiens, qui revient sans cesse dans les revendications de Mendieta, est encore une fois centrale ici, car elle est à l'origine des conflits. Pour lui, la société coloniale se résume à l'économie qui se fonde sur le travail abusif des Indiens. La question du contrôle du temps indigène est cruciale selon lui : les propriétaires terriens veulent les exploiter jusqu'à l'épuisement alors que ce temps est, pour les religieux, celui de la catéchèse, de la construction des églises et du travail agricole pour leur propre subsistance. Or la classe sociale des *encomenderos* est déjà en perte de vitesse à la fin du siècle. Le « capitalisme colonial » a pris une place prépondérante dans l'économie locale, même la plus fermée au contact espagnol comme la ville de Tlaxcala, *villa de indios*. L'arrivée d'Européens qui s'installent en marge de la ville développe le commerce de la cochenille et remplace la logique communautaire de subsistance qu'encourageaient les religieux¹. Mendieta axe son propos sur la question clivante du *repartimiento* et du travail forcé, face auquel les religieux ont constitué un rempart de protection. Mendieta réduit volontairement la situation sociale de la Nouvelle-Espagne pour rendre son propos percutant.

Pourquoi, alors, s'inclut-il dans le groupe social qu'il critique tant ? « *algunos de nosotros tenemos tan poca, que desechándolos con desgracia, les damos ocasión de perder su devoción.* »² Face à l'image impeccable des Franciscains, il est surprenant de le voir se dénigrer et considérer qu'il entrave son propre travail. Il semble avoir conscience d'une sorte de responsabilité globale du groupe social des Espagnols en tant que dominants de la société coloniale. Étant lui-même d'origine péninsulaire, aurait-il l'impression de faire également partie du problème et de devoir accentuer d'autant plus les *remedios* pour protéger les Indiens ?

C'est ce qui transparaît dans ce paragraphe, dans lequel il vilipende les Espagnols qui abusent de la faiblesse des Indiens :

En todo el discurso de esta Historia se colige a la clara cómo los indios en respecto de nosotros los españoles son débiles y flacos, y los podemos llamar párvulos o pequeñuelos, por el pequeño talento que recibieron. Mas entiéndase que ésta su pequenez no nos da en ley natural licencia para que por eso los despreciemos, y de ellos no hagamos cuenta más que si no fuesen gentes,

¹ S. Gruzinski, *Conversation avec un métis de la Nouvelle-Espagne*, op. cit., p. 40.

² G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 2, op. cit., p. 94.

y nos apoderemos y sirvamos de ellos, porque no tienen defensa ni resistencia para contra nosotros. Antes por el mismo caso de ser poco su poder, nos obligan a que nos compadezcamos de ellos como de flacos y menores, y a sobrellevarlos, defenderlos y ampararlos, y volver por ellos, como lo hacen aun los animales irracionales por brutos que sean¹

Il est intéressant de constater la différence entre Mendieta et Las Casas, qui partent du même constat : celui de la faiblesse et de l'innocence des Indiens. Mais chez Las Casas, dans la première moitié du XVI^e siècle, cela débouche sur une dénonciation radicale et véhémement des Espagnols et l'urgence à arrêter une conquête mortifère. C'est tout le propos de la *Brevísima*, rédigée en 1546, qui s'achève sur le triste constat que les Lois Nouvelles de 1542 sont ignorées dans les Indes et ont même provoqué le grand soulèvement des *encomenderos* du Pérou. Ces derniers maltraitent d'autant plus les Indiens qu'ils protestent contre des lois qui les protègent. Chez Mendieta, quelques décennies plus tard, il y a une prise en compte de la situation coloniale des Indes, la conquête est faite, la *pacificación* a été établie sur une grande partie du territoire novohispanique. La faiblesse des Indiens pour se défendre face aux Espagnols appelle à une autre réponse, qui ne remet pas en cause la conquête. Il exhorte les chrétiens à aimer leurs prochains indiens et à adopter un comportement charitable. Cela relève de l'impératif (« *nos obliga* ») : le comportement du chrétien doit protéger les plus faibles et démunis. En Nouvelle-Espagne, il s'agit des Indiens, donc les Indiens doivent être protégés. Cela rentre complètement dans la logique coloniale, il ne s'agit plus de chercher à endiguer le processus de conquête, mais d'installer un comportement chrétien dans la société qui s'est installée dans les Indes.

À travers cette brève analyse de l'usage de la première personne dans l'*Historia*, nous avons pu retranscrire sa position en tant qu'auteur, acteur et témoin de son époque. Comme individu, il s'exprime comme un expert de sa religion, de sa province et de la vice-royauté. Comme membre d'un collectif, franciscain ou espagnol, il appelle à la clémence, à l'empathie, à la protection des plus faibles et fait appel aux vertus des bons chrétiens.

Mais en plus de cela, il ancre son discours dans une construction historiographique : ses exhortations ont vocation à passer à la postérité grâce à l'*Historia*. C'est pourquoi il doit appuyer sur une fondation solide, qu'il constitue lui-même à l'aide de la compilation de documents de la province et de la vice-royauté.

¹ G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 1, op. cit., p. 214.

B-a-2. Mendieta architecte d'une tradition historiographique

Nous avons vu que Mendieta déplore le manque d'informations et établit la documentation administrative comme source historique. Il positionne son œuvre comme l'ouvrage qui recueille et met en forme l'ensemble des discours, récits, anecdotes fiables de la Nouvelle-Espagne franciscaine, s'érigeant ainsi en premier récit officiel de la province du Saint-Évangile.

Conscient de l'importance de l'écrit, Mendieta apparaît comme un sauveur d'histoire. Face à la toute-puissance de l'écrit occidental, le savoir préhispanique, ou « *pinturas* » est invérifiable :

Mas como su dependencia y venida a estas tierras donde los hallamos sea a nosotros tan incierta y dudosa, quise comenzar esta materia por las fábulas y ficciones que ellos tenían cerca de la creación y principio del mundo para dejar las a un cabo, como boberías y mentiras que no llevan camino. Metido tras esto en los ritos y ceremonias de su idolatría, me he embarazado hasta este lugar, donde sumariamente habré de decir lo que del indiano linaje se puede alcanzar, que como de nuestros libros divinos ni profanos se pueda sacar, será lo que de las relaciones que los mismos indios viejos en el principio de su conversión dieron, se colige. Que aunque esta gente carecía de escritura, no les faltaba para ayuda de la memoria pintura y caracteres por donde se entendían a falta de letras.¹

Ce paragraphe, au début du chapitre qui se penche sur l'origine des Indiens, aborde la question de leur absence des textes bibliques ou dignes d'être considérés comme sacrés. Il est impensable de considérer les manuscrits pictographiques préhispaniques comme une source fiable, puisque cela reviendrait à les placer sur un même niveau de crédibilité que la Bible ou même les ouvrages d'histoire profane européens.

Dans ces conditions, la meilleure chose à faire semble être de conserver le plus de documents possible de manière adéquate. À plusieurs reprises, Mendieta mentionne ceux qui se trouvent en son pouvoir, et parfois comment il en est venu à les posséder. C'est le cas de la lettre d'Armentia, dont il explique le périple depuis le Río de la Plata : « *Esta carta en su original fué derecha a Sevilla, y de allí vino abierta a esta Nueva España, y la hubo el padre Fr. Toribio Motolinia, y sacado el traslado de ella (que yo tengo en mi poder), envió el original*

¹ *Ibid.*, p. 267.

al mesmo doctor Bernal. »¹ Digne héritier de Motolinia qui copie la documentation d'importance, Mendieta la conserve et la met au profit de son ordre et de son projet.

Contrairement à ses prédécesseurs négligents ou dépassés par la tâche, il apparaît comme un archiviste et documentaliste hors pair, qui sait prendre la mesure des sources administratives qu'il possède et qu'il consulte. Lorsqu'il évoque les miracles, et particulièrement l'importance de les recueillir par écrit de manière officielle devant notaire pour attester de leur bonne foi, il dit : « *traeré aquí una, tomada por testimonio ante escribano real y testigos españoles, cuyo original al presente cuando esto escribo, yo tengo en mi poder* »². Face à ses prédécesseurs parfois inconscients de la valeur des textes, Mendieta les sauve de l'oubli en les gardant en sa possession, et nul doute que lors de l'élaboration du *Códice Mendieta* il a dû consulter et mettre en ordre un très grand nombre de documents de toutes sortes. Ici, il démontre la puissance du discours historiographique lorsqu'il est couplé à l'autorité de l'administration et donne une leçon d'historiographie à ses contemporains.

Conscient de la portée de son œuvre et de son travail, il est dans l'*Historia* moins direct que dans sa correspondance et se refuse à citer les noms de ceux qu'il met en cause au nom de son impact sur la postérité : « *Escribese esto sin nombrar los culpados, para que se entienda y sepan los por venir, que si no fué derramada la sangre de los ministros en la fundacion de esta nueva Iglesia, a lo menos fueron bien corridos y perseguidos con infamias y otros trabajos, de los cuales el Señor por su misericordia los libró.* »³ Cette phrase qui peut sembler anodine montre bien à quel point Mendieta compte sur la publication et la circulation de son œuvre à grande échelle, en particulier parmi les Frères mineurs.

De même, il dédie un chapitre entier du livre IV à faire un inventaire qui se prétend exhaustif de tous les instruments de prédication et de mission que les missionnaires séraphiques ont élaborés en langues indigènes, afin d'en laisser une trace écrite s'ils n'étaient jamais publiés. Certains, comme Juan de Gaona, commencent déjà à voir leurs écrits tomber dans l'oubli faute d'impression et perdus à tout jamais dans un incendie⁴. Sahagún est également présenté comme une victime de l'oubli de ses contemporains. Mendieta décrit un *calepino*, ou un dictionnaire, qu'il aurait eu entre les mains, « *donde se encerraban todas las maneras de hablar que los*

¹ G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 2, *op. cit.*, p. 241.

² *Ibid.*, p. 130.

³ G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 1, *op. cit.*, p. 484.

⁴ G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 2, *op. cit.*, p. 238.

mexicanos tenían en todo género de sustrato, religión, crianza, vida y conversación. »¹ Dans son prologue au livre II de l'*Historia general*, Sahagún dit que les notes et brouillons qu'il avait accumulés pendant des années ont été passés au propre à Mexico pendant le provincialat de Navarro : « *con su favor se sacaron en blanco, de buena letra, todos los doce libros, y se emendó y sacó en blanco la postilla y los cantares, y se hizo un arte de la lengua mexicana con un vocabulario apéndiz* »². Au vu de la description de Mendieta, on peut imaginer qu'il a consulté cette version *Codex Florentin* avec ses annexes, et qu'il parle du vocabulaire appendice qu'évoque son coreligionnaire.

Mendieta poursuit : « *Sacólos de su poder por maña uno de los vireyes pasados para enviar a cierto cronista que le pedía con mucha instancia escrituras de cosas de indios, y tanto le aprovecharán para su propósito, como las coplas de Gaíferos. Fue este padre en esto desgraciado, que de todo cuanto escribió, solo un cancionero se imprimió* »³. Nous savons qu'en 1570, Mendieta a emporté en Espagne un *Sumario* de l'Histoire de Sahagún⁴ et qu'il a encouragé ses travaux à de nombreuses reprises, il est ainsi le témoin impuissant de la disparition d'un patrimoine historiographique dont il connaît la valeur.

La construction du savoir chez Mendieta est intrinsèquement liée à l'intertextualité et à la convocation de sources qui circulent à partir desquelles il forme un tissage d'informations. Il participe, comme tant d'autres, à un grand mouvement de circulation qui prend et remet en circulation. Il est bien connu que Juan de Torquemada reprend des passages entiers de Mendieta, parfois dans le texte, si bien que certains n'hésitent pas à parler de plagiat.

Toutefois, l'autorité intellectuelle n'est pas perçue de la même façon au XVI^e et il est abusif d'accoler la notion anachronique de plagiat à la production littéraire de l'époque. Mercedes Serna rappelle qu'il faut procéder avec précaution lorsqu'on parle d'historiographie ecclésiastique : « *Es premisa fundamental partir del hecho de que la autoría de una crónica espiritual tenía poca importancia y que las obras pasaban de mano en mano, sin ningún miramiento. Las reapropiaciones tienen una larga tradición.* »⁵

¹ *Ibid.*

² Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, *op. cit.*, p. 78-79.

³ G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 2, *op. cit.*, p. 238.

⁴ Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, *op. cit.*, p. 79.

⁵ M. Serna, « Modelos narrativos y aspectos retóricos del género hagiográfico en la «Historia eclesiástica indiana», de Jerónimo de Mendieta », *art cit.*, p. 140.

Dans le cas précis de Mendieta, il y a deux volets à cette circulation. Nous avons vu l'importance que revêtent les sources et leur conservation matérielle dans son œuvre, il est particulièrement conscient de la valeur d'une source qui est perçue comme telle. C'est pourquoi il sait également que ses propres écrits sont susceptibles de devenir la source de nombreux ouvrages, et il n'hésite pas à mettre lui-même son œuvre en circulation. Le *Códice Mendieta* est pensé comme une grande compilation de documents à vocation informative, comme en attestent les nombreuses gloses qu'ajoute l'auteur, à la première personne, pour expliquer à son lecteur les lacunes du document ou compléter l'information. Il se place ainsi, lui-même, comme un vulgarisateur, un facilitateur de mémoire, qui met l'histoire en circulation.

La *Relación* de 1585, circulation et réutilisation de ses textes

Mendieta est conscient de l'importance de la circulation des ouvrages dans les Indes et en dehors. Il y participe lui-même, en voyageant avec des productions novohispaniques – le *Sumario* de Sahagún, le *Contemptus mundi* en nahuatl – et en envoyant ses propres textes en Espagne à la demande des autorités administratives ou ecclésiastiques. C'est lui qui élabore la réponse au questionnaire d'Ovando en 1569, et c'est également lui qui rédige celle qui est envoyée au général Gonzaga. Lorsque le provincial Pedro Oroz reçoit, en 1583, la lettre du général, il charge Mendieta d'y répondre. Le manuscrit que livre fray Gerónimo est une version hybride entre le livre V de l'*Historia* et l'information à Ovando de 1569. En effet, il combine une information géographique précise sur l'emplacement et l'occupation de chaque couvent avec les hagiographies de ses occupants les plus célèbres ou importants, que l'on retrouve dans le livre V.

Les manuscrits

Longtemps attribuée à Pedro Oroz, la *Relación de la descripción de la Provincia del Santo Evangelio que es en las Indias Occidentales que llaman la Nueva España: hecha en el año de 1585* a été élaborée par Mendieta principalement, en coordination avec Oroz et un certain Francisco Suárez, puis envoyée à Rome. L'histoire de ce manuscrit mérite de que l'on s'y attarde un peu, car elle est complexe. Fidel de Jesús Chauvet a retracé le parcours du manuscrit depuis son élaboration jusqu'à sa première édition en 1947. En 1583 le général Francisco de Gonzaga envoie à toutes les provinces franciscaines du monde une obédience afin de récolter des informations pour rédiger une histoire universelle de l'Ordre. La province du

Saint-Évangile se tourne alors vers Mendieta, qui a débuté un travail de recherche et de rédaction à son retour d'Espagne dix ans auparavant, comme en atteste la conclusion du texte :

Y con esto se da conclusión a esta descripción desta provincia del santo Evangelio. La cual ha como diez años que la comenzó a escribir el Padre Fray Jherónimo de Mendieta ; y, después, para la conclusión della, le han ayudado Fray Pedro Oroz y Fray Francisco Suárez. Los cuales tres damos testimonio que con toda fidelidad posible, guardando en todo verdad, se ha escrito.¹

Ce manuscrit est donc envoyé à Rome en 1585, où il est reçu par Gonzaga et réutilisé dans son histoire de l'ordre en latin *De origine seraphicae religionis franciscanae* publiée à Rome en 1587. Une copie du manuscrit est alors conservée au couvent de Mexico² et Chauvet suggère qu'il est ensuite repris par Oroz à son propre compte. En effet, les biographes et historiens Beristáin et Francisco Antonio de la Rosa Figueroa mentionnent un manuscrit signé de la main d'Oroz et dédié à la marquise de Villamanrique, épouse du vice-roi Manrique de Zúñiga. Ce document, conservé à la bibliothèque Tulane en Louisiane, se composait de trois parties dont la première était une version augmentée du manuscrit de 1585. Pour Chauvet, cela ne fait aucun doute :

el P. Oroz, a imitación del P. Mendieta que escribía entonces su HISTORIA ECLESIASTICA INDIANA, quiso también hacer una especie de historia de la provincia del Santo Evangelio, y a la copia primitiva fue agregando, en el discurso del tiempo, las vidas de otros religiosos omitidos en la DESCRIPCION DE LA RELACION [...]³

Alors que l'existence du manuscrit d'Oroz était attestée depuis plusieurs siècles, le véritable auteur de la première partie de ce document était en fait Mendieta, ce que l'édition de Chauvet a permis de rétablir. C'est Fernando Lopes qui découvre le manuscrit de Mendieta aux archives de la Torre do Tombo à Lisbonne en 1945, suite à quoi Chauvet a pu mener à bien l'édition de ce texte. Oroz aurait volontairement omis le nom de Mendieta, car ils s'étaient entre temps brouillés à cause de l'affaire du commissaire Alonso Ponce qui a divisé l'Ordre à la fin de la décennie de 1580, comme nous l'avons évoqué en deuxième partie de ce travail.

¹ Pedro Oroz, Gerónimo de Mendieta et Francisco Suárez, Fidel de Jesús Chauvet (ed.), *Relación de la descripción de la Provincia del Santo Evangelio que es en las Indias Occidentales que llaman la Nueva España: hecha en el año de 1585*, Mexico, Imp. Mexicana de J. Aguilar Reyes, 1947, p. 182.

² « *Y queda un traslado auténtico con los mismos sellos y firmas en el archivo deste convento de S. Francisco de México* » *Ibid.*, p. 183.

³ *Ibid.*, p. 18.

Le questionnaire

Ni le *memorial* de Mendieta, ni celui d'Oroz, ne mentionnent les questions exactes du questionnaire. Mais Juan Bautista Moles, auteur du *memorial* de la province de Saint-Gabriel en Estrémadure, copie la lettre envoyée par Gonzaga dans sa relation de la province de Saint-Gabriel. L'original est en latin, il a été traduit par Fidel de Jesús Chauvet dans son étude préliminaire à la *Relación de la provincia del Santo Evangelio de México*. En examinant ce document, le lecteur remarque immédiatement la précision des informations demandées, qui suivent un schéma très défini :

cuando hubiese visitado del modo ya dicho todos los monasterios de los frailes, componga un memorial de todas las cosas que en ellos hubiere anotado, escribiendo como sigue :

La provincia N. de la Orden de los Menores de la Observancia, situada en tal reino o estado, fue erigida en calidad de tal y separada de tal otra, el año de... El sello mayor de la dicha Provincia tiene tal imagen impresa de esta manera con la siguiente inscripción :

Sello de la Provincia N. de los Frailes Menores de la Observancia. El Sello menor tiene tal grabado y esta inscripción, etc. La Provincia tiene tantos monasterios de frailes, a saber, el monasterio de San Francisco o de Santa María, situado en o cerca de tal pueblo o ciudad ; comúnmente moran en él tantos frailes, de los cuales tantos son predicadores y lectores de Sagrada Teología, o Filosofía, o Artes o de sagrados Cánones. Fue edificado tal año con motivo u ocasión de tal milagro, y fue recibido en la Orden por tal compañero de San Francisco o de San Bernardino. En el archivo del dicho convento se conservan o guardan tales letras apostólicas o privilegios despachadas en tiempo de tal Papa, en tal día, mes y año etc. ; en virtud de las cuales se encomendó tal legación a tal religioso o se concedió tal privilegio a la Orden o convento. Tiene tales reliquias ; esta sepultado en él tal santo o santa, tal beato o beata, que guardó el siguiente milagro en el dicho convento o monasterio.

Haga lo mismo respecto de todos los demás monasterios, uno por uno. Al final indique de manera más bien breve cuántos conventos de monjas tiene la Provincia. Finalmente, el dicho memorial escrito en italiano, espanol o latín y firmado de su propia mano, sea revisado y reconocido por el R. P. Ministro Provincial y después remitase al Rmo. P. Ministro General, dejando una copia del mismo, igualmente firmado, que se habrá de conservar para siempre en el archivo de la Provincia.¹

On observe ainsi les instructions précises quant à la conservation des documents, qui fait écho à la préoccupation constante de Mendieta de savoir à tout moment où trouver les

¹ Note de bas de page n° 56, *Ibid.*, p. 20-21.

archives citées et mentionnées. D'autre part, les informations demandées sont très factuelles et d'une grande précision : informations historiques, géographiques, nombre et éducation des frères qui y résident, documentation conservée, informations sur les saints et bienheureux qui y reposent, reliques et miracles liés au lieu.

En lisant cela, on pourrait penser que Mendieta ne répondrait qu'à la première partie, laissant de côté les saints et reliques, car la province n'en possède pas ou peu. Or, c'est le contraire que l'on observe : Mendieta emplit son *memorial* des vies de réputés saints et des menus miracles qu'ils ont officié ou observé, une attitude que l'on retrouve dans le dernier livre de l'*Historia*. Cela confirme que cette stratégie d'incorporer le Nouveau monde à la narration apostolique universaliste catholique sur le long terme est présente chez Mendieta depuis bien d'achever avant la rédaction de son histoire. De fait, c'est par le recueil des récits de vies de ces grands hommes que Mendieta commence son travail sur l'*Historia*. La *Relación* de 1585 affirme en effet que Mendieta a entamé ce travail « *ha como diez años* », soit autour de 1575 : deux ans après son retour en Nouvelle-Espagne et quatre ans après avoir reçu l'obédience de Cheffontaines pour écrire son *Historia*. Il est important pour nous de constater que Mendieta œuvrait, dès le début de sa réflexion historiographique, pour une inclusion des espaces indiens dans le paysage symbolique, géographique et temporel chrétien. C'est particulièrement mis en valeur dans le cas de la *Relación*, un document commandé pour être intégré à une histoire universelle franciscaine, avec plusieurs choix de langue de rédaction qui reflètent la diversité et la multiplicité des espaces dans lesquels ils sont présents.

Ici, Mendieta compose la première hagiographie de la Nouvelle-Espagne, qu'il perfectionnera par la suite. Ce faisant, il présente la province franciscaine du Saint-Évangile de Mexico comme un tout homogène, un espace dans lequel s'accomplit une mission divine et qui mérite d'entrer dans sa totalité dans les annales universelles de l'Ordre et de l'Histoire. Plus de mention des monastères perdus au profit du clergé séculier, ni de discordes internes, l'objectif est de donner une place à la Nouvelle-Espagne dans l'histoire chrétienne universelle. Il incorpore ainsi de manière stratégique l'espace de Nouveau monde et de la Nouvelle-Espagne dans l'historiographie ecclésiastique universelle, et lui donne une place de choix dans l'histoire du monde.

La circulation du texte : Gonzaga et Moles

La *Relación* est pensée pour circuler, elle ne fonctionne pas comme un tout mais comme un fragment du *De origine* de Gonzaga. Envoyée à Rome, elle aurait été transmise à Juan Bautista Moles, chargé de rédiger l'histoire de la province de Saint-Gabriel d'Estrémadure par Gonzaga lui-même. Ce fait nous est rapporté par le propre Mendieta, dans son livre V : « *El padre Fr. Juan Bautista Moles, en el Memorial que recopiló de su provincia de S. Gabriel, dice que el que hizo el Memorial de la provincia del Santo Evangelio (el cual parece haber leído en Roma, porque se lo prestó el padre general Fr. Francisco Gonzaga, a quien yo lo envié), se engañó* »¹. Le texte accomplit ainsi une première boucle pré-publication et sert de source directe à deux textes du même ouvrage. Moles y pioche des éléments sur la vie des Douze, tous originaires de sa province.

Par ailleurs, comme le *De origine* a été publié en 1587, Mendieta a pu le consulter avant d'achever la rédaction de son *Historia*. Le texte de Gonzaga traduit en latin le long *memorial* de Mendieta, sans omettre d'informations malgré le fait qu'il ne respecte pas complètement les lignes de conduite en incorporant les biographies d'hommes pieux mais non reconnus comme saints, ou de miracles non officiellement reconnus par Rome. On pourrait penser que Gonzaga éliminerait ces parties qui ne correspondent pas à ses demandes, or il n'en est rien. Ainsi, la stratégie de Mendieta a marché : les Indes entrent pleinement, et telles que les décrit Mendieta, dans l'espace historique de la chrétienté.

Quant au texte de la *Relación* et son rapport avec le livre V de l'*Historia*, c'est-à-dire dans une dynamique de recyclage en interne de son propre travail et de réélaboration de sa narration, nous pouvons nous pencher sur le récit d'un épisode particulier de l'histoire de la Nouvelle-Espagne : celui de la province de La Insulana.

La « provincia Insulana » (1547), rêve d'un érémitisme novohispanique

Dans les écrits de Mendieta, l'épisode de la province Insulana correspond à la tentative de douze frères de fonder une province érémitique en Nouvelle-Espagne, « *por los confines de Nueva Galicia y otras partes* »². En effet, en dépit de l'âge d'or franciscain que dépeint Mendieta, il semblerait que les dissensions internes se soient manifestées relativement tôt dans l'entreprise d'évangélisation.

¹ G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 2, *op. cit.*, p. 320.

² *Ibid.*, p. 385.

Dès 1533, la province peine à recruter de nouveaux volontaires : Zumárraga écrit des courriers désespérés à la couronne pour demander l'envoi de nouveaux religieux¹ et le paiement intégral de leurs frais de voyage par la couronne. Cela rend difficile le processus de recrutement sans lequel la province ne peut se maintenir. Mendieta lui-même rend compte de la difficulté d'Hernando de Soto pour recruter en Espagne en 1546 : « *Pasó en España muchos trabajos por los caminos, así de cansancio por su vejez y descalcez [...], y también por no ser bien acogido de sus propios hermanos los frailes, a causa de la comisión y cargo que llevaba de recoger hasta cierto número los que le pareciese para ministros de los indios, los cual los guardianes de España ásperamente llevaban.* »² Ainsi, la province connaît ses premières difficultés de recrutement dès les années 1530, ce qui mène inévitablement à un certain relâchement des mœurs ou de l'observance, dans une tentative de remplir les couvents pour mener à bien le travail minimum.

Une crise de l'ultra-observance

Malgré les instructions précises du ministre général de respecter à la lettre la règle franciscaine lors du départ des Douze³, nombreux sont les relâchements qui s'installent dans la jeune province du Saint-Évangile au fur et à mesure de l'arrivée des flottes de plus en plus vides de nouvelles recrues. Beaucoup constatent que les frères se tournent vers les intérêts temporels plus que de raison⁴, un phénomène qui s'explique par la diversité de la spiritualité des frères. Comme l'explique Steven Turley, si les Douze avaient été soigneusement recrutés parmi les religieux de l'ultra-observance de la province de Saint-Gabriel, dès 1528 les volontaires à la mission américaine sont recrutés dans toutes les provinces d'Espagne et non plus uniquement les plus strictes⁵. La réformation forcée de tous les couvents sous l'impulsion de Cisneros, au lieu de rendre les Conventuels plus observants, donne le nom d'Observants à un certain nombre de frères moins regardants avec la règle. Ainsi on trouve dans l'Observance franciscaine « *from austere hermits on one extreme to grudging crypto-Conventuals on the other.* »⁶ Ce large spectre de l'observance franciscaine s'exporte également en Nouvelle-Espagne, et s'ajoute à un contexte difficile, une nécessité d'adaptation au terrain local, une tâche colossale à accomplir

¹ S.E. Turley, *Franciscan Spirituality and Mission in New Spain, 1524-1599*, op. cit., p. 107.

² G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 2, op. cit., p. 316.

³ Voir partie I, B-b-4 : la fondation de la province du Saint-Évangile de Mexico.

⁴ Ryan Crewe, *The Mexican Mission: Indigenous Reconstruction and Mendicant Enterprise in New Spain, 1521-1600*, Cambridge, Cambridge University Press, 2019, p. 130.

⁵ S.E. Turley, *Franciscan Spirituality and Mission in New Spain, 1524-1599*, op. cit., p. 84.

⁶ *Ibid.*

avec des moyens dérisoires qui rendent très compliquée la poursuite d'un idéal d'Observance hérité de saint François.

*In Europe, mendicants had long struggled to balance the life of the hermit and that of the apostle. Their vows bound them to live according to the rules of their Order, the goals of which were to build an ascetic spiritual community dedicated to spiritual perfection. This life of inner spiritual improvement, however, tensely coexisted with the need to teach and provide spiritual comfort in society at large. In America, these competing vocations were even harder to reconcile.*¹

En Nouvelle-Espagne et dans les Indes, les autorités et les Frères eux-mêmes tentent d'imposer un certain contrôle du niveau d'observance des nouvelles recrues en partance. L'impératrice Isabelle doit intervenir en 1535 pour interdire aux religieux relâchés dans leur observance de la Règle de passer aux Indes ; elle somme ses agents de renforcer les contrôles sur les religieux en partance, c'est un signe que les échos de religieux relâchés ou licenciés dans les Indes arrivent jusqu'en Europe. Or, à aucun moment elle ne précise comment mesurer le degré d'observance autorisé pour un départ aux Indes, ce qui rend cette décision difficilement applicable : « *The crown, then, much like during the struggles for reform at the turn of the century, was more concerned with the good order and obedience of the friars in the mission field than with the specific details of their spirituality.* »² Il importe plus, aux yeux de la couronne, de savoir que le contingent missionnaire est réceptif à ses directives que de contrôler son degré d'observance et de spiritualité.

Face au constat de ce déclin dans la spiritualité franciscaine, douze frères³ aspirent à un mode de vie érémitique, calqué sur la retraite spirituelle de François après son départ de la tête de l'Ordre. Turley suggère que cette déception spirituelle ne s'applique pas uniquement à leurs frères, mais que cette constante proximité avec la société laïque mettait en péril leur propre spiritualité. En d'autres termes, ils fuient les difficultés de la mission pour favoriser leur propre bien-être spirituel dans l'érémitisme⁴.

¹ R. Crewe, *The Mexican Mission*, op. cit., p. 129.

² S.E. Turley, *Franciscan Spirituality and Mission in New Spain, 1524-1599*, op. cit., p. 84.

³ Mendieta dit qu'ils sont douze –comme les Apôtres du Christ et comme les Douze premiers du Mexique– mais il n'en nomme que sept : Juan de Ribas, Juan de Bastida, Diego de Almonte, Miguel de las Garrobillas, Melchor Benavente, Diego de la Peña et Alonso de Escalona en tant que provincial.

⁴ S.E. Turley, *Franciscan Spirituality and Mission in New Spain, 1524-1599*, op. cit., p. 87.

La Insulana chez Mendieta, une construction rhétorique

D'après Gerónimo de Mendieta, ces nouveaux Douze se mettent alors en quête du lieu idéal pour fonder une maison de récollection baptisée La Insulana. Cet épisode de l'histoire de la province du Saint-Évangile est particulièrement intéressant, d'une part car il n'est mentionné par aucune autre source que les écrits de Mendieta ; d'autre part parce qu'il montre à quel point les éléments contradictoires sont présents dès les débuts de la province, enracinés dans sa fondation même.

Il s'agit du projet de fondation d'une province érémitique en Nouvelle-Espagne, un lieu où pourraient se recueillir les frères qui souhaitent s'éloigner de la vie apostolique et missionnaire pour se tourner vers la contemplation. C'est un projet qui réunit, encore une fois, le nombre providentiel de douze frères, dont huit missionnaires et quatre lais, bien que Mendieta ne cite le nom que de huit d'entre eux. Le nom de Provincia Insulana dérive du nom d'André da Ínsua, ou fray Andrés de la Ínsula, ministre général qui leur accorde l'autorisation de la fonder. Nous ne savons que très peu de choses sur le projet avorté de La Insulana, car il n'est mentionné que par Mendieta et les ouvrages qui s'inspirent de ses écrits : le *De origine seraphicae religionis* de Francisco de Gonzaga et la *Monarquía indiana* de Juan de Torquemada. Ces deux ouvrages reprennent la structure narrative respectivement de la *Relación* de 1585 envoyée à Gonzaga et du livre V de l'*Historia eclesiástica indiana*.

La première occurrence de La Insulana dans l'*Historia eclesiástica* apparaît dans la vie de Diego de Almonte, Mendieta y résume ainsi le projet :

Tenía vehementísimo deseo de ver reformada la Orden de Nuestro Padre San Francisco y con ser él tan reformado y perfecto religioso, quisiera que esta refoemación comenzara por él mismo. Y así cuando vino a esta provincia del Santo Evangelio comisión del ministro general Fr Andrés de la Ínsula para que doce frailes escogidos fundasen una provincia recoleta o reformada, él, con ser viejo y enfermo, se ofreció a ser uno de ellos, y anduvo en su compañía de los demás con harto trabajo por diversas tierras buscando asiento para su provincia, llamada de ellos Insulana, puesto que no tuvo efecto su deseo, por inconvenientes que se ofrecieron, a cuya causa se volvieron todos a esta provincia¹

¹ G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 2, op. cit., p. 353-354.

À première vue, il semble en lisant cette description des faits que ce soit le général qui ait, depuis Rome, demandé la création de cette province, mais en arrivant au chapitre XLIII qui narre la vie d'Alonso de Escalona, on comprend que c'est ce dernier qui a adressé la demande à fray Andrés de la Ínsula : « *Uno de los que esto pidieron con mucha insistencia al ministro general Fr. Andrés de la Ínsula, fue este bendito padre fr. Alonso de Escalona.* »¹. Ces incertitudes au sujet du processus de fondation de la province nous font quelque peu douter de la véracité des faits, néanmoins il nous semble tout particulièrement important d'étudier la narration de cet épisode dans la perspective de Mendieta afin de comprendre comment il met en scène les attermoissements des Douze et des premiers missionnaires autour de la question de la stricte observance, et surtout quelle solution est apportée par cette narration pour ne pas ébranler l'image de parfaite stabilité qu'il dépeint dans les premières années du franciscanisme mexicain.

L'épisode de La Insulana se serait déroulé pendant le généralat d'Andrés de la Ínsula, soit entre 1547 et 1553 ; Antonio Rubial García, dans le seul article de recherche publié traitant de ce sujet, donne l'estimation de 1549 et 1550². D'après Mendieta, le projet consiste en la fondation d'une nouvelle province réformée en Nouvelle-Espagne « *con celo de más perfección y observancia de la regla, pareciéndoles que con la multiplicación de los religiosos iba ya declinando el rigor de la pobreza y estrechura en que se había fundado esta provincia del Santo Evangelio.* »³ Plus loin, il explique que Juan de Bastida « *fue uno de los doce que con celo de reformatión quisieron fundar de esta provincia de México otra más recoleta, que llamaron Insulana* »⁴. La requalification de la province observante en réformée puis en récollette n'est peut-être pas anodine. L'Étroite observance à l'espagnole, telle qu'elle est appliquée dans la province de Saint-Gabriel par les Frères mineurs, passe en Italie sous le nom de Réforme, en 1525. Les frères réformés italiens – *riformati* – représentent alors un idéal d'observance et d'humilité. C'est à la fin du XVI^e siècle que le ministre général Francisco de Gonzaga donne au gardien du couvent de Cluys « le titre de gardien des Réformés et Récollets de Saint-François de Cluys, parce que ce couvent avait servi de maison de récollection à quelques religieux de l'Observance qui s'y étaient retirés pour vivre dans une plus grande retraite et dans une plus

¹ G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 1, *op. cit.*, p. 387.

² A. Rubial, « La Insulana, un ideal franciscano medieval en Nueva España », *art cit.*, p. 6.

³ G. de Mendieta, A. Rubial (ed.) *Historia eclesiástica indiana*, *op. cit.*, vol. 2, p. 387.

⁴ *Ibid.*, p. 435.

grande perfection »¹, et en 1597 naît en France l'ordre des récollets, héritiers des *riformati* italiens. L'évolution des qualificatifs attribués à la province Insulana suit alors l'ordre chronologique de leur apparition, tout en conservant l'idée principale de très stricte observance et de recueillement quasi-contemplatif. Car si aucune de ces branches du franciscanisme ne se retire complètement du monde, à l'instar des ordres monastiques, les Déchaussés et les Récollets accordent une très grande importance à la récollection et à la contemplation. Notons toutefois que les maisons de récollection existaient avant l'ordre des récollets, et dans le texte de Mendieta c'est probablement à cela qu'il fait mention, car les Récollets ne sont confirmés par le pape Clément VIII qu'en 1600², et les écrits de Mendieta datent respectivement de 1585 et 1596.

Fray Andrés de la Ínsula, un personnage ambigu

La province Insulana est donc l'émanation d'un désir profond de réforme ainsi que du constat, à peine plus de vingt ans après l'arrivée des Douze, d'un relâchement général parmi les frères, similaire à celui qui avait inspiré en Espagne, la création de la province de Saint-Gabriel. Antonio Rubial García souligne par ailleurs que tous les religieux connus concernés par le projet sont issus de cette province d'Estrémadure, à l'exception d'Alonso de Escalona³. Quant au ministre général qui accède à leur requête et donne son nom à la province, André da Ínsua, il tient lui-même son nom du couvent da Ínsua, au Portugal, où il a pris l'habit en 1521. Le personnage est intéressant : fervent défenseur de l'Observance, il applique son zèle de la réformation au Portugal avec une main de fer. Après la Bulle *Ite vos* de 1517, le Portugal est divisé en deux provinces, l'une observante avec un siège à Lisbonne, et l'autre conventuelle dont le siège est à Porto. Malgré le *statu quo* territorial, la couronne obtient en 1542 un bref pontifical qui l'enjoint à réformer les maisons conventuelles portugaises. Le résultat est assez pauvre, puisque cela n'aboutit qu'à la réformation de trois couvents en Algarve, mais José Adriano de Freitas Carvalho souligne que cela est sans doute dû au départ d'André da Ínsua pour le concile de Trente, car il serait le « principal 'dynamisateur' » de la réformation⁴, c'est-à-dire de l'unification sous l'égide observante.

¹ Pierre Helyot, *Dictionnaire des Ordres religieux ou Histoire des Ordres Monastiques, Religieux et Militaires*, Paris, Migne, 1850, vol.3, p. 333.

² *Ibid.*, p. 334.

³ A. Rubial, « La Insulana, un idéal franciscano medieval en Nueva España », art cit, p. 6.

⁴ J.A. Freitas Carvalho, « De l'Observance et des observances de l'Observance à la plénitude de l'Observance au Portugal », art cit, p. 154.

Pourquoi André da Ínsua aurait-il accepté la requête des ultra-observants des Indes alors même qu'il s'appliquait à intégrer de force les ultra-observants du Portugal dans le moule de l'observance, comme le souligne Freitas Carvalho au sujet des tentatives d'émancipation de la province portugaise de La Piété ? Quelques frères de Saint-Gabriel viennent effectivement s'installer au couvent de Santa Maria da Arrábida entre 1542 et 1544 « laissant [leurs] traces dans les Statuts d'une custodie qui se voulait —et se disait, pas officiellement, bien entendu— de *strictissima observantia*. »¹ ; le couvent était alors sur le point de se constituer en custodie autonome de la stricte observance directement soumise au ministre général. André da Ínsua, peu favorable à cette indépendance, tente alors de saboter les fondations de cette nouvelle custodie, avant d'y renoncer face à la protection des princes². Il est donc pour le moins curieux d'apprendre que ce même homme, parvenu à la tête de l'ordre, ait donné sa bénédiction pour la création d'une province revendiquant la stricte observance outre-Atlantique. Il est donc probable que l'épisode de La Insulana n'ait jamais eu lieu, ou bien pas dans les termes décrits par Mendieta.

Doutes et incertitudes sur le projet de La Insulana

Comme nous l'avons évoqué, cet épisode de l'histoire ecclésiastique novohispanique n'est mentionné que chez Mendieta, Gonzaga et Torquemada ; les chroniques officielles de l'ordre tels que les *Annales Minorum* n'en font aucune mention³, pas plus que d'autres chroniqueurs novohispaniques comme Motolinía ou Sahagún. Les historiens de l'Ordre, ainsi que les biographes principaux d'André da Ínsua ne font pas non plus état de la patente qu'il aurait envoyée en Nouvelle-Espagne entre 1549 et 1550, il est donc impossible d'affirmer avec certitude que ce projet ait jamais existé. Le fait qu'il apparaisse dans l'historiographie de l'ordre à travers les écrits de Mendieta, nous indique toutefois la teneur des désillusions franciscaines à peine soixante ans après l'arrivée des Douze, soit l'époque de rédaction de fray Gerónimo (1585-1596). Dans ses écrits, une constante : la description d'un « âge d'or » de

¹ *Ibid.*, p. 156.

² *Ibid.*

³ Dans le tome XVIII des *Annales minorum*, la création de la province de la Nouvelle-Grenade en 1550 est pourtant mentionnée, preuve que le chroniqueur avait des informations sur les actualités de l'ordre outre-Atlantique, son silence en est d'autant plus révélateur. Jean de Luca Veneto et Joseph Maria Fonseca, *Annales minorum seu trium ordinum a s. Francisco institutorum: ab anno quo desinit P. Lucas Waddingus MDXL usque ad annum MDLIII*, 1933, vol.XVIII, p. 290.

l'évangélisation franciscaine novohispanique, irrémédiablement passé, qui correspondrait à la première moitié du XVI^e siècle.

La finalité politique du récit

Comme l'explique Rubial, le moment auquel est supposé avoir lieu cet épisode « *se dió a la mitad de la centuria y que correspondía a un hecho real, pues para esta época la fuerza y el optimismo del ideal franciscano de los primeros evangelizadores había disminuido.* »¹ La désillusion se poursuit avec le constat amer de la chrétienté fragile des indiens et la chute démographique drastique « *que después de la euforia del principio, se les presentaba llena de debilidades y flaquezas y reducida por las pestes y las enfermedades.* »² Pour Mendieta, La Insulana se présente comme la conséquence des ambitions déçues de son ordre, une tentative de s'extirper du monde afin de vivre pleinement les principes de l'Église primitive si chers à François. C'est aussi une affirmation politique de la part de ces religieux qui refusent de céder au relâchement général. Rubial note qu'en cela, le projet est digne héritier d'une tradition médiévale qui, pour imiter la colère de Saint François protestant contre le relâchement au sein de l'ordre qu'il avait lui-même fondé, voit se développer une certaine tendance à l'érémisme parmi les frères³. De fait, François avait ressenti la nécessité de rédiger des règles relatives à l'érémisme : une qui s'appliquait uniquement au couvent de la Portioncule et une autre qui stipulait « *en cada eremitorio hubiera tres o cuatro frailes a lo sumo, dos con la obligación del perpetuo silencio y clausura y el otro u otros como sus 'madres', atentos a proporcionarles el sustento.* »⁴ Au-delà de la quête spirituelle, cette nouvelle province représentait l'espoir d'une renaissance franciscaine en Nouvelle-Espagne.

L'échec du projet est dû, selon Mendieta, à la nécessité de religieux face à l'ampleur de la tâche évangélisatrice ainsi qu'aux difficultés pour trouver un endroit convenable et compatible avec la retraite contemplative :

Mas porque esta división fuera en aquel tiempo mucho daño y dispendio de la provincia del Santo Evangelio, así en perder aquellas tan buenas piezas, como otras que después los siguieran, no permitió Nuestro Señor que hallasen ubi requisceren pedes eorum, sino que en

¹ A. Rubial, « La Insulana, un ideal franciscano medieval en Nueva España », art cit, p. 7.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

*todas partes hallaban tantos inconvenientes y dificultades, que de común consentimiento ovieron de dar la vuelta, como la paloma a la Arca de Noé, y sujetarse (como se sujetaron) de nuevo a la provincia.*¹

À ce propos, Rubial rappelle que les Indiens étaient particulièrement attachés aux religieux et demandeurs de leur action missionnaire, il est donc probable que ces frères aient rencontré trop de ferveur et de sollicitations où qu'ils aillent, rendant impossible toute retraite du monde.² D'autre part, Turley envisage les conséquences que le départ de ces religieux aurait eu sur leurs frères du Saint-Évangile car certains étaient des membres importants, voire fondateurs, de la province : « *Their departure must have discouraged the friars left behind, both because they now had even fewer coworkers and because of the inherent rebuke to their own 'defective' spirituality.* »³ Il est probable, en effet, qu'un tel départ de douze frères parmi les plus observants et expérimentés de la province aurait causé de nombreux remous, voire une certaine angoisse chez les religieux restants qui tentaient de maintenir l'activité missionnaire sans trop s'éloigner de la Règle.

Il convient toutefois de s'interroger sur les raisons pour lesquelles cet épisode ne revient que chez Mendieta. Selon Turley, le blanc historiographique qu'occupe Mendieta explique ce silence : Motolinia arrête d'écrire à peu près au moment du départ des frères de la Insulana, et les chroniqueurs postérieurs (ne) peuvent compter (que) sur le texte de Mendieta ou sa *Relación* de 1585. À aucun moment Turley ne remet en cause la véracité du récit de Mendieta, il note simplement qu'il est le seul à en parler de manière indépendante et que « *his coverage is sporadic, spread through the biographies of the individual friars.* »⁴. Or Sahagún, qui est contemporain de Mendieta, ne mentionne jamais cet épisode, pas plus qu'il n'apparaît dans les annales franciscaines de Luc Wadding, alors même qu'il mentionne en 1550 la création de la province de Nouvelle-Grenade sous le généralat d'André da Insua⁵, preuve qu'il reçoit les

¹ G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 1, op. cit., t. 2, p. 387.

² « *Los frailes insulanos querían encontrar un lugar solitario para dedicarse a la contemplación y a la oración, pero donde quiera que paraban era tal la necesidad de los indígenas y tal el apego de éstos a los frailes, que siempre se vieron rodeados de gente que solicitaba su ayuda; en ese momento ambos ideales, el de vida y activa y el de contemplación, se enfrentaron y los religiosos se decidieron por el primero, abandonaron su deseo de encontrar el anhelado lugar de recogimiento espiritual y regresaron a su provincia a continuar con su labor misional.* », dans A. Rubial, « La Insulana, un ideal franciscano medieval en Nueva España », art cit, p. 7.

³ S.E. Turley, *Franciscan Spirituality and Mission in New Spain, 1524-1599*, op. cit., p. 88.

⁴ *Ibid.*, p. 86.

⁵ J. de Luca Veneto et J.M. Fonseca, *Annales minorum seu trium ordinum a s. Francisco institutorum*, op. cit., p. 290 : « *Hoc etiam anno Andreas Insulanus, totius Ordinis Generalis Minister, in regno Novae Granatae apud Americanos provinciam fundavit addito agnomine Sanctae Fidei, misso ad id operis maturandum cum sociis aliquot Francisco Vitoria; qui coenobiis constituendis operam daret, quaeque nostris hominibus usui fore*

nouvelles des Indes. Ni le franciscain Antonio Tello, lorsqu'il mentionne la Nouvelle-Galice¹, ni les *Décadas* du chroniqueur officiel de la couronne Antonio de Herrera ne parlent de ce projet Insulana. Les biographes de frei André ne mentionnent aucune licence qu'il aurait accordée pour fonder une province de récollection en Nouvelle-Espagne.

Conclusions sur La Insulana

Quel propos cet épisode sert-il donc chez Mendieta ? Si l'on met de côté la question de sa véracité pour des raisons d'exactitude historique, l'épisode de la Insulana n'est pas négligeable, bien que présenté de manière très partielle, voire anecdotique chez Mendieta. Le récit est, en effet, disséminé au gré des biographies de plusieurs frères dans la *Relación* de 1585 et dans le livre V ; il ne fait pas l'objet d'un chapitre, ni même d'un paragraphe à part. Chronologiquement, il devrait se situer dans le livre III, or ce livre traite des premières années des Franciscains, présentées comme un âge d'or. Incorporer à cet endroit la déception et les vellétés séditieuses aurait risqué de rompre la logique emphatique du récit. Ces douze frères ne risquaient-ils pas de passer pour des ingrats, au vu de la sévère détérioration de la situation démographique et spirituelle à la fin du siècle, qui fait paraître ridicules leurs préoccupations ? Pire encore, ne pourrait-on pas croire, en lisant un tel récit, que douze frères ont fui leur devoir et leurs responsabilités lorsque la province avait le plus besoin de main d'œuvre qualifiée ? Il vaut mieux, alors, aborder le sujet avec précaution et le présenter comme une preuve de leur immense piété, plutôt que comme l'expression d'une profonde détresse identitaire et religieuse.

Dans l'économie de l'œuvre et des écrits de Mendieta, La Insulana nous révèle l'importance accordée à la Règle dans l'esprit franciscain, ainsi qu'au respect des vœux de pauvreté et humilité des ordres mendiants. Ce récit est aussi révélateur des discordes qui existent au sein de l'ordre, ainsi que des vellétés rebelles de certains frères, autant de facteurs qui minent les bases apostoliques et missionnaires franciscaines en Nouvelle-Espagne, c'est le discours de Turley : « *Second, both the founding and the failure of the Insulana province demonstrate the extreme difficulty of maintaining a rigorous eremitic spirituality while doing*

arbitraretur, perficienda curaret. Ea provincia quam latissimo terrarum spatio porrecta Custodes accepit omnino sex, quorum quisque coenobiis suis cum imperio praesset, omniumque inquilinorum suffragiis praefecturam adiret. »

¹ Antonio Tello, *Libro segundo de la Crónica miscelánea, en que se trata de la conconquista espiritual y temporal de la Santa Provincia de Xalisco en el Nuevo Reino de la Galicia y Nueva Vizcaya y descubrimiento del Nuevo México*, Guadalajara, 1890.

active mission work. »¹ Il est manifeste que la difficulté pour les religieux à s'isoler pour retrouver, même temporairement, la tranquillité de la vie érémitique met en péril l'observance de la Règle et le zèle des frères. Mais il est également possible de lire cette expérience comme une exhortation de la part de Mendieta au bon labour d'évangélisation, même pour les plus fervents défenseurs de l'observance de la Règle : la meilleure façon de respecter cette stricte observance serait de mener à bien la tâche évangélisatrice demandée aux frères ; l'échec de la province Insulana soulignant la vanité de rechercher l'isolement et l'érémisme dans un monde qui a tant besoin de bons religieux. Ici Mendieta et Turley concordent : « *The friars in this second period, however, increased both the frequency and bitterness of their expressions of spiritual distress, which suggests that the Insulana friars represent but an early ripple in a broader wave of discontent.* »² Même sans y consacrer un chapitre complet, même en éparpillant les références dans les biographies de ses prédécesseurs, Mendieta insiste sur le fait que le mécontentement des bons franciscains observants n'est pas nouveau, qu'il a commencé à se manifester avant même son arrivée en Nouvelle-Espagne et que si la couronne tient à perpétuer l'action missionnaire franciscaine elle doit aider à lutter contre les écarts des religieux. La Insulana marque un dangereux précédent dans l'imaginaire historique de la province il faut à tout prix éviter qu'il ne se reproduise ; il faut garder les Frères mineurs de Nouvelle-Espagne occupés à la mission en permanence.

En d'autres termes, La Insulana serait une sorte d'alarme en direction des Frères qui seraient trop oublieux de la politique de l'Ordre. Elle soulève la possibilité d'un schisme, d'une fragmentation encore plus profonde de la force de frappe que représente l'ordre franciscain, ce qui amoindrirait son assise territoriale et politique. Or le temps est à l'unité pour faire face à l'Église séculière, aux Jésuites et aux autres ordres religieux de la Nouvelle-Espagne.

L'épisode de La Insulana remet également en question la notion d'âge d'or des Frères mineurs en Nouvelle-Espagne chez Mendieta. C'est peut-être la raison pour laquelle il n'y consacre pas un chapitre complet, mais dissémine les évocations de ce moment de l'histoire, car la date supposée de leur périple tourne autour de 1539, en plein « âge d'or » franciscain. Si les Douze de la Insulana étaient assez révoltés par l'affaiblissement de l'observance des Frères en 1539 pour tenter de créer une nouvelle province autonome et dédiée à la contemplation, qu'en est-il de la situation de l'Ordre à son « âge d'argent » ? La fin du siècle coïncide avec un

¹ S.E. Turley, *Franciscan Spirituality and Mission in New Spain, 1524-1599*, op. cit., p. 90.

² *Ibid.*

enrichissement considérable de l'Église et un renforcement des liens entre les grandes familles *criollas* et les institutions ecclésiastiques, y compris au sein des ordres mendiants¹. Nous avons déjà évoqué que cette proximité soulevait au sein même de l'Ordre des doutes sur le degré d'observance de cette génération novohispanique. Les tensions s'étaient muées en conflit ouvert lors de la visite du commissaire Alonso Ponce entre 1583 et 1586. Rappelons également que le couvent de Saint François à Mexico avait été le théâtre d'une somptueuse fête incluant la cour du vice-roi qui avait donné lieu à des débordements et des scènes de dissolution avec la présence de femmes dans l'enceinte du couvent. C'est là la manifestation du changement profond qui s'est opéré dans la société novohispanique et qui inquiète Mendieta. Ces discrètes allusions à l'utopique Insulana seraient alors un rappel à l'ordre pour ses frères de l'importance du travail missionnaire et de l'Observance : l'idée que certains des plus pieux de leurs aînés auraient été sur le point de renoncer à l'apostolat pour la contemplation avant de changer d'avis face à la responsabilité spirituelle de la province.

B-a-3. Mendieta publié ? La postérité de son œuvre

Évoquer La Insulana dans la *Relación* envoyée à Gonzaga, puis dans son *Historia*, est une façon pour Mendieta d'inscrire l'observance des premiers frères dans une dynamique historique sur le long terme. Leur piété et leur dévotion doit servir d'exemple aux nouvelles générations. Par la publication de l'*Histoire* de Gonzaga en 1587, cet épisode et les vies exemplaires des Frères de la Nouvelle-Espagne connaissent une diffusion européenne, voire mondiale. Mendieta est conscient de cette circulation documentaire et il l'encourage.

Son propre ouvrage est conçu comme un document de plus au service de son ordre. Lors de la rédaction d'une histoire, il est courant de reprendre, parfois textuellement, des parties d'autres ouvrages consultés, parfois sans citer la source exacte. Le terme de « plagiat », complètement anachronique, ne peut s'appliquer car la propriété intellectuelle du texte n'est pas actée. Dans le cas des chroniques, *a fortiori* les religieuses, elles sont considérées comme une sorte de bien partagé dans chaque ordre. Dans un article qui traite de la notion de plagiat chez Torquemada, Jorge Gurria Lacroix écrit : « *Esto es indicador del concepto que de la propiedad intelectual tenían en ese entonces y en especial en las órdenes religiosas, ya que los escritos de sus miembros eran utilizados con toda liberalidad sin que esto entrañase*

¹ Rubial García Antonio, *La Iglesia en el México colonial*, op. cit., p. 257-260.

apropiamiento ilícito de los mismos »¹. C'est pourquoi il est difficile de qualifier la reprise de la *Relación* de 1585 par Pedro Oroz, agrémentée d'une adresse à la marquise de Villamanrique et de quelques additions de biographies, de plagiat ou d'appropriation. Bien qu'il ait dissimulé le nom du premier auteur et le contexte de production, le texte était conçu et pensé comme une information qui avait vocation à circuler au sein de l'Ordre, rédigé à six mains –Mendieta, Oroz, Suárez.

C'est précisément l'idée de bien partagé, de bien commun, qu'emploie Rosa Camelo à propos de la conception chez Mendieta de l'Histoire et de son utilisation de sources rédigées par ses prédécesseurs : « *Todo esto fue aprovechado por Mendieta y copiado textualmente con absoluta libertad, en la conciencia de que estaba manejando y publicando un bien común, algo que pertenecía a la orden y no a una persona en particular.* »² Autrement dit, s'agissant de l'historiographie religieuse, l'important est que l'information soit publiée et partagée, non pas que cela soit fait par un auteur spécifique. De plus, dans la pensée franciscaine, cela irait à l'encontre de l'humilité apostolique recherchée.

Mendieta et Torquemada

Nous l'avons déjà évoqué : lorsque Mendieta achève la rédaction de l'*Historia eclesiástica indiana*, il envoie une copie du manuscrit en Espagne et laisse un second exemplaire et de la documentation au gardien du couvent de Huexutla, Juan Bautista Viseo, en espérant que ce dernier le fasse publier. Or, ce n'est pas exactement ce qu'il se produit. L'un des manuscrits, celui qui est envoyé en Espagne, est effectivement copié et mis en forme pour publication, mais celle-ci n'eut jamais lieu. Aucun document de censure n'ayant été retrouvé à son propos, il est probable que l'examen de licence d'impression n'ait jamais été fait. Le commissaire des Indes, Antonio de Trejo, a-t-il lu l'ouvrage que Juan de Domayquia, parent de Mendieta et auteur du prologue, lui dédie en 1611 ? On peut le croire, puisqu'il rédige un *memorial* au roi sur la situation des Franciscains dans le monde l'année suivante ; dans ce document, il fait une brève histoire du franciscanisme dans les Indes et les territoires de la Monarchie catholique. Il est particulièrement bien renseigné sur la situation des Frères en Nouvelle-Espagne et loue l'efficacité des apôtres de la vice-royauté « *por cuyos hijos ha hecho*

¹ Jorge Gurria Lacroix, « La acusación de plagiarío » dans *Estudios sobre la vida de Fray Juan de Torquemada, el plan y la estructura de su obra ... bibliografía... glosario de vocablos indígenas e índices analíticos de los « Veintiún libros rituales y Monarquía indiana* », México, Universidad nacional autónoma de México, 1983, p. 60.

² R. de L. Camelo Arredondo et P. Escandón, *La creación de una imagen propia*, op. cit., p. 673.

Dios tan grandes conversiones, y tan grandes prodigios en materia dellas, que del numero parecen exceder a los que hizieron los Apóstoles de Christo Señor nuestro. »¹ On retrouve cette exagération propre à Mendieta qui encense à l'excès les actions de ses prédécesseurs, estimant qu'elles surpassent de loin celles de toutes les conversions précédentes. Plus loin, il évoque « *los maltratamientos de los Españoles* » qui ont provoqué le soulèvement des Indiens de Nouvelle-Galice, et le rôle qu'ont eu les Frères mineurs dans la pacification du territoire. Certes, ce discours n'est pas l'apanage de Mendieta, d'autant plus que Trejo parle aussi de la situation dans les autres provinces de Nouvelle-Espagne, mais aussi du Pérou et du Japon. Il évoque des événements récents, postérieurs à la rédaction de l'*Historia eclesiástica indiana*, comme le décès de Sebastián de Aparicio en 1600 ou les martyres du Japon en 1597 dont il propose la canonisation. Il apparaît à la lecture du *memorial* que Trejo est très bien renseigné sur l'histoire de l'évangélisation de la Nouvelle-Espagne et sur la situation de l'Ordre dans les différents territoires espagnols, on peut raisonnablement penser qu'il s'informe continuellement sur ce qui s'écrit sur les Indes. S'il a eu vent d'un ouvrage, qui plus est lui étant directement adressé, sans doute l'a-t-il lu. Toutefois, l'ouvrage de Mendieta n'est pas publié et le manuscrit tombe dans l'oubli jusqu'au XIX^e siècle, lorsqu'Icazbalceta décide d'en faire la publication. Mais cela ne l'empêche pas de devenir une source majeure de l'histoire des Indes de manière indirecte, car le deuxième manuscrit connaît un sort différent.

L'autre manuscrit, resté entre les mains de Viseo avec le reste des brouillons et documents de travail de Mendieta –probablement le *Códice Mendieta* et peut-être quelques documents additionnels– ont été transmis par fray Juan Bautista à un autre chroniqueur parmi les plus célèbres de la Nouvelle-Espagne : Juan de Torquemada.

Auteur de la *Monarquía indiana*, monumental ouvrage de vingt-et-un livres qu'il publie en 1615, Torquemada a souvent été accusé de plagiat car il reprend des pans entiers du texte de Mendieta. C'est Vetancurt qui estime le premier que les citations textuelles de Torquemada excèdent le simple hommage ou la citation pour verser dans le plagiat :

escribio [Mendieta] muchos Sermones de que se valio el P. Iuan Bautista, como lo dice en el Prologo que imprimio del Adviento, donde dice tambien que el V. P. Mendieta escribio la

¹ *Memorial que el Reverendísimo padre fray Antonio de Trejo, Comissario general de todas las Indias, de la Orden de S. Francisco, dio a su Magestad el año de 1612 de los servicios que su Religión y actualmente está haziendo a las dos Magestades divina y humana en todos los Reynos de las Indias, y en sus conversiones*, 1612, AGN, Diversos-colecciones, 26, N. 22, fol. 1v.

*Monarchia Indiana, y que à el se la dejaba, pero que fue à dar à manos del P. Torquemada dicipulo suyo, que le darà no menos espiritu que su Autor, y assi fue que la imprimio en su nombre, en su vida dice el P. Torquemada escrivio un libro que intituló Historia Celestial Indiana, que remitio à España, y no se que se hizo*¹

Dans son paragraphe dédié à Mendieta, Vetancurt n'hésite pas à insinuer que Torquemada a tout simplement publié l'ouvrage de Mendieta en son propre nom ! Or c'est loin d'être le cas, puisque rien qu'en comparant la taille des deux ouvrages, force est de constater que la *Monarquía indiana* est bien plus imposante que l'*Historia eclesiástica indiana*. Par ailleurs, en parlant de la disparition supposée de l'*Historia Celestial Indiana*, un titre qui n'apparaît ni chez Torquemada, ni chez Viseo, Vetancurt insinue presque que Torquemada serait responsable de la disparition d'un ouvrage qu'il aurait abondamment copié. Du reste, les propos que Vetancurt attribue à Juan Bautista Viseo ne sont pas tout à fait exacts et ce que Torquemada doit à Mendieta n'est pas un secret, même à l'époque de l'élaboration de la *Monarquía indiana* deux ans seulement après le décès de Mendieta. Fray Juan Bautista explique en effet dans son *Sermonario* de 1606 :

*Escribió [Mendieta] en la lengua castellana un gran libro que intituló Historia Eclesiástica Indiana, de la venida de los primeros religiosos a esta Nueva España, &c. Y las vidas de muchos y sanctos religiosos de esta provincia del Santo Evangelio, el cual antes que muriese me lo entregó para que yo lo imprimiese. Y háse mejorado en haber caido en manos del P. Fr. Juan de Torquemada, guardian del convento de Sanctiago Tlatilulco, discípulo mío, y singular amigo, que no le dará menos vida y espíritu del que dió al libro que escribió de la vida y milagros del beato Fr. Sebastián de Aparicio que imprimió los años pasados.*²

Enfin, Torquemada lui-même ne nie pas l'utilisation qu'il fait des écrits de Mendieta, bien qu'il évite de citer l'*Historia* comme étant sa source principale :

*Escribió muchas cosas, en especial el libro que intituló: Historia eclesiástica indiana, el cual envió a España al padre comisario general de Indias para que lo hiciese imprimir; obra, cierto, grandiosa y de mucho trabajo y gusto, **no sé qué se hizo**. Otro libro escribió, en que recopiló muchos avisos y constituciones para esta provincia, y para la reforma de la vida y muchas cartas de grande erudición escritas a diferentes propósitos el cual libro **tengo en mi poder**, y de él, y de algunos borrões del primero me he aprovechado mucho en estos míos; en especial*

¹ A. de Vetancurt, *Teatro mexicano*, op. cit., p. 45-46.

² J.B. Viseo, *Sermonario en lengua mexicana (1606)*, op. cit.

*en las cosas de la conversión de estas gentes indianas y de las vidas de los religiosos que en ellos refiero, porque fue muy curioso investigador de estas cosas; aunque es verdad que también se aprovechó de los trabajos de otros santos religiosos, para lo que de ellos escribió.*¹

Dans son édition du texte de Mendieta, Icazbalceta mène un long travail de comparaison dans le prologue de son édition, que nous ne référons pas ici car ce n'est pas le propos². Il conclut à la culpabilité de Torquemada, qu'il juge plagiaire :

*Si comete este delito literario, no solo el que se apropia por completo una obra ajena, sino tambien el que « hurta los conceptos, sentencias ó versos de otro, y los vende por suyos », la publicación de la obra que el lector tiene á su vista, es la mejor prueba de que le cometió Torquemada. No se trata solo de haber « hurtado conceptos ó sentencias » sino capítulos enteros unos tras otros: se trata de haber hecho en ellos los cambios necesarios para ocultar su origen, y hasta de haberse apropiado circunstancias enteramente personales del verdadero autor.*³

La longueur et la teneur personnelle des passages copiés justifient, selon Icazbalceta, cette appellation qu'il associe à un lexique criminalisant. Pourtant, Torquemada bénéficiait d'une autorisation expresse d'utiliser Mendieta comme bon lui semblerait, signée par le commissaire des Indes Bernardo de Salva. Cette lettre donne des instructions très précises sur le contenu de l'ouvrage commandé à Torquemada, mais aussi sur sa manière de procéder et ses sources :

hemos acordado que a vuestra reverencia. como en quien concurren todas estas partes, se encomendase y encargase [esta obra]; así por su suficiencia como por la larga experiencia que como tan gran ministro y lengua de esos naturales tiene, para poder averiguar y sacar a luz muchos secretos de importancia dignos de ponerse en historia y saberse por todo el mundo; y así, por la presente, rogamos y si necesario es mandamos a vuestra reverencia se encargue desde luego de recoger todas las relaciones y escritos; así los que el padre fray Gerónimo de Mendieta dejó en esta razón, como en los demás que para hacer nuevas crónicas de todas las provincias se hallaren. examinando de nuevo la verdad de todos e inquiriendo o buscando y averiguando los casos particulares y comunes que importaren, con los demás que en reinos tan extraños han sucedido y suceden; así de las vidas de tantos religiosos santos y graves que

¹ J. de Torquemada, *Monarquía indiana*, livre XX, *op. cit.*, p. 370.

² J. García Icazbalceta (ed.), *Historia eclesiástica indiana; obra escrita a fines del siglo XVI*, *op. cit.*, p. XXXVIII-XLV.

³ *Ibid.*, p. XXXII.

acabaron las suyas, como fieles siervos de nuestro señor, en la obra que por él se les había encomendado; como también de los nuevamente convertidos, de sus ritos y ceremonias, de sus leyes, repúblicas y gobiernos; del modo de su conservación y conversación, de sus reyes, reinos, ciudades y señoríos, de su origen y principios, de la división, provincias y reinos; de la diversidad de sus lenguas, de las riquezas y sustentos de ellos, de sus dioses y adoraciones y con mucha particularidad del modo que los religiosos y ministros tuvieron en el principio de aquellas conversiones y cómo han proseguido y prosiguen en ellas; con el modo de su entrada y el que tienen en la administración de los santos sacramentos, donde tan copioso fruto se ha cogido; y con las demás cosas notables que en ésta y las demás provincias de la Nueva España se pudieren verificar y sacar en limpio, poniéndolo vuestra reverencia todo en buen estilo y modo historial.¹

Cette lettre du commissaire des Indes Bernardo de Salva nous éclaire sur beaucoup d'éléments. Tout d'abord, l'intérêt que porte Madrid, par le truchement du représentant de l'Ordre placé par le roi, à recueillir ces informations de manière officielle. Il n'est plus question de confisquer en secret les papiers de Sahagún ni de recueillir des bribes d'informations, Trejo commande une histoire complète de la Nouvelle-Espagne, un compte-rendu de tout ce qui a été écrit jusqu'alors. D'autre part, cela nous prouve que, même sans être publié, le texte de Mendieta circulait, du moins son existence était-elle connue même à Madrid. Pourtant, la lettre de Salva date de 1609, soit trois ans avant le prologue de Domayquia ! Le commissaire, qui précède Trejo à qui est écrite la dédicace, n'a donc pas été familiarisé avec l'*Historia* lors d'un éventuel examen de licence d'impression dont on aurait perdu la trace. Soit il a consulté le manuscrit envoyé en Espagne avant que Domayquia ne rédige le paratexte, soit il a eu connaissance des travaux de Mendieta par d'autres religieux, peut-être Torquemada lui-même, car il devait déjà être en train de travailler sa chronique. Toujours est-il que Mendieta est la seule source citée nommément dans cette lettre d'obédience, ce qui souligne, une fois de plus, son importance.

Cette lettre de Salva est capitale, car elle rappelle combien l'histoire et son écriture est un bien de la communauté pour les Frères mineurs :

¹ J. de Torquemada, *Monarquía indiana*, op. cit., p. XXI-XXII.

Esto es indicador del concepto que de la propiedad intelectual tenían en ese entonces y en especial en las órdenes religiosas, ya que los escritos de sus miembros eran utilizados con toda liberalidad sin que esto entrañase apropiamiento ilícito de los mismos.¹

Il est alors impossible de parler de plagiat, d'autant plus que, bien que Torquemada puise abondamment dans les écrits de Mendieta, on ne peut que constater qu'il ne s'agit pas d'une simple copie mais que le texte est largement augmenté, glosé, édité... et passe de cinq livres à vingt-et-un.

Quatre ans plus tard, en 1613, Torquemada se rend en Espagne dans le but de publier sa chronique avec une licence d'Antonio de Trejo, successeur de Salva :

Los preladados superiores de nuestra Religion nuestros antecessores por la gran satisfacción que han tenido de su virtud y letras le encomendaron hiziese una Monarchia Yndiana. La qual ha echo en tres tomos con muy grande erudiçión. Y para que biniese a ymprimirlos supliqué a V. Magestad, se sirviese de darle liçençia para venir a España, y con ella ha venido, y los ha presentado en el Real Consejo, y abiéndose effectuado desea volberse a su Provincia con el compañero y criado que vino²

Le registre des passagers pour les Indes de juin 1613 indique l'embarquement de Torquemada, accompagné d'un autre frère et de son *criado*, dans la flotte de Vicente de Urrezti³. Notons qu'il ne demande pas de contingent de frères pour soutenir le travail missionnaire de la Nouvelle-Espagne, signe que les temps ont changé et que la province fait désormais usage des religieux formés sur place. Torquemada étant lui-même un *hijo* de la province du Saint-Évangile de Mexico, cela n'a guère de sens pour lui de s'obstiner à réclamer des religieux péninsulaires, c'est la preuve que la province franciscaine du Saint-Évangile de Mexico est devenue pleinement créole et marque la défaite définitive du camp péninsulaire défendu par Mendieta et Navarro.

La question de la publication

Pourquoi Torquemada est-il publié alors que Mendieta tombe dans l'oubli pendant près de trois siècles ? María de Lourdes Ibarra souligne également que, l'ouvrage étant le fruit d'une

¹ J. Gurría Lacroix, « La acusación de plagiarío », art cit, p. 60.

² Lettre d'Antonio de Trejo au roi, 1613, AGI, Indiferente 2074, N. 101.

³ Lista de pasajeros a Indias, AGI, Contratación 5335, N. 44.

commande, il aurait dû être publié car il était réalisé à la demande expresse du général de l'Ordre¹

Nous n'avons que des hypothèses à apporter comme réponse. Phelan considère que Mendieta est trop critique envers le règne de Philippe II, notamment dans sa conception joachimite qui considère cette période comme un retour en arrière, un âge d'argent succédant à l'âge d'or des religieux. Il pointe le fait que Torquemada évite stratégiquement de publier les chapitres les plus désapprobateurs envers la société coloniale et son fonctionnement, soit les chapitres 33 à 39 du livre IV :

XXXIII. De muchos daños que la frecuente comunicación de los españoles ha causado a los indios para su cristiandad

XXXIV. Del daño que ha hecho y hace el llamarse los españoles cristianos, para la cristiandad de los indios

XXXV. En que se suman muchas cosas que para la cristiandad de los indios han hecho y hacen daño

XXXVI. De las muchas pestilencias que han tenido los indios de esta Nueva España después que son cristianos

XXXVII. De la mayor y la más dañosa pestilencia de los indios, por el repartimiento que de ellos se hace para servir por fuerza a los españoles

XXXVIII. En que se prosigue la materia del repartimiento de los indios para servir de por fuerza

XXXIX. Que por ser los indios de menos talento y fuerzas que nosotros, no nos es lícito tenerlos en poco, antes hay más obligación para tratarlos mejor²

À la lecture de cet enchaînement, il est aisé de comprendre pourquoi Torquemada préférerait les laisser de côté. Mendieta y accusait en effet les Espagnols d'être la cause de l'échec de l'évangélisation des Indiens et de leur forte mortalité. Il estimait aussi que les épidémies qui décimaient les Indiens étaient un châtement divin pour les péchés, cruautés et abus commis par les Espagnols et que la mort des Indiens entraînerait celle des Espagnols. Tout cela se faisant avec la complaisance des autorités corrompues ou impuissantes. Torquemada passe également sous silence le dernier chapitre du livre IV : l'amère conclusion de Mendieta à propos de l'échec de l'évangélisation indienne. Phelan estime que Mendieta pense encore que l'âge d'or franciscain peut être restauré, tandis que Torquemada est résigné à ce qu'il ne revienne jamais.

¹ María de Lourdes Ibarra Herrerías, « Jerónimo de Mendieta » dans *La creación de una imagen propia : la tradición española*, Mexico, Universidad Nacional Autónoma de México, 2012, vol.2, p. 807.

² G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 2, *op. cit.*, p. 181-217.

Pour Mendieta, qui a connu la fin de cette période de grâce, se raccrocher à l'espoir de ce retour est indispensable si l'on s'en tient à sa conception millénariste de l'histoire, car l'évangélisation en masse doit être menée à bien avant le Jugement dernier.

Torquemada serait plus pragmatique et opère un lien entre les antiquités des deux mondes :

Torquemada connected the secular and religious history of the exotic New World to the main currents of the medieval Christian civilization: the secular and profane history of the Greco-Roman world and the sacred tradition of the Old Testament. On a systematic scale, he traced comparisons and analogies between the evolution of the Aztecs, the Jews and the Greco-Romans¹

Toujours selon Phelan, si Mendieta opère des ponts évidents entre l'Ancien et le Nouveau mondes, il le fait par l'historiographie ecclésiastique quasi-exclusivement. Il choisit de reprendre le modèle antique de l'histoire ecclésiastique et de le transposer dans les Indes, puis il applique la vision millénariste médiévale à la situation coloniale. Torquemada, en revanche, connecte en permanence la dimension profane et païenne de l'histoire européenne avec celle des Indes et celle de l'Église, donnant une profondeur historiographique inédite à son ouvrage. « [...] Torquemada's role in the great process of incorporating the civilization of the New World with that of the Old World. Las Casas, Sepulveda and Acosta did this on an anthropological level. Mendieta did it mystically around the image of the terrestrial paradise. Torquemada performed the same task historically. »²

Face au mysticisme affiché de Mendieta, Phelan estime que Torquemada élargit le propos et va plus loin dans la démarche d'inclusion conceptuelle et géographique en traitant le paganisme américain comme une pré-chrétienté, une antiquité des Indes. Or, la vision de Phelan délaisse la dimension politique de l'œuvre de Mendieta. Son mysticisme, comme il l'appelle, est mis au service d'une stratégie politique. Derrière le millénarisme et l'urgence d'une accélération des temps annonçant l'Apocalypse, c'est bien la primauté du franciscanisme en Nouvelle-Espagne qui se joue, mais aussi la survie des Indiens ce qui suppose une action politique, un militantisme qui aurait un impact direct sur la vice-royauté. Mendieta lui-même mentionne à plusieurs reprises dans *l'Historia* son activité militante et ses conseils politiques,

¹ J.L. Phelan, *The Millennial kingdom of the Franciscans in the new world*, op. cit., p. 110.

² *Ibid.*

signe que pour lui les deux sont liés : « *conforme con lo que yo (las veces que se ha ofrecido en esta materia del remedio del gobierno de las Indias) tengo dicho, y lo escribí a España al arzobispo de México y presidente del consejo real de las Indias, D. Pedro Moya de Contreras, y después lo di por escrito al virey D. Luis de Velasco* »¹. Il évoque ici le choix des hauts administrateurs de la colonie, et la nécessité pour la couronne de prendre en compte leur vertu et leur piété afin d'éviter le clientélisme : « *hazme la barba y hacerte he el copete* »². Ainsi, c'est tout son projet politique que Mendieta exprime par ses saillies millénaristes, et ces deux éléments doivent être pris en compte de manière simultanée. C'est ce que nous avons voulu démontrer tout au long de cette étude.

Une autre hypothèse que nous pouvons émettre sur la publication de Torquemada par rapport à celle de Mendieta est l'identité du commanditaire et l'époque. Nous l'avons vu, l'*Historia* de Mendieta est commandée par un Français élu à Rome, pendant une période trouble au niveau politique et au sein de l'Ordre. Torquemada, en revanche, écrit sur ordre d'un commissaire des Indes espagnol, nommé par la couronne et résidant à Madrid. Sa commande est, dans un sens, plus légitime, car elle respecte les lois du *patronato*. Cheffontaines avait tenté de les contourner, et bien qu'il ne fût plus ministre général en 1596 lorsque Mendieta acheva la rédaction, cela pouvait sembler politiquement délicat de publier cette commande. Il était, de toute façon, interdit de publier sur les Indes sans l'autorisation explicite du Conseil depuis la pragmatique du 7 septembre 1558. Selon Juan Friede, c'est là l'expression du contrôle de la couronne sur l'information et sa circulation : les autorités ecclésiastiques sont dépouillées de leur pouvoir de censure, désormais concentré entre les mains du Conseil. Même les ouvrages de matière purement religieuse doivent être examinés par le Conseil, la licence ecclésiastique n'étant plus nécessaire³.

Enfin, Domayquia écrit sa dédicace au commissaire des Indes Antonio de Trejo, dont le prédécesseur a commandé, trois ans auparavant, une histoire à Torquemada. Il est tout à fait possible que Trejo soit resté dans l'attente de cette histoire et savait qu'elle serait rapidement achevée. Au vu de son implication au moment de le faire venir en Espagne pour publier l'ouvrage en 1613, il était très enthousiaste et soutenait pleinement le travail de Torquemada.

¹ G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 2, *op. cit.*, p. 156.

² *Ibid.*

³ Juan Friede, « La Censura Española del Siglo XVI y los libros de Historia de America », *Revista de Historia de América*, 1959, n° 47, p. 52.

L'héritage Torquemada

Torquemada, religieux novohispanique, transmet une vision déjà créole de l'histoire du Mexique, là où Mendieta continue à véhiculer l'idéal sociétal des premiers évangélisateurs. Il regrette une Église franciscaine espagnole en Nouvelle-Espagne et construit son histoire autour de cette image idéalisée issue de son éducation et de sa formation religieuse. Torquemada a pris l'habit à Mexico en 1580, bien après la mort de Velasco père et alors que la société coloniale et la province du Saint-Évangile ont considérablement évolué. Au sein de la province, il prend l'habit après que les frères d'origine novohispanique se sont imposés en nombre, après le mandat de Navarro lorsque le commissaire Ribera décide d'ordonner une centaine de novices novohispaniques. Le contexte est donc très différent entre ces deux ouvrages : là où Mendieta doit donner aux Indes une place dans l'histoire du christianisme par la comparaison, Torquemada leur donne leurs lettres de noblesse avec une identité propre. Par sa *Monarquía indiana*, Torquemada symbolise pleinement la réussite de l'entreprise d'évangélisation et de colonisation.

C'est d'ailleurs le sens du titre, et ce qui fait toute la différence avec celui de Mendieta. Nous avons déjà évoqué la richesse et la complexité du titre de l'*Historia eclesiástica indiana*, mais celui de *Monarquía indiana* apporte une dimension contemporaine qui vient sceller le lien indéfectible entre le religieux et le politique. Il existe aussi chez Mendieta, mais il est d'une autre nature et suppose une autre praxis, nous y reviendrons. Sur ordre de son supérieur mandaté par la couronne, Torquemada rédige une monarchie des Indes, il s'agit de faire le lien entre histoire, politique et religion avant et après l'installation des Espagnols dans la région. En cela, il donne une profondeur historiographique inédite au territoire de la Nouvelle-Espagne, il est enfin digne d'entrer dans les histoires universelles aussi bien ecclésiastiques que profanes.

Quant à Mendieta, il doit beaucoup à Torquemada puisque c'est par ce dernier que son ouvrage a circulé dans le monde entier sans même être publié. Le succès de la *Monarquía indiana* a permis de donner à Mendieta une grande diffusion de manière indirecte et en fait une source majeure pour l'histoire de son ordre. Paradoxalement, sans avoir été publié à son époque, il remplit ainsi tout de même sa fonction de chroniqueur de sa province.

Torquemada a également permis de garder la mémoire du texte, même si le manuscrit avait disparu ; comme souligne Rosa Camelo, les chroniques sont parfois la seule source que

possède le chercheur sur des documents perdus¹. Torquemada est devenu, d'une certaine façon, ce que Mendieta a été pour Olmos : le gardien d'une mémoire qu'il faut préserver.

C'est cette image du tissage d'histoire que Mendieta manie. On peut la pressentir symboliquement dans certains passages de l'*Historia*, comme lorsqu'il évoque le travail délicat de l'art plumaire :

*Y hay otra cosa de notable primor en esta arte plumaria, que si son veinte oficiales, toman a hacer una imagen todos ellos juntos, y dividiendo entre sí la figura de la imagen en tantas partes cuantos ellos son, cada uno toma su pedazo y lo van a hacer a sus casas, y después viene cada uno con el suyo, y lo van juntando a los otros, y de esta suerte viene a quedar la imagen tan perfecta y acabada como si un solo oficial la hubiera obrado.*²

Est-ce ainsi qu'il conçoit l'Histoire ? Comme un ensemble pensé pour former une image complète mais dont la confection se fait séparément par plusieurs auteurs ? Le tout est de donner l'illusion qu'elle a été écrite par une seule personne, ce qui renvoie encore une fois à l'idée que l'histoire est un bien commun chez les franciscains. Pensé par tous, au service de tous, écrit par tous : ce qu'écrit un Frère a la même valeur que les écrits d'un autre. Comme on peut l'observer dans la reprise des vies des *claros varones* de la *Relación* de 1585, texte qui circule beaucoup plus que l'*Historia* par l'héritage de Francisco de Gonzaga et sa chronique universelle : « *De las crónicas de Moles y de Gonzaga tomó Daza mucho de lo que dice en la suya acerca de la predicación del Evangelio en estas tierras; y he aquí que en cuatro obras por lo menos (las de Gonzaga, Moles, Daza y Betancurt), están impresas, bien sea en parte, o abreviadas, o traducidas, las Vidas escritas por Fr. Gerónimo de Mendieta.* »³ C'est ainsi que l'héritage de Mendieta s'est transmis et diffusé au plus grand nombre par l'intermédiaire de ses coreligionnaires et successeurs, bien que de manière fragmentaire.

b. L'*Historia eclesiástica indiana* : écrire et agir

Au cours de cette réflexion sur la figure et l'œuvre écrite de fray Gerónimo de Mendieta, nous avons vu à quel point son action est indissociable de son écriture et inversement. Si

¹ Rosa de Lourdes Camelo Arredondo, « Historiografía eclesiástica colonial » dans *La creación de una imagen propia: la tradición española*, vol. 2, Mexico, Universidad Nacional Autónoma de México, 2012, vol.2, p. 681.

² G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 2, op. cit., p. 67.

³ *Historia eclesiástica indiana; obra escrita a fines del siglo XVI*, op. cit., p. XXIX.

Mendieta écrit, c'est parce que c'est sa façon de mener à bien une activité de militance franciscaine et de l'intégrer dans une vision sur le long terme par un processus d'historicisation.

B-b-1. Construire une histoire ecclésiastique américaine

L'ouvrage de Mendieta reprend le genre de l'histoire ecclésiastique, un genre de littérature sacrée créé par Eusèbe de Césarée au IV^e siècle. Lorsque ce dernier entreprend de rédiger l'histoire de l'Église chrétienne des origines à l'époque de rédaction, la chrétienté est en plein chamboulement. La conversion au christianisme de l'empereur Constantin en fait une religion d'État dans une région où les chrétiens sont encore une minorité. Constantin réforme la vie politique et religieuse romaine et fonde l'empire romain d'Orient en transposant la capitale à Constantinople. Il convoque le premier concile de Nicée en 325 pour faire face aux dissensions internes au christianisme. *L'Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe de Césarée est rédigée et régulièrement mise à jour entre 312 –moment de la conversion de Constantin– et 324 –moment où il rétablit l'unité de l'empire romain, auparavant subdivisé en préfectures gérées par des coempereurs. La rédaction de *L'Histoire* d'Eusèbe coïncide donc avec une période de stabilisation de la conjoncture, mais aussi de mise en place d'une politique religieuse à grand échelle. Avec le concile de Nicée, Constantin lance un processus de réflexion sur l'administration ecclésiastique et fait entrer l'Église dans les affaires politiques¹. À la mort de Constantin, l'Empire romain se scindera définitivement entre Empire romain d'Orient et d'Occident, signe que la stabilité obtenue sous Constantin était plutôt précaire. Ces incertitudes créent un climat propice pour un auteur et polémiste comme Eusèbe à s'interroger sur la place de sa religion :

L'époque d'Eusèbe est une époque de combats : en l'espace d'une décennie, l'Église sera tour à tour terrassée et victorieuse, du début de la Grande Persécution en 303 à l'« Édit de Milan » qui en marque la fin définitive en 313. Par ailleurs, le christianisme encore jeune doit se justifier face aux païens qui, comme Porphyre ou Hiéroclès, écrivent contre la nouvelle religion, ou face aux juifs, qui forment une communauté importante à Césarée. Dans son sein même, l'Église doit également lutter contre les hérésies. Eusèbe écrit contre ces trois types d'adversaires²

¹ Pour plus d'informations sur les réformes politiques et religieuses de Constantin Ier, voir : Jean-Philippe Gaudemet, « La législation religieuse de Constantin », *Revue d'histoire de l'Église de France*, 1947, vol. 33, n° 122, p. 25-61 ; Bertrand Lançon et Tiphaine Moreau, « Politique et réformes constantiniennes » dans *Constantin*, Paris, Armand Colin, 2012, p. 99-117.

² Sébastien Morlet, « Écrire l'Histoire selon Eusèbe de Césarée », *L'information littéraire*, 2005, vol. 57, n° 3, p. 3-15.

De même, lorsque Mendieta rédige son *Historia eclesiástica indiana*, l'Europe est en proie au déchirement protestant. Le conflit politique se transpose sur le terrain de l'historiographie : « À la fin du XVI^e siècle, l'historiographie ecclésiastique européenne est clairement le lieu d'affrontements confessionnels. »¹ Un ouvrage fait frémir Rome, ce sont *Les centuries de Magdebourg* de Flavius Illyricus, publiées entre 1559 et 1574. *Les centuries* sont une histoire universelle de l'Église depuis le prisme protestant et portent le titre original d'*Ecclesiastica Historia*, on comprend alors le danger que représente un tel ouvrage pour la papauté. Après Trente, plusieurs théologiens éloquentes s'emploient à réfuter l'histoire présentée dans les *Centuries* : comme le dit Auguste Jundt : « L'histoire [...] n'est qu'une utile auxiliaire, l'arsenal où la stratégie théologique va puiser ses armes »². Les affrontements rhétoriques se font alors sur le terrain de l'histoire, et Mendieta fait partie d'un grand mouvement catholique qui s'empare à nouveau de l'historiographie ecclésiastique pour faire face à la crise spirituelle du christianisme. L'écriture de l'histoire religieuse est en pleine refondation, d'autant plus que l'expansion territoriale se poursuit vers l'Asie, ouvrant de nouveaux horizons apostoliques.

Le premier à rédiger une histoire universelle de l'ordre franciscain est Francisco de Gonzaga, ministre général de l'ordre entre 1579 et 1587. Il publie le *De origine Seraphicae Religionis Franciscanae eiusque progressibus* à Rome en 1587. Il s'agit d'une histoire générale en latin de l'ordre franciscain de ses débuts à la période de rédaction qui s'appuie sur une enquête complète sur toutes les provinces franciscaines du monde. Gonzaga a élaboré un questionnaire qui a été envoyé chacune de ces provinces afin d'incorporer les informations nécessaires au corps de l'œuvre. Pour le Saint-Évangile de Mexico, c'est Mendieta qui a été chargé de rédiger le document de réponse en 1585. Nous reviendrons là-dessus, mais retenons pour le moment qu'en prenant activement part à l'élaboration de cette histoire universelle du franciscanisme, Mendieta a conscience du rôle politique de l'Histoire en tant que discours, sur le court terme et sur le long terme.

L'Histoire ecclésiastique et l'Historia eclesiástica indiana, élaboration d'un savoir

Faire entrer le franciscanisme dans le temps universel n'est pas chose aisée, et fray Gerónimo y contribue aussi bien en envoyant la *Relación* de 1585 qu'en rédigeant l'*Historia*. Si l'on se penche en détail sur l'élaboration de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe de Césarée

¹ Sylvio De Franceschi, « Introduction » dans *Histoires antiromaines*, Lyon, LARHRA, 2011, paragr. 2.

² Auguste Jundt, *Les centuries de Magdebourg ou La renaissance de l'historiographie ecclésiastique au seizième siècle: leçon d'ouverture*, Paris, France, Fischbacher, 1883, p. 9.

on remarque que ses objectifs sont très similaires à ceux de Mendieta plus d'un millénaire plus tard, leurs schémas de travail se font écho à plusieurs reprises. Ainsi, Sébastien Morlet écrit d'Eusèbe que son activité savante ne saurait être distinguée de son activité de polémiste¹, tout comme nous avons insisté dans ce travail sur l'importance de garder une connexion permanente entre la correspondance militante de Mendieta et son travail d'historien. De même, l'*Histoire* d'Eusèbe est à la fois une œuvre d'érudition et une œuvre polémique en défense de l'Église chrétienne, selon Morlet qui parle ensuite d'historiographie apologétique².

Mais surtout, une phrase de l'analyse de Morlet retient notre attention : « En qualifiant l'Église de « nation », Eusèbe inscrit son histoire dans la tradition de l'histoire nationale, genre pratiqué par plusieurs prédécesseurs illustres. Surtout, il entend fournir en faveur de ce peuple des *démonstrations* contre ses détracteurs. »³ N'est-ce pas ce que Mendieta entend faire pour la Nouvelle-Espagne, en arguant que les Indiens sont d'aussi bons croyants, voire plus vertueux, que les Espagnols ? Morlet poursuit sur l'universalité de l'*Histoire* d'Eusèbe : « En un premier sens, elle est universelle parce que, bien qu'elle soit consacrée à une histoire particulière, celle de l'Église, elle inscrit cette histoire dans l'οικουμένη elle-même. Eusèbe prétend raconter l'histoire de tout le christianisme, jusqu'aux limites du monde connu. »⁴ Dans le prologue de l'*Historia eclesiastica indiana*, Domayquia justifie l'emploi du terme « indiana » par le fait que, bien que Mendieta se centre sur la Nouvelle-Espagne, la méthode franciscaine se répercute ensuite sur d'autres régions du continent américain. C'est donc bien, en un sens, une histoire des Indes, tout comme celle d'Eusèbe est une histoire universelle.

L'*Histoire* d'Eusèbe de Césarée se veut avant tout une histoire de l'orthodoxie chrétienne dans sa lutte contre les juifs et les païens, « c'est [...] dans ce but qu'il décide de transmettre à la postérité la vie et les œuvres des personnalités marquantes des premiers temps du christianisme : l'*HE* contient un certain nombre de notices bio-bibliographiques qui lui donnent l'apparence d'une histoire littéraire et doctrinale du christianisme. »⁵ On voit bien à la lecture de ces quelques lignes, le parallèle avec le dernier livre de l'*Historia* de Mendieta par lequel il fait entrer la Nouvelle-Espagne dans une histoire universelle du catholicisme à la fois

¹ S. Morlet, « Écrire l'Histoire selon Eusèbe de Césarée », art cit, p. 3.

² *Ibid.* ; Morlet se réfère à Sterling pour l'usage de cette qualification, voir : Gregory Sterling, « Historiography and Self-Definition: Josephos, Luke-acts and Apologetic Historiography » dans *Historiography and Self-Definition*, Leyden, Brill, 2014.

³ S. Morlet, « Écrire l'Histoire selon Eusèbe de Césarée », art cit, p. 5.

⁴ *Ibid.*, p. 6.

⁵ *Ibid.*, p. 7.

par la pratique religieuse, la sainteté des représentants des apôtres et leur production littéraire. Car il n'hésite pas, lorsque c'est possible, à citer les œuvres et écrits de ses coreligionnaires. Ainsi, Motolinia, Sahagún, Olmos, mais aussi Pierre de Gand, Alonso de Molina, Francisco Jiménez et bien d'autres frères illustrés voient leur travail reconnu et cité pour la postérité. C'est, bien sûr, une façon de mettre en lumière l'ampleur de la tâche franciscaine : les frères ne se contentent pas de leur travail apostolique et évangélisateur, mais ils élaborent toute une série d'outils et toute une littérature de l'évangélisation novohispanique que Mendieta veut visibiliser.

Lorsque l'on se penche sur l'*incipit* de l'*Histoire* d'Eusèbe, il ressort qu'il est parfaitement conscient du caractère novateur de son entreprise : « je confesse qu'il est au-dessus de mes forces de remplir complètement et parfaitement ma promesse. Je suis en effet le premier à tenter cet ouvrage, et m'avance pour ainsi dire sur un chemin désert et inviolé »¹ ; plus loin il ajoute : « Je crois faire là un travail tout à fait nécessaire car, parmi les écrivains ecclésiastiques, personne jusqu'ici, à ma connaissance, ne s'est soucié d'entreprendre une œuvre de ce genre. J'espère qu'elle apparaîtra très utile à ceux qui s'intéressent aux enseignements précieux de l'histoire. »² Tout comme Mendieta, qui souligne régulièrement le manque de sources et le désintérêt de ses prédécesseurs pour l'écriture de l'histoire de leur propre province, nous y reviendrons³. Mendieta est donc tout à fait conscient de la nouveauté de son travail et de la nécessité de le mener à bien.

Dieu, moteur de l'Histoire

Morlet fait ensuite une remarque qui semble familière lorsqu'on lit Mendieta : « Pour Eusèbe, l'histoire des hommes n'est que le reflet terrestre d'une lutte cosmique entre Dieu et le Démon », puis plus bas : « Toute l'entreprise d'Eusèbe vise ainsi à montrer que le véritable acteur de l'histoire est la Providence. »⁴ Rappelons-nous du prologue du livre V qui disait ainsi :

¹ Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique*, Paris, Éditions du Cerf, 2003 [ca. 323], p. 40.

² *Ibid.*, p. 41.

³ « [Motolinia] solo fue cuidadoso en este caso, para que muchas cosas no se perdiesen por la injuria de los tiempos : porque de otros casi no he visto cosa que dejasen escrita cerca de esta materia. » G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 1, *op. cit.*, p. 434.

⁴ S. Morlet, « Écrire l'Histoire selon Eusèbe de Césarée », art cit, p. 11.

« *La vida del hombre es batalla sobre la tierra* »¹, et nous verrons à quel point la pensée de ces deux auteurs est similaire, en dépit de la distance temporelle qui les sépare.

En réalité, Mendieta réduit radicalement cette distance en opérant, tout au long de son *Historia*, des sauts chronologiques et conceptuels d'une Église primitive à l'autre. Les parallélismes sont constants entre l'Église apostolique primitive et les Indes, mais nous en retiendrons ici quelques-uns qui nous semblent primordiaux. Mendieta veut prouver que l'évangélisation des Indiens fait partie d'un plan de Dieu ; il copie une lettre envoyée par un Mineur du Río de la Plata au Conseil des Indes et précise :

*de la cual claramente se coligen tres cosas. La primera, que el descubrimiento de las Indias no fue casual sino misterioso, ordenado por la sabiduría y bondad divina para la conversión y salvación de los naturales de ellas, que Dios tenía para sí escogidos, como yo lo tengo tratado en el proceso de esta Historia. La segunda, que los indios de su parte estaban dispuestos para recibir la fe católica, si por buenos medios se la fueran enseñando, porque antes que recibiesen violencias de los nuestros, nunca hicieron mal a los que entraban en sus tierras. Y como no tenían fundamento para defender sus idolatrías, fácilmente las fueron poco a poco dejando. La tercera es, el celo que siempre han tenido y mostrado los religiosos para la conversión de estas gentes, y lo mucho que ha aprovechado para su conservación y cristiandad.*²

Le texte de la lettre est, en réalité, beaucoup plus pragmatique : Armentia y raconte son périple pour arriver jusqu'au fleuve, son travail auprès des populations locales qui aurait été prophétiquement annoncé auparavant, mais surtout l'efficacité du travail missionnaire en termes de stabilité politique et économique. Il énumère les productions agricoles et avance l'hypothèse de la découverte de grandes mines d'or et d'argent, ce pourquoi il demande à la couronne d'envoyer des colons possédant un certain savoir-faire dans ces domaines. Autrement dit, la rhétorique d'Armentia est tout entière tournée vers la productivité missionnaire, là où Mendieta en fournit une interprétation providentialiste.

À d'autres reprises dans l'*Historia*, Mendieta fournit des efforts considérables pour établir des liens entre les espaces conceptuels des Indes et de la Bible.

¹ G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 2, *op. cit.*, p. 257 ; Il cite Job, que l'École de Jérusalem traduit « N'est-ce pas un temps de service qu'accomplit l'homme sur terre, n'y mène-t-il pas la vie d'un mercenaire? », *La Bible de Jérusalem*, *op. cit.*, Jb 7:1, p. 835.

² G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 2, *op. cit.*, p. 241.

Y primeramente digo que el pueblo indiano puede usurpar el nombre de pueblo de Israel (no por fundarme en la opinión de los que tuvieron o tienen ser la descendencia de estos indios de los hebreos, como tan incierta, según quedó indecisa en el capítulo treinta y dos del segundo libro de esta Historia), sino por el significado de este nombre Israel, que no obstante por los modernos se interprete prevalens Deo, que quiere decir, el que venció a Dios (o pudo más que Dios), y es apropiado a Jacob, que luchando toda una noche con el ángel de Dios, pudo más que él, S. Gerónimo, glorioso doctor, lo interpreta, cernens Deum, el que ve a Dios, como el mismo Jacob dijo después de la lucha: « Vi al Señor Dios cara a cara. »¹

Étrange manière de justifier cette « usurpation » du nom d'israélites que celle que suggère Mendieta. Il se démarque de la théorie, déjà évoquée, des douze tribus perdues d'Israël qui seraient parvenues aux Indes au terme d'une longue errance, mais établit une continuité étymologique fondée sur la notion religieuse de révélation². Ici l'évangélisation franciscaine est le déclencheur d'une révélation collective chez ces nouveaux croyants. Mendieta file alors la métaphore : les religieux sont les envoyés de Dieu qui tire les Indiens-Juifs de la servitude du Diable-Pharaon et leur donne sa terre promise : l'Église. Les idoles sont assimilés aux Hittites, Amorites, Cananéens, Périzzites, Hivvites et Jésuséens qui sont voués à l'anathème, c'est-à-dire violemment expulsés, voire massacrés³.

Déjà dans le livre III, Mendieta faisait une comparaison surprenante entre le peuple juif opprimé sous Hérode et les enfants martyrs des Tlaxcala. Il expliquait, en effet, que Tlaxcala était une nouvelle Bethléem. Son raisonnement se fonde sur la toponymie, car « Bethléem » signifie « maison du pain » et « Tlaxcalla », « lieu du pain » ou de la tortilla⁴. Ainsi, le martyre de Cristobalito et des deux autres garçonnetts tués par leurs proches en raison de leur foi catholique renvoie au massacre des Innocents, lorsque Hérode, voulant se débarrasser de l'enfant Jésus, ordonne la mise à mort de tous les enfants juifs de Bethléem⁵. Quelques chapitres plus loin, Mendieta poursuit le tissage géographique en comparant les deux lagunes de Mexico

¹ *Ibid.*, p. 247-248.

² Selon le CNRTL : « Acte pouvant s'exercer suivant divers modes, par lequel Dieu ou la divinité, se manifeste à l'homme et lui communique la connaissance de vérités partiellement ou totalement inaccessibles à la raison ; ensemble de vérités ainsi portées à la connaissance de l'homme et constituant le fondement de la religion en question. »

³ *La Bible de Jérusalem*, *op. cit.*, Dt 20:17, p. 279-280.

⁴ Voir les traductions proposées dans le Gran Diccionario Nahuatl (GDN). Il s'agit plutôt de la tortilla de maïs, base de l'alimentation mexicaine, que les Espagnols ont élargi au concept de pain, comme accompagnement d'un plat ou d'un aliment.

⁵ *La Bible de Jérusalem*, *op. cit.*, Mt 2:16-18, p. 1641.

à des lieux de l’Ancien monde¹. Le lac de Texcoco, à l’eau salée ou saumâtre, est comparé à la mer de Galilée ou étang de Génésareth, probablement à cause du grand nombre de villes et villages qui résidaient sur ses rives. Mendieta rappelle que : « *en su circuito fue llena de muchas y muy hermosas poblaciones, que por nuestros pecados siempre después que nos conocieron a los españoles han ido y van a menos. Será por ventura esta laguna como el mar que dicen de Galilea, o estanque de Genesareth.* »² C’est un lieu d’importance capitale dans le Nouveau testament car une grande partie des événements relatés se déroulent sur les rives de Génésareth. Ainsi, la chute démographique du pourtour des lacs mexicains serait le châtimeut d’une christianisation qui ne fait pas comme elle devrait, c’est-à-dire comme la conversion primitive de Jésus Christ. La deuxième lagune, celle de Xochimilco, est douce et riche en poisson ; Mendieta la compare à Venise car c’est celle qui entoure et traverse la ville de Mexico.

Une pré-histoire chrétienne

Un autre aspect de l’*Historia eclesiástica indiana* fait écho à l’historiographie d’Eusèbe de Césarée, il s’agit de l’effort constant qui est fourni par l’auteur pour inclure les païens dans la pré-histoire du christianisme. Eusèbe dit en effet : « Dieu donna à [la nation qui descend des Hébreux] par l’intermédiaire du prophète Moïse, comme à des multitudes encore engagées dans les anciennes manières de vivre, des images et des symboles d’un sabbat figuratif, les initiations de la circoncision et d’autres observances intelligibles mais non l’intelligence même de ces mystères cachés »³. Cela nous rappelle certains passages de l’*Historia*, dans lequel Mendieta décrit une intuition préhispanique du monothéisme. Dans le livre IV, il dédie deux chapitres à cette idée. D’abord, à celle que les Indiens apparaissent indirectement dans la Bible, comme le « peuple inconnu » de Dieu que Mendieta interprète comme reconnaître en tant que membres de son troupeau. Étant encore païens et sans connaissance du Seigneur, ils ne peuvent être connus de lui. Il apparaît ici que Mendieta distord volontairement l’interprétation du psaume pour coller à son argumentaire. En effet, le psaume 18 est un cantique que David dédie à Dieu pour le remercier pour ce qu’il fait pour lui, c’est donc David qui dit à Yahvé, au verset 44 : « tu me mets à la tête des nations ; le peuple que j’ignorais m’est asservi »⁴. Or Mendieta le cite ainsi : « *Un pueblo (dice Dios por su profeta) que yo no conocía, me sirvió: en oyendo mi*

¹ Mendieta cite deux lacs lorsqu’il est communément accepté qu’il y en avait cinq différents, tous reliés les uns aux autres. Voir annexe 29.

² G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 1, op. cit., p. 415.

³ Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique*, op. cit., p. 48.

⁴ *La Bible de Jérusalem*, op. cit., Ps 18:44, p. 897.

palabra, luego me obedeció. »¹ Avec cette précision que c'est Dieu qui s'exprime par la bouche de son prophète, Mendieta fait entrer les peuples inconnus dans le texte biblique et résout le paradoxe de l'absence des Indiens et du Nouveau monde dans les textes sacrés.

Le chapitre suivant est d'ailleurs employé à trouver des continuités entre les croyances et pratiques préhispaniques et le christianisme, il avance même l'hypothèse d'une évangélisation primitive précoloniale, tout en rappelant que cela n'a rien à voir avec la théorie des Douze tribus d'Israël. Il parle d'abord du Yucatán, qui abrite des signes de croix antérieurs à l'arrivée des Espagnols, ainsi que de la légende selon laquelle Kukulcán –divinité maya équivalente à Quetzalcoatl– aurait prédit la colonisation. Il aurait également enseigné des récits bibliques qui ne diffèrent que de nom : Mendieta cite le récit d'une trinité père-fils-esprit, dont les noms diffèrent de la tradition chrétienne, mais dont les mythes subsistent : le fils aurait été tué, coiffé d'une couronne d'épines, puis attaché sur une croix. Il serait ressuscité trois jours plus tard et serait monté au ciel rejoindre son père². Or, bien que Mendieta ne le cite pas, il existe un courant de pensée qui assimile Quetzalcoatl à saint Thomas et croit que ce dernier aurait parcouru la Nouvelle-Espagne bien avant l'arrivée des Espagnols et aurait enseigné la doctrine chrétienne³. D'autres indices sont peints chez les Otomis ou les Totonagues, comme cette Vierge aux allures de femme indienne : « *La que representaba a Nuestra Señora, estaba con el cabello cogido al modo que lo cogen y atan las indias* »⁴. Encore une fois, Mendieta ne la mentionne pas, mais on ne peut s'empêcher de penser à la vierge de Guadalupe dont le culte commençait à prendre de l'importance. Pourquoi taire à moitié ces parallèles pourtant évidents qui pourraient appuyer son discours ? C'est que Mendieta pressent peut-être la pente glissante sur laquelle se trouve la narration, qui risque de le mener vers une apologie de l'idolâtrie. Si ce qu'il avance est faux, il aura encouragé des pratiques idolâtres.

Cependant, il n'hésite pas à faire rentrer les Indes dans une logique de religion du Livre, comme le christianisme et le judaïsme avant lui :

dijo aquel indio, cómo ellos en su antigüedad tenían un libro que venía sucesivamente de padres a hijos en las personas mayores que para lo guardar y enseñar tenían dedicados. En este libro

¹ G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 2, *op. cit.*, p. 218.

² *Ibid.*, p. 223.

³ À propos de la construction du mythe de Quetzalcoatl-Saint Thomas, voir : Rubén Torres Martínez, « Saint Thomas et Quetzalcóatl. Essai de construction d'une identité à partir de la réécriture du mythe », *Cahiers d'études romanes. Revue du CAER*, 15 juillet 2013, n° 27, p. 405-424.

⁴ G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 2, *op. cit.*, p. 224.

*tenían escrita doctrina en dos columnas por todas las planas del libro, y entre columna y columna estaba pintado Cristo crucificado con rostro como enojado, y así decían ellos que reñía Dios. Y las hojas volvían por reverencia, no con la mano, sino con una varita que para ello tenían hecha, y guardábanla con el mesmo libro.*¹

Ce passage est intéressant car Mendieta fait entrer les Indes dans l'espace conceptuel des religions du livre, ce qui les rapproche des monothéismes de l'Ancien monde. La révérence qu'ils avaient envers le livre sacré dans cette citation est une preuve de l'existence de Dieu dans les Indes. Cela lui permet de critiquer en même temps le agissements des Espagnols, car en brûlant les livres de ces civilisations, ils ont aussi brûlé les preuves de ce qu'ils disaient². Notons qu'il garde le silence sur l'un des plus grands autodafés du XVI^e, celui de Maní au Yucatán, qui avait été ordonné par le franciscain Diego de Landa. Ainsi, la narration de la destruction est imputée aux seuls Espagnols là où les religieux, et ici un franciscain en particulier, sont aussi coupables de ces dommages irréparables. La couronne est au courant des agissements de Landa, puisqu'il a été rappelé en Espagne pour répondre de ses actes, il ne s'agit donc pas de cacher cette réalité à l'administration, mais de modeler le discours pour mettre l'accent sur la gravité des actes des Espagnols.

B-b-2. Mendieta millénariste ? La rhétorique apocalyptique

Pour Phelan, l'historicisation du christianisme dans les Indes et les parallèles bibliques sont indissociables du millénarisme de fray Gerónimo. Il estime que Mendieta périodise son *Historia* d'après un schéma calqué sur la Bible. La période préhispanique correspond à la servitude en Égypte, puis, suite à leur libération par Cortés-Moïse, les Indiens vivent un âge d'or de christianisme. Il s'achève en 1564 et la fin du siècle fait écho à la mort du Christ et à l'Apocalypse, qui n'est pas encore survenue³. Comme nous l'avons vu en deuxième partie de ce travail, l'année de 1564 coïncide avec la visite de Valderrama et la mort de Velasco, marquant de fait la fin du soutien de la vice-royauté aux ordres religieux de la Nouvelle-Espagne et le déclin de leur influence.

Mendieta estime que l'existence des Indiens a été annoncée dans plusieurs psaumes ; en plus du psaume 18 déjà évoqué, il cite aussi le 59, dans lequel David appelle Yahvé à œuvrer

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, p. 225.

³ J.L. Phelan, *The Millennial kingdom of the Franciscans in the new world*, *op. cit.*, p. 39.

pour la conversion des impies, plus concrètement le verset 7 : « Ils reviennent au soir, ils grognent comme un chien, ils rôdent par la ville »¹. Mendieta en donne une interprétation millénariste en passant les verbes au futur :

No sin misterio quiso Nuestro Señor que estas gentes indianas fuesen reveladas, antes que se descubriesen, a su siervo Fr. Martin de Valencia, en la consideración de aquel verso del salmo cincuenta y ocho², que dice: « Convertirse han a la tarde, y padecerán hambre como perros hambrientos, y andarán cercando la ciudad. » Por que no parece sino que esta profecía se dijo solamente por estos indios, que como vemos, se convirtieron a la tarde del mundo, y padecieron hambre de bautismo, y hambre de confesión y de los demás sacramentos, y como perros hambrientos anduvieron cercando la ciudad de la Iglesia, tras los ministros de ella que guardan y reparten el pan de la palabra de Dios y de sus sacramentos.³

Le crépuscule du psaume est présenté comme la fin des temps, qui implique la conversion imminente des païens en vue du Jugement dernier. Or, selon lui, le monde est déjà à son crépuscule, puisque les Indiens « *se convirtieron a la tarde del mundo* » ; l'Apocalypse est donc imminente et la fin de la conversion des Indes se fait très pressante.

Les annonces de l'imminence de la fin du monde se retrouvent à d'autres endroits de l'*Historia*, comme lorsqu'il parle de la destruction de la ville de Guatemala :

Y porque saber las terribles tempestades que en nuestros tiempos han sucedido en la ciudad de Guatemala nos puede hacer provecho para considerar cuán espantosas serán las que a todo el mundo sobreviernán en su fin, y que por ventura estamos cerca de él (pues se cumplen las señales con que nuestro Redentor nos dejó prevenidos), referirlas he aquí con la brevedad posible⁴

Selon lui, les signes avant-coureurs de l'Apocalypse ont commencé à se manifester en Nouvelle-Espagne et il est urgent de mener à bien la bonne évangélisation des Indiens avant qu'elle ne survienne⁵. La cupidité des Espagnols est assimilée à la Bête de l'Apocalypse plus

¹ *La Bible de Jérusalem, op. cit.*, Ps 59:7, p. 941.

² Il s'agit bien du psaume 59 en numérotation hébraïque, Mendieta cite la numérotation grecque qui regroupe les psaumes 9 et 10.

³ G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana, vol. 1, op. cit.*, p. 449.

⁴ G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana, vol. 2, op. cit.*, p. 46.

⁵ La tonalité providentialiste de Mendieta est étudiée dans : Aurora Díez-Canedo Flores, « Septiembre de 1541: un desastre en Guatemala. De la Relación a la historiografía del siglo XVI », *e-Spania. Revue interdisciplinaire d'études hispaniques médiévales et modernes*, 19 décembre 2011, n° 12, p. 9-10.

loin dans le texte, cause de tous les maux dont souffrent les Indes¹. C'est pourquoi Mendieta insiste sur l'incontournable nécessité de la tutelle spirituelle et temporelle franciscaine sur les Indiens :

*De donde se puede colegir y entender cuan diferente gente es esta indiana, de nuestra nación española y de las otras que en nuestra Europa tenemos conocidas, y con cuánta diferencia requiere su natural y capacidad ser regida y gobernada; que por no se entender esto tan bien como convenía, por pender su gobierno de España y **no tener a su rey presente**, se ha perdido harto de la cristiandad y policía que en ella se pudiera obrar, y no menos de su conservación.²*

Ici, l'auteur insiste à la fois sur la difficulté politique pour la couronne de gouverner à distance –en sous-entendant que les délégués du pouvoir espagnol ne sont pas les meilleurs conseillers–, mais aussi sur la faiblesse d'esprit des Indiens qui ont besoin d'être à proximité de leurs guides pour se maintenir dans une chrétienté acceptable. L'idée du relativisme politique lié à la géographie et l'éloignement devient l'argument principal en faveur du pouvoir religieux dans les Indes. Mais surtout, entre les lignes, il insinue que les Franciscains peuvent créer dans les Indes une chrétienté nouvelle et idéale. Il serait ainsi, dans la lignée d'Eusèbe de Césarée, le chroniqueur d'une Église primitive, celle des Indes, celle du troisième âge de l'humanité qui précède l'Apocalypse.

Mendieta est-il joachimite ?

Il convient toutefois de nuancer l'idée de Phelan, reprise par toute une partie des historiens du franciscanisme mexicain, que les Mineurs de Nouvelle-Espagne étaient joachimites et auraient tenté de construire un « royaume millénariste » dans le Nouveau monde³. Cette idée se fonde sur une citation de Mendieta, qui fait référence au Livre des anges de Francesc Eiximenis dans son premier livre. Cet ouvrage est un traité d'angéologie rédigé en catalan et publié en 1392, Mendieta précise qu'il a consulté une édition traduite en castillan⁴ et évoque une prophétie :

¹ G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 2, *op. cit.*, p. 251.

² *Ibid.*, p. 84.

³ J.L. Phelan, *The Millennial kingdom of the Franciscans in the new world*, *op. cit.* ; R. Ricard, *La « conquête spirituelle » du Mexique*, *op. cit.* ; G. Baudot, *Utopie et histoire au Mexique*, *op. cit.* ; Alain Milhou, « El concepto de destrucción en el evangelismo milenarista franciscano », Madrid, Deimos, 1988.

⁴ Il s'agit très exactement de cette édition : Francesc Eiximenis, *Libro de los santos angeles*, Burgos, Maestre Fadrique de Basilea Aleman, 1490 [1392]. Elle est consultable en ligne sur le lien suivant : <http://bdh.bne.es/bnearch/detalle/bdh0000176663>.

*El pueblo de España sufrirá grandes mutaciones y novedades y enemistades, y muchos daños por los moros que ellos mismos sostienen y mantienen, por el gran servicio que les hacen: y serán mayores y más poderosos que ellos, porque más amaron el propio servicio, que la honra del nombre de Jesucristo. Y hallarlos han entonces contra los cristianos crueles enemigos y terribles matadores, hasta que sea dado fin a aquel pueblo malvado, el cual de todo punto, con su secta mahomética, debe ser casado, destruido y aniquilado para siempre sin fin, según ellos mismos lo pronuncian por sus escrituras y doctores.*¹

En analysant l'original en langue catalane et la traduction donnée par Mendieta, Josep Saranyana et Ana de Zaballa, soulignent quelques divergences de taille. D'abord, Eiximenis cite cette prophétie entre guillemets dans l'édition d'origine, ce qui laisse penser qu'elle provient d'une autre source, or Mendieta l'attribue à « Francisco Ximénez », soit Francesc Eiximenis. Ensuite, la prophétie s'achève chez Eiximenis sur une évocation de l'Apocalypse selon saint Jean que Mendieta tronque dans son texte. Enfin, la prophétie qui s'applique chez Eiximenis à la période du Schisme de l'Occident (1378-1417) est transposée aux révoltes des morisques chez Mendieta, soit entre 1568 et 1571. Les auteurs concluent que l'objectif est totalement différente dans les deux textes et que le texte de Mendieta a une claire vocation politique : il instrumentalise la prophétie pour inviter Philippe II à prendre des mesures contre les morisques². Nous pouvons aller plus loin ici : Mendieta semble se servir de cette prophétie pour inviter Philippe II à ne pas reproduire l'erreur commise avec les morisques dans les Indes. Pour lui, cela ne fait aucun doute que la révolte des Alpujarras est un châtement de Dieu dû à la mauvaise gestion de l'évangélisation des morisques. La quasi-simultanéité avec la rébellion de Martin Cortés, déjouée en 1566, est signe pour lui que les circonstances sont similaires, et que la Nouvelle-Espagne a encore une chance de mener cette tâche à bien. Autrement dit, la prophétie de saint Michel, qu'il reprend d'Eiximenis et transpose à la fin du XVI^e siècle, est un avertissement divin à Philippe II. Mendieta s'en sert comme instrument politique et rhétorique pour appuyer son discours militant.

À la lumière de cette interprétation, il est possible de lire toutes les évocations millénaristes ou apocalyptiques de Mendieta, aussi bien dans l'*Historia* que dans sa correspondance, comme un outil rhétorique pour signifier l'urgence d'une situation qui se dégrade à grande vitesse. Les Indiens meurent, la société coloniale, enrichie par l'argent des

¹ G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 1, *op. cit.*, p. 125.

² Josep-Ignasi Saranyana, Ana De Zaballa, et Ana, *Joaquín de Flore y América*, Pamplona, Ediciones de la Universidad de Navarra., 1995, p. 73-75.

mines et le commerce avec l'Asie par le galion de Manille, est tournée vers le profit et continue de les exploiter sans se soucier de la chute démographique drastique des populations indiennes. La rhétorique apocalyptique serait une stratégie narrative visant à appuyer son militantisme franciscain auprès de la couronne.

C'est la thèse de Simone Fracas, qui explique dans un article que « *los lamentos apocalípticos son una respuesta retórica a la catastrófica merma del poder político de la orden de los menores en Nueva España.* »¹ La construction du mythe de l'âge d'or franciscain qui occupe le livre III de l'Historia est un outil mythopoétique dont l'objectif est de sensibiliser la couronne et l'administration aux problématiques de l'Ordre et la crise dans laquelle il se trouve. Il récuse l'idée de Phelan et de Baudot selon laquelle Mendieta serait l'un des premiers auteurs de Nouvelle-Espagne à avoir une conception séparatiste, c'est-à-dire à penser la Nouvelle-Espagne indépendamment de la péninsule ibérique, au contraire, Mendieta pense la Monarchie catholique lorsqu'il pense les Indes. Il ne remet jamais en question la domination espagnole sur la Nouvelle-Espagne, mais se veut conseiller et expert pour guider les politiques royales dans la bonne direction.

La figure du Diable

En ce sens, il adopte une tonalité que Fracas nomme « *épica providencial* » qui polarise les forces en présence² : d'un côté les saints hommes, dont les vies et les vertus sont détaillées dans le livre V en reprenant les codes de l'hagiographie, de l'autre l'incarnation de leur antagonisme dans la figure du Diable, qui se manifeste dans le panthéon préhispanique, les rechutes idolâtres et les vices des néophytes. La construction de figures héroïques incarnées par les martyrs et les « saints » de la province, face à un ennemi qui doit également être incarné : se dessine alors la figure du Diable. En établissant que les maux de la Nouvelle-Espagne sont le résultat d'une stratégie diabolique pour éloigner les Indiens de la parole divine, Mendieta trace une continuité avec les Saintes écritures, il cite même saint Grégoire et sa conception du monde comme un champ de bataille où tous doivent lutter contre le Mal en permanence.

¹ S. Fracas, « El milenarismo como apología política », art cit, p. 161.

² *Ibid.*, p. 166-167.

Chez Mendieta, le Diable prend plusieurs formes, mais surtout il occupe une place presque aussi importante que Dieu dans les Indes¹. Il est particulièrement présent dans le livre II sur le passé préhispanique et gouverne par la terreur : « *los indios que hacían sacrificios de hombres, no lo hacían de voluntad, sino por el gran miedo que tenían al demonio por las amenazas que les hacía* »². Ce discours met en scène une certaine dramaturgie dans laquelle les héros sont appelés à lutter contre un ennemi et ses représentants ; cette figure permet aussi d'adoucir un peu les graves accusations qu'il lance contre l'administration, en disant qu'elles sont le fait d'une stratégie du Malin qui a corrompu certains mis en cause³. Cet ennemi fait preuve d'ingéniosité pour passer inaperçu, notamment en imitant ou détournant des éléments issus du christianisme pour son propre profit, ce qui explique pour Mendieta les similitudes que d'autres relèvent entre croyances préhispaniques et rituels chrétiens. La mimesis diabolique inclut certains sacrements comme le baptême, la confession ou la communion, ainsi que les rituels de pénitence ou la circoncision. « *para condenación y perdición de los que le creyesen, dejó el demonio estotras sus señales y ministerios que pareciesen imitar a los verdaderos misterios de nuestra redención.* »⁴ Nous avons déjà établi précédemment en quoi le livre II soulignait le terreau favorable à la christianisation dans le passé précolonial. Grâce aux travaux de López Meraz, nous pouvons également affirmer que Mendieta prépare ici l'arrivée des Douze comme héros de son *roman* en décrivant l'emprise de l'opposant sur le territoire. Après leur arrivée, cet opposant diabolique reste présent : López Meraz trouve chez Mendieta deux cas de possession d'Indiens –les deux seuls cas de possession décrits dans les chroniques des Indes. Et dans le livre V, la présence du Diable permet, par contraste, d'encenser encore plus les vertus des saints hommes dont la vie nous est contée. Chacun de ces récits de vie est la narration de la lutte de du héros séraphique contre les manifestations diaboliques qui se présentent à lui.

Ainsi, Mendieta construit son *Historia* comme un véritable roman dont la structure narrative suivrait presque un schéma actanciel établi : un ou des héros poursuivent une quête – l'évangélisation totale de la Nouvelle-Espagne –, ils sont confrontés à un ou plusieurs opposants –ici le Diable et ses intermédiaires– et reçoivent l'aide d'un certain nombre d'adjuvants. Il convient, bien entendu, de nuancer cette analyse qui s'applique surtout à une narration de fiction alors qu'il s'agit ici d'un récit d'Histoire, mais elle n'est pas tout à fait inutile si l'on considère,

¹ Oscar Fernando López Meraz, « Demonología en la Nueva España: Fray Jerónimo de Mendieta y el Demonio », *Revista complutense de historia de América*, 2008, n° 34, p. 137.

² G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 1, *op. cit.*, p. 202.

³ M. de L. Ibarra Herrerías, « Jerónimo de Mendieta », art cit, p. 801.

⁴ G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 1, *op. cit.*, p. 223.

avec Fracas, l'*Historia* comme un récit mythopoétique, qui contient donc une part de fictionnalisation pour construire le mythe. Si l'on part de cette idée, les schémas actanciel et narratif sont incomplets dans l'*Historia* : les adjuvants ne sont pas clairement identifiables –il devrait s'agir de l'administration coloniale et ecclésiastique– et ce doute laisse planer une incertitude sur le dénouement.

Mendieta utilise donc son récit et sa construction narratologique pour appeler le lecteur, et notamment les hautes instances gouvernementales et ecclésiastiques, à se constituer en adjuvants dans ce combat contre le Mal. Sans leur participation active dans ce récit, le dénouement heureux n'est pas garanti ; autrement dit, le récit de Mendieta possède une forte dimension performative. L'écriture de Mendieta est un appel à l'action, en un sens il est sa forme d'agir pour son ordre.

Âge d'or et légende noire

Ante los ojos de Mendieta, las profundas crisis económicas y demográficas de la segunda mitad del siglo XVI aparecían como signos inconfundibles de la decadencia de todo el proyecto misionero. Y justamente para abogar y apelar por la antigua libertad de su orden, inscribe tal situación histórica en un marco profético-apocalíptico, en el que la edificación de los verdaderos creyentes iba aparejada a una incendiaria crítica del orden civil. [...] El mito de la edad de oro —cimentado y construido en las partes precedentes— se relaciona aquí directamente con el estado de postración sociopolítica franciscana en el que vive Mendieta.¹

D'après Simone Fracas, la rhétorique axée sur l'âge d'or est une réponse à l'état de décadence dans lequel se trouve la province selon les idéaux de Mendieta. Son activisme se trouve reflété dans la peinture des débuts utopiques qu'il décrit sous Charles V afin d'y opposer les difficultés dans lesquelles se trouvent les Franciscains de Nouvelle-Espagne sous Philippe II, une sorte d'âge d'argent. C'est un appel à l'aide pour celui qui, désabusé, achève son livre IV en se comparant à Jérémie contemplant les ruines de Jérusalem. Il semble bien résigné à ne pas voir la résurgence de l'Église primitive qu'il appelle tant de ses vœux, il s'agit plus de « sauver les meubles » d'une certaine façon, de continuer l'évangélisation en limitant les dégâts, soit les morts d'Indiens.

¹ S. Fracas, « El milenarismo como apología política », art cit, p. 177-178.

Nous l'avions évoqué, le nombre de citations bibliques évolue de manière constante pour atteindre son apogée au livre V. C'est cohérent avec cette idée de Fracas, qui estime que le livre IV prend une tonalité apocalyptique pour souligner l'urgence de la situation, et non pas pour signifier que la fin du monde approche. Plus il se rapproche du temps présent, plus Mendieta appuie son propos sur la Bible. Puis, avec le livre V, il donne toutes les clefs pour réussir à atteindre l'objectif donné : évangéliser sans aggraver la situation. Il s'agit de s'appuyer autant que faire se peut sur les Franciscains et leur expérience du terrain, comme il le présente dans les hagiographies, et de les imiter dans les vertus chrétiennes qui les caractérisent.

Ainsi Mendieta construit-il son mythe, son roman franciscain, dans un moment où l'écriture de l'histoire se reconfigure aussi bien en Europe que dans les Indes. « *Es evidente que Mendieta sabe que lo que escribe es la narración de lo acontecido en un pasado en que se llevó a cabo la gran gesta que se libró por arrebatar del dominio de Satanás a los naturales del nuevo mundo* »¹. La « geste » franciscaine, comme l'appelle Ibarra, appelle à être contée pour perdurer dans le temps.

Car pendant ce temps, les écrits de Las Casas ont circulé et donné lieu à la formation d'une légende noire associée à la politique espagnole dans les Indes. Philippe II tente de contrôler la circulation des informations sur ces régions de la Monarchie, pour limiter l'accès des puissances étrangères à ces textes. La rédaction des affaires des Indes est confiée à un chroniqueur officiel nommé par la couronne et les travaux d'historiens « amateurs » éveillent des soupçons².

Le concile de Trente, qui s'achève en 1565, introduit également une réflexion sur l'écriture de l'Histoire catholique dans le cadre de la Contre-Réforme. En Espagne, les décrets tridentins donnent lieu à la *Junta magna* de 1568 qui, dans le cadre des lois du *patronato*, tente de réformer l'administration ecclésiastique des Indes afin de respecter ces décrets. Dans le camp des Réformés, nous l'avons déjà évoqué, l'Histoire devient également un instrument de propagande, notamment avec la multiplication des martyrologes. Le catholicisme entre alors dans cette course historiographique et développe ses propres outils de propagande ; nul doute que l'histoire franciscaine universelle du général Gonzaga, rédigée en latin pour faciliter la diffusion, a été produite dans ce contexte.

¹ M. de L. Ibarra Herrerías, « Jerónimo de Mendieta », art cit, p. 823.

² J. Friede, « La Censura Española del Siglo XVI y los libros de Historia de America », art cit, p. 60.

Où se situe l'*Historia eclesiástica indiana* dans ce tableau de la géopolitique de l'Histoire ? Nous avons vu, en deuxième partie de ce travail, en quoi consistait l'activisme de Mendieta et sa militance spirituelle et politique. Nous avons vu l'importance de sa plume au sein de son ordre, de la Nouvelle-Espagne et de l'administration coloniale. L'*Historia* est un prolongement direct du reste de ses écrits. Il y établit une continuité avec le passé chrétien et préhispanique, mais il anticipe également sur l'avenir, ce qui lui confère une certaine maîtrise du temps. Autrement dit, l'*Historia* a une valeur de militance téléologique, universaliste, elle dépasse les limites de la province que l'auteur a lui-même fixées. Sa dimension performative lui vient de cette rhétorique de l'urgence qu'il appuie dans les deux derniers livres pour pousser le lecteur à l'action, car sa plume est sa manière d'agir. Pour Mendieta écrire c'est agir : l'historien est indissociable du missionnaire, de l'observateur et du conseiller politique.

Conclusion

Tout au long de cette réflexion sur la vie et l'œuvre de Gerónimo de Mendieta, nous avons cherché à connecter son travail à la complexité des enjeux auxquels fait face la Nouvelle-Espagne dans son ensemble. Nous avons voulu démontrer l'influence durable qu'avait eue Mendieta dans le panorama politique, littéraire et historiographique de la société coloniale et nuancer les interprétations parfois trop hâtives qui étaient faites de son écriture.

Partant du postulat que sa trajectoire vitale couvre une grande partie du XVI^e siècle et coïncide avec la chronologie des grands bouleversements dont il témoigne dans son *Historia eclesiástica indiana*, nous avons analysé l'ensemble de ses écrits connus pour comprendre la place qu'il occupe dans la construction et l'établissement de cette société coloniale.

Nous avons commencé par étudier les prémisses de son arrivée dans les Indes en étudiant les différents réseaux dans lesquels il s'est inscrit. Nous avons également essayé de comprendre la formation qu'il avait reçue en tant que jeune Franciscain, afin de cerner les schémas de pensée avec lesquels il arrive en 1554, et comment ils se traduisent tout au long de son activité d'écriture. Parallèlement à cela, nous avons vu les idées fondamentales sur lesquelles s'érige la jeune province du Saint-Évangile de Mexico et la continuité spirituelle qu'elle cherche à établir avec le christianisme et le franciscanisme primitifs. Mendieta arrive donc dans un espace saturé de sens préétabli, avec une solide formation religieuse et une expérience plurilingue qui lui permettent de s'adapter rapidement à sa province d'adoption.

Nous avons ensuite analysé l'évolution de son positionnement politique à travers la riche correspondance qu'il a entretenue avec de nombreux interlocuteurs en Europe et en Nouvelle-Espagne. Nous avons pu apprécier la formation de son esprit militant et son affirmation en tant qu'expert des questions religieuses et conseiller des hautes instances administratives et ecclésiastiques. Au cours de la seconde moitié du siècle, il déploie ses qualités d'écrivain à des fins de militance franciscaine, c'est ainsi qu'il sert sa mission au sein de son ordre. Nous avons pu mettre en évidence, au-delà des propos d'Assadourian, que la militance de Mendieta est pleinement politique, et pas uniquement spirituelle. Au fil des envois qui sont faits en son nom ou au nom de la province ou du provincial, Mendieta révèle un engagement total en faveur de son Ordre : il emploie sa vie à illustrer par l'écrit la valeur de ses Frères au sein de l'économie coloniale.

Nous avons ensuite exploré, à la lumière de son engagement politique, les circonstances de production de sa grande œuvre l'*Historia eclesiástica indiana*, rédigée entre 1573 et 1596. L'écriture de l'ouvrage dessert un objectif pragmatique à court terme : celui d'appuyer son propos pour favoriser l'action franciscaine en Nouvelle-Espagne. Cela s'articule à une vision à plus long terme qui est liée à la conscience aiguë qu'il a de sa charge d'historien : Mendieta est intimement persuadé que son travail fonde l'Histoire de la Nouvelle-Espagne. Il le sait, l'histoire du franciscanisme novohispanique accompagne, soutient et renforce celle de la vice-royauté tout entière. Pionniers de l'évangélisation des peuples mexicains, les Frères mineurs ont fondé une société missionnaire qu'ils ont à cœur de voir prospérer dans la voie de l'observance et de la religion.

C'est en tout cas l'image parfaitement lisse que construit Mendieta dans les pages de son *Historia*. Celle qui, sur certains aspects, a perduré jusqu'au XX^e siècle avant que la vision idéale d'un « âge d'or » franciscain ne soit remise en question par les chercheurs.

Ainsi, Mendieta élabore avec soin la narration d'un franciscanisme idéalisé qui servirait de modèle à une fin de siècle décadente. C'est pourquoi nous avons décidé d'étudier l'*Historia eclesiástica indiana* sous le prisme de l'écriture d'un « roman missionnaire franciscain », avec toutes les précautions qui doivent être prises par rapport à ce terme qui peut sembler anachronique. En effet, au terme de cette réflexion générale sur l'écriture de Mendieta et son utilisation comme un outil d'action politique, l'*Historia* apparaissait comme une manière de fonder une identité franciscaine de la Nouvelle-Espagne sur le plan historiographique.

Ainsi, Mendieta construit une rhétorique duale, fondée sur le contraste entre l'époque dorée sous Charles V et le déclin amorcé par les réformes de Philippe II. La situation catastrophique dans laquelle se trouve la Nouvelle-Espagne décrite par l'auteur est le symptôme de la gestion erronée de l'administration coloniale et d'une société malade à laquelle il faut appliquer divers *remedios*. Mendieta s'inscrit, dans tous les aspects de son écriture, dans plusieurs traditions de l'écriture des Indes, notamment une double filiation issue des textes et travaux de Motolinia et de Las Casas, deux auteurs pourtant opposés dans la première moitié du siècle. Les circonstances ont évolué : les problèmes que Las Casas relevait avec une véhémence critiquée par Motolinia ont pris des proportions démesurées. Les épidémies ravagent les populations indiennes de manière régulière, l'exploitation minière prend une importance croissante, dans l'économie coloniale. Mendieta assiste à la transformation d'une société fondée sur l'agriculture par le biais de l'*encomienda* et du *repartimiento* en économie

de marché grâce au développement du galion de Manille. Cet éloignement des valeurs franciscaines de pauvreté et d'humilité est, sans aucun doute, une perspective effrayante pour Mendieta, qui estime que la chrétienté et la protection des néophytes est la seule réponse adéquate à leur tragique mortalité.

Au-delà de l'enjeu que représentent ces innombrables vies, c'est une façon pour l'ordre franciscain, principal évangéliste de la Nouvelle-Espagne, de conserver son pouvoir politique, territorial et son emprise spirituelle sur les territoires qu'il administre et qu'il peine à conserver. Les grandes questions qui traversent l'administration vice-royale impactent profondément l'équilibre des forces en matière ecclésiastique : la réforme fiscale initiée par la visite de Valderrama marque un tournant décisif dans la question religieuse. En articulant le fait missionnaire avec la réforme fiscale et la question de l'imposition de la dîme aux Indiens, Valderrama met les religieux face à leurs propres contradictions : d'un côté, ils estiment que les Indiens sont de meilleurs chrétiens que les Espagnols, tandis que de l'autre, ces mêmes Indiens sont continuellement infantilisés en prétextant qu'ils risquent à tout moment de retomber dans l'idolâtrie. Pourtant l'évangélisation a commencé en 1524 et le Mexique central a vu depuis succéder au moins deux générations d'Indiens catholiques. C'est encore plus le cas lorsque Mendieta achève la rédaction de l'*Historia* en 1596 : les Indiens ne devraient plus être considérés comme des néophytes. C'est la thèse de Jacobo Daciano qui plaide en faveur de la profession d'Indiens dès la décennie de 1560. Mendieta refuse de considérer cette possibilité : en plein essor de la frange novohispanique des Frères dans la province, la profession des Indiens impliquerait un déséquilibre majeur au sein de la gestion de l'Ordre, mais surtout, elle invaliderait la rhétorique infantilisante et le pouvoir des religieux sur les territoires qu'ils administrent. Car c'est bien là l'enjeu qui est sans cesse présenté dans ses textes : administrer. Administrer les sacrements avec la question des privilèges, dont la temporalité circonstancielle, pourtant annoncée dans les textes fondateurs, est sans cesse minimisée pour coller au discours de la branche régulière face à l'Ordinaire. Administrer les *doctrinas* sur le plan politique et spatial grâce aux *congregaciones* que les religieux pensent et créent pour réunir les néophytes dans un espace construit par la religion, mais aussi administrer politiquement par les alliances forgées avec les élites locales. Administrer la province par le contrôle des novices qui professent et de leur origine, en favorisant les péninsulaires éloignés de leur puissant réseau familial.

Il faut donc envisager l'ensemble des écrits de Mendieta dans leur dimension globale : pour lui, son écriture est performative, ou en tout cas il travaille à construire la performativité

de ses écrits. On ne peut différencier l'homme de lettres de l'homme de terrain, l'écrire de l'agir. La plume de fray Gerónimo est profondément engagée en faveur de son Ordre, profondément ancrée dans la réalité de son époque et profondément tournée vers l'avenir de sa province. Plus que focalisé sur l'imminence d'une apocalypse prédite par Joachim de Flore et transposée dans le Nouveau monde, Mendieta se sert du discours apocalyptique et millénariste comme d'un outil rhétorique pour souligner l'urgence de la situation et le danger que représente la poursuite de la mauvaise gouvernance qu'il révèle dans ses textes.

Il nous semble, après examen de la production de Mendieta, que ce dernier apprécie l'originalité de sa démarche pionnière pour l'historiographie franciscaine de la Nouvelle-Espagne, tout en se présentant comme héritier d'une tradition séculaire initiée au VI^e siècle. Il fait alors entrer le Nouveau monde dans l'Histoire du christianisme et donne à la Nouvelle-Espagne un horizon catholique sur lequel pourra s'appuyer toute une tradition historiographique par la suite, en commençant par Torquemada. Ainsi, si ses *remedios* ne furent pas toujours écoutés ou appliqués, du moins son *historia* a-t-elle perduré et eu un impact considérable sur l'histoire littéraire de la Nouvelle-Espagne au travers de la publication de la *Monarquía indiana* en 1615.

Ce parcours par l'œuvre écrite de Mendieta a également mis en lumière la nécessité d'un nouveau travail de fond sur les manuscrits et originaux, notamment de l'*Historia eclesiástica indiana* et du *Códice Mendieta*. Nous avons pu constater, en dépit de la qualité du travail de transcription et d'édition d'Icazbalceta, à quel point il était lié à ses propres schémas de pensée personnels, en particulier à propos des illustrations. De même, son édition du *Códice Mendieta* remanie l'ordre d'apparition des documents afin de coller à des ensembles thématiques, au détriment de la chronologie parfois. Il faut ajouter à cela qu'il n'a pas jugé bon de reproduire les documents qui apparaissaient déjà dans d'autres publications de sa collection de *Nuevos documentos para la historia de México*, si bien qu'il faut parfois chercher ailleurs les transcriptions pour avoir une vue d'ensemble du recueil compilé par Mendieta, qui est d'une importance capitale. Nous avons évoqué à quel point la construction de ce codex est représentative de la pensée de Mendieta. En effet, il crée un outil à la fois politique et historiographique majeur en réunissant ces documents à l'usage de ses successeurs. Il leur donne des armes pour appuyer leurs revendications, aussi bien sur le maintien des bénéfices que contre la dîme ou le *repartimiento*. Mais le *Códice Mendieta* est aussi un outil historiographique en cela que l'auteur le pense d'abord comme son propre outil de travail et le

transmet ensuite pour pallier le manque de sources. Il fonde le document administratif en source historique et le transmet comme tel. Du reste, sa stratégie semble fonctionner puisque l'exemplaire manuscrit du *Códice Mendieta* qui nous est parvenu s'ouvre sur deux ajouts de Torquemada en 1622¹. C'est bien la preuve que ses successeurs se saisissent de cet outil et en perpétuent l'usage.

Un peu à la manière de notre auteur, nous espérons que ce travail puisse ouvrir des perspectives de réflexion plus larges sur les questions religieuses en Nouvelle-Espagne, et déplorons la persistance de certaines inconnues, parfois dues à la disparition de documents. Les premières années de Gerónimo restent encore un mystère qui serait aisément dissipé si l'on venait à retrouver un exemplaire de l'arbre généalogique qu'il aurait copié et laissé dans divers couvents de la province.

Au-delà de cela, une ouverture intéressante qui pourrait être conduite dans des études postérieures concerne les fondements purement théologiques qui transparaissent dans l'*Historia*. Nous avons vu que les sources classiques et théologiques qui sont directement citées sont rares, mais il ne fait aucun doute que le texte est traversé d'un sens profond qu'il a appris de sa formation en Espagne et a apporté en Nouvelle-Espagne avec lui. Une étude comparative avec les écrits de Thomas A Kempis par exemple, dont il transporte une traduction en nahuatl en 1570 et qui marque profondément le XV^e siècle en Europe, pourrait nous en apprendre plus sur la pensée de l'auteur. Par ailleurs, s'il ne cite jamais directement Jean Duns Scot, il est notoire que cet auteur est l'un des grands piliers de la doctrine franciscaine, et il serait intéressant de comprendre sous quelle forme sa présence se manifeste dans le franciscanisme des Indes et pourquoi Mendieta ne le mentionne pas. Nous avons tenté de résoudre trois cas de figure d'absence notoire d'un sujet dans l'*Historia eclesiástica indiana*, mais il est évident que Mendieta passe sous silence ou contourne bien d'autres sujets pour appuyer sa narration et sa construction du roman des Mineurs de Nouvelle-Espagne. La question de l'Asie, par exemple, est très minimisée, malgré la potentialité colossale d'évangélisation que représente le lien par les Philippines. De fait, les Franciscains déchaux qui s'installent dans les Philippines sont perçus comme une menace en Nouvelle-Espagne car elle devient le territoire de réserve où recruter des volontaires, comme la péninsule devait l'être pour le Mexique selon Mendieta. Ce lien de fascination et de danger que représente l'action franciscaine en Asie par le biais d'une nouvelle branche ultra-observante est le signe d'une instabilité propre à l'Ordre qui se propage.

¹ British Library, ms Harley 3570, fol. 75-124v.

Cela démontre que malgré les tentatives de s'adapter à ce nouveau monde en mutation, l'ordre des Frères mineurs échoue à intégrer pleinement la modernité de ce siècle et tente, au contraire, de se replier sur sa Règle et sur ses traditions.

Soldat de Dieu, mu par la conviction que le service de Dieu justifie son action, c'est par sa plume que Mendieta entreprend son plus grand œuvre. Ce qu'il décrit de la Nouvelle-Espagne prend une tonalité universelle sur la nécessité et la réalité de la conversion. De témoin engagé, il se mue en acteur investi, n'hésitant pas à apostropher les puissants pour demander les moyens nécessaires à l'accomplissement de sa mission. En faisant cela, il nous laisse un legs immense et ses écrits nous permettent, à bien des égards, de comprendre le Mexique d'hier et d'aujourd'hui.

Annexes

Document 1 : Tableau comparatif chronologique de la période de vie de Gerónimo de Mendieta	547
Annexes partie I : Trois décennies d'apprentissage et de formation	555
Document 2 : Arbre généalogique des Isunza, RAH, Col. Salazar y Castro, 26950 signatura 9/307, f. 140v...	555
Document 3 : Arbre généalogique de la famille Isunza avec les parties numérotées étudiées dans le texte	556
Document 4 : Carte des couvents des trois ordres mendiants, Robert Ricard, <i>La « conquête spirituelle » du Mexique</i> , Paris, Institut d'ethnologie, 1933, annexe.....	557
Document 5 : Couvents franciscains de la région de Tlaxcala, dans Charles Gibson, <i>Tlaxcala in the sixteenth century</i> , Stanford university press, 1967, p. 49	558
Document 6 : Estimation de l'évolution démographique de la région de Tlaxcala dans C. Gibson, <i>ibid.</i> , p. 141.	559
Annexes partie II : Gerónimo de Mendieta, militant spirituel.....	560
Document 7 : Tableau de correspondances ms Harley 3570 (British Library) et ses transcriptions	560
Document 8 : Carta del padre fray Gerónimo de Mendieta al padre comisario general fray Francisco de Bustamante, Toluca, 1 ^{er} janvier 1562.....	567
Document 9 : Carta del padre fray Jerónimo de Mendieta al rey don Felipe II, Toluca, 8 octobre 1565.....	584
Annexes partie III : Mendieta et le travail de l'Histoire.....	593
Document 10 : Tableau de correspondances du livre II de l' <i>HEI</i> par Johanna Broda dans l'étude préliminaire à l'édition de Francisco de Solano y Pérez-Lila : Gerónimo de Mendieta, <i>Historia eclesiástica indiana</i> , Madrid Atlas, 1973, p. XCI-XCII.....	594
Annexes partie IV : <i>Historia eclesiástica indiana</i>, un « roman missionnaire » ?	595
Les illustrations dans l'<i>Historia eclesiástica indiana</i>	595
Document 11 : Frontispice de l' <i>Historia eclesiástica indiana</i> , précède le fol 1.....	595
Document 12 : Le prédicateur en chaire devant les Indiens, <i>Historia eclesiástica indiana</i> , 1596, précède le fol. 1.....	596
Document 13 : Frontispice du livre II, <i>Historia eclesiástica indiana</i> , 1596, entre les fol. 36 et 37.....	597
Document 14 : Mœurs et coutumes préhispaniques, <i>Historia eclesiástica indiana</i> , 1596, entre les fol. 36 et 37.....	598
Document 15 : Frontispice du livre III, <i>Historia eclesiástica indiana</i> , 1596, entre les fol. 77 et 78.....	599
Document 16 : La vie de la <i>doctrina</i> , <i>Historia eclesiástica indiana</i> , 1596, entre les fol. 77 et 78.....	600
Document 17 : Frontispice du livre IV, <i>Historia eclesiástica indiana</i> , 1596, fol. 151.....	601
Document 18 : Crucifixion, <i>Historia eclesiástica indiana</i> , 1596, entre les fol. 151 et 152.....	602
Document 19 : Les hommes illustres de la Nouvelle Espagne, <i>Historia eclesiástica indiana</i> , 1596, fol. 235.	603
Document 20 : Le martyr en Nouvelle Espagne, <i>Historia eclesiástica indiana</i> , 1596, fol. 304.	604
Les planches de Diego Valadés	605
Document 21 : Diego Valadés, Mœurs et coutumes préhispaniques, <i>Rhetorica Christiana</i> , Pérouse, 1579, entre les p. 171 et 172.....	605
Document 22 : L'organisation de la province du Saint Évangile, <i>Rhetorica Christiana</i> , Pérouse, 1579, p. 207.	606
Document 23 : Diego Valadés, Le prédicateur en chaire devant les Indiens, <i>Rhetorica Christiana</i> , Pérouse, 1579, p. 211.....	607
Document 24 : Diego Valadés, Crucifixion, <i>Rhetorica Christiana</i> , Pérouse, 1579, entre les p. 221 et 222.	608
Les illustrations chez Torquemada	609
Document 25 : Juan de Torquemada, frontispice la <i>Monarquía indiana</i> , Séville, 1615.	609
Document 26 : Juan de Torquemada, frontispice de la <i>Monarquía indiana</i> , Madrid, 1723.	610

Autres documents graphiques.....	611
Document 27 : Exemple d’Indiens portant la <i>tilma</i> dans le Codex Mendoza, ca. 1541, fol. 65.....	611
Document 28 : Église de San Esteban del Rey, Acoma, Nouveau Mexique, en 2008 (construite en 1629), Wikimedia commons.....	612
Document 29 : Les lacs de la vallée de Mexico en 1519, Wikimedia commons.....	612
Document 30 : Codex Xolotl.....	613
Les manuscrits de Mendieta.....	614
Document 31 : Folio 290v du manuscrit Harley 3570 (British Library).....	614
Document 32 : Folio 289v du manuscrit Harley 3570.....	615
Document 33 : Folio 272v du manuscrit Harley 3570.....	616
Document 34 : Folio 249 du manuscrit Harley 3570.....	617
Document 35 : Folio 249v du manuscrit Harley 3570.....	618

Document 1 : Tableau comparatif chronologique de la période de vie de Gerónimo de Mendieta

DATE	Mendieta	Saint-Évangile de Mexico	Nouvelle-Espagne	Espagne et Europe	OFM	Monde	Bibliographie
1519					Création province Saint-Gabriel (Extrémadure)		
1521			Conquête Mexico	Guerre des Communautés de Castille (1520-1521)		1er tour du monde Magellan	
1524		Arrivée des Douze		<ul style="list-style-type: none"> • Création Conseil des Indes • Clément VII pape 			
1525	Naissance près de Vitoria (Guipuzcoa)						
1526			Arrivée Dominicains	Interdiction esclavage Indiens			Publication <i>Sumario de la historia natural de las Indias</i> Fernández de Oviedo
1527			Juan de Zumárraga nommé évêque de Mexico	Sac de Rome			
1530				Schisme protestant			<ul style="list-style-type: none"> • Publication <i>Décadas de Orbe novo</i> de Pedro Mártir • Toribio de Motolinia, OFM, commence à travailler sur son <i>Historia</i> (jusqu'en 1540)
1532						Début de la conquête du Pérou	

1533			Arrivée Augustins			Exécution d'Atahualpa (Pérou)	
1534				Paul III pape			
1535		Création de la Province du Saint-Évangile de Mexico	<ul style="list-style-type: none"> • Création de la vice-royauté de Nouvelle-Espagne • Antonio de Mendoza 1er vice-roi 				Début de la publication <i>Historia general y natural de las Indias, islas y tierra firme del mar océano</i> , Fernández de Oviedo
1536		Création collège de Tlatelolco					Début du travail de Las Casas, OP, sur la <i>Apologética historia</i> (jusqu'en 1554)
1537		Antonio de Ciudad Rodrigo provincial				Résistance Inca (Vilcabamba) (jusqu'en 1572)	
1539			Procès Don Carlos Ometochtzin				
1540	Mendieta prend l'habit à Bilbao	Marcos de Niza provincial		Création de la Compagnie de Jésus			
1541							Toribio de Motolinia, OFM, <i>Historia de los indios de Nueva España</i>
1542				Leyes Nuevas			
1543		Francisco de Soto provincial					
1545			Épidémie <i>cocoliztli</i>	Début Concile de Trente (jusqu'en 1563)			
1546		Alonso Rengel provincial					
1547			Zumárraga nommé 1er archevêque de Mexico				

1548		Motolinia provincial					
1549		Projet présumé La Insulana		Jules III pape			Début des travaux de Sahagún, OFM (jusqu'en 1577)
1550			Luis de Velasco père vice-roi	<ul style="list-style-type: none"> • Controverse Valladolid (jusqu'en 1551) • Cédule sur interdiction d'évangéliser en langues indiennes 			
1551		Juan de Gaona provincial	Montúfar archevêque			1er concile du Nouveau monde (Lima)	
1552		Juan de San Francisco provincial					<ul style="list-style-type: none"> • Publication <i>Historia de las Indias</i>, Francisco López de Gómara • <i>Brevíssima relación de la destrucción de las Indias</i> Bartolomé de Las Casas, OP
1554	Arrivée en Nouvelle-Espagne			Paul IV pape			Bartolomé de Las Casas, OP, <i>Apologética historia de las Indias</i>
1555		Francisco de Bustamante provincial	1er concile de Mexico				Lettre de Motolinia, OFM, à Charles V (contre Las Casas, OP)
1556				Début règne Philippe II			
1557		Francisco de Toral provincial					
1558	<i>congregación</i> Calimaya/ Tepamachalco						Début travaux Andrés de Olmos, OFM (jusqu'en 1568)

1559				Pie IV pape			Publication <i>Centuries de Magdebourg</i> (jusqu'en 1574)
1560		Francisco de Bustamante Commissaire de Nouvelle- Espagne					<i>Crónica de la Nueva España,</i> Francisco Cervantes de Salazar
1561		Luis Rodríguez provincial					
1562	Lettre à Bustamante / Philippe II		Autodafé Maní (Yucatán)				
1563			Visite de Jerónimo Valderrama (jusqu'en 1565)	Conclusion Concile de Trente			
1564	Secrétaire de la province (sous Olarte)	Diego de Olarte provincial	Vice-roi : Audience de Mexico par intérim				
1565	Lettre à Philippe II		2nd concile de Mexico	Pie V pape			
1566			• Rébellion Martin Cortés • Gastón de Peralta vice- roi				
1567	• Gardien du couvent de Tlaxcala • Secrétaire de la province (sous Navarro)	Miguel Navarro provincial		Juan de Ovando visitador du Conseil des Indes		<i>Tornaviaje Philippines- Acapulco</i>	
1568				• Révolte Alpujarras • Début guerre des Flandres (jusqu'en 1648)			Bernal Díaz del Castillo, <i>Historia verdadera de la conquista de México</i>
1569	Envoi <i>Códice franciscano</i> à Juan de Ovando	• Francisco de Ribera commissaire de Nouvelle Esp agne • Décès Motolinia		Martín Enríquez de Almansa vice- roi			

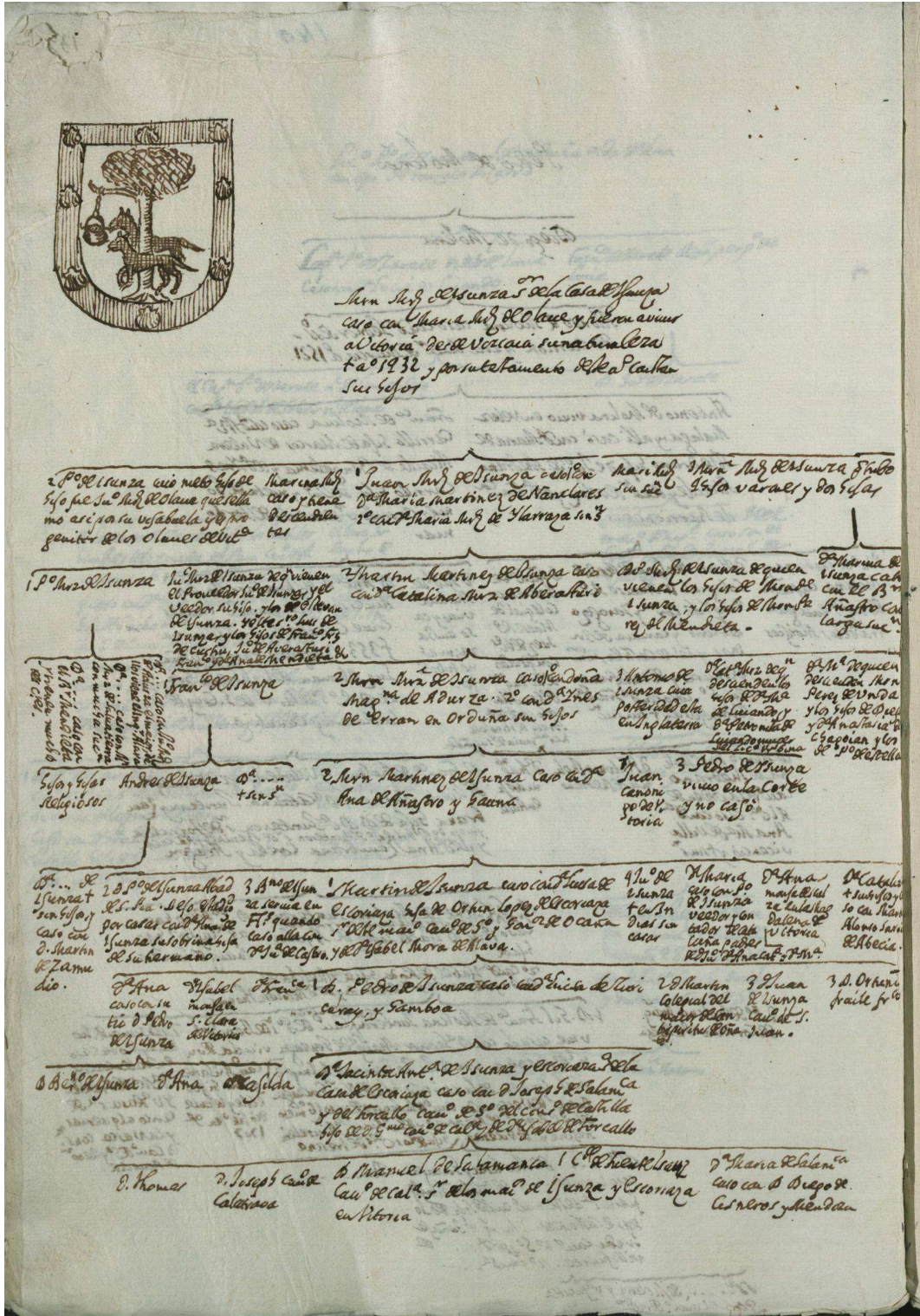
1570	Mendieta et Navarro en Europe (jusqu'en 1573)	<ul style="list-style-type: none"> • Création du couvent des Clarisses de Mexico • Alonso de Escalona provincial 					Début des travaux de Diego Durán, OP, <i>Historia de las Indias e islas de tierra firme</i> (jusqu'en 1581)
1571	<ul style="list-style-type: none"> • Cheffontaines commande l'<i>Historia</i> • 2e vague d'envois à Juan de Ovando 		Installation en Nouvelle-Espagne : Jésuites + Inquisition	<ul style="list-style-type: none"> • Juan de Ovando nommé président du Conseil des Indes • Victoire Lépante 	Christophe de Cheffontaines ministre général		Juan López de Velasco nommé chroniqueur officiel des Indes
1572			Cédula : tous les prêtres qui officient dans des <i>doctrinas</i> doivent être curés	Grégoire XIII pape	Création poste commissaire des Indes : Francisco de Guzmán		
1573	<ul style="list-style-type: none"> • Retour de Mendieta et Navarro avec 80 religieux • Début du travail sur l'<i>Historia eclesiástica indiana</i> 	<ul style="list-style-type: none"> • Navarro commissaire de Nouvelle-Espagne • Antonio Roldán provincial 	Pedro Moya de Contreras archevêque				Publication Diego Valadés, OFM, <i>Rhetorica christiana</i> (Rome)
1575	Gardien de Xochimilco	Résolution du conflit des Clarisses	Épidémie deocoliztli	Interdiction de publication des livres sur les Indes sans licence de la couronne			
1576		Pedro Oroz provincial					Début des travaux de Diego Muñoz Camargo, <i>Historia de Tlaxcala</i> (jusqu'en 1591)

1577				Cédule qui ordonne la confiscation de tous les écrits sur les Indiens			Bernardino de Sahagún, OFM, <i>Historia general de las cosas de Nueva España</i>
1578		Francisco de Areizaga provincial			Installation des premiers Franciscains aux Philippines		
1579			Livraison reliques aux Jésuites de Nouvelle-Espagne		<ul style="list-style-type: none"> • Francisco de Gonzaga ministre général • Cheffontaine s évêque de Césarée 		
1580			Lorenzo Suárez de Mendoza vice-roi	Union sacrée (Espagne / Portugal)			
1581	Mendieta secrétaire de la province (sous Navarro)	Miguel Navarro provincial					Diego Durán, OP, <i>Historia de las Indias e islas de tierra firme</i>
1582				Cédule des <i>curatos</i> qui privilégie les séculiers aux religieux dans les <i>doctrinas</i>			
1583		Pedro de San Sebastián provincial Alonso Ponce commissaire de Nouvelle Espagne	Cédule: les séculiers doivent être préférés aux religieux pour les vacances de paroisses		Gerónimo Guzmán commissaire des Indes		
1584			Moya de Contreras vice-roi				Diego Muñoz Camargo, <i>Descripción de la Ciudad y Provincia de Tlaxcala</i>

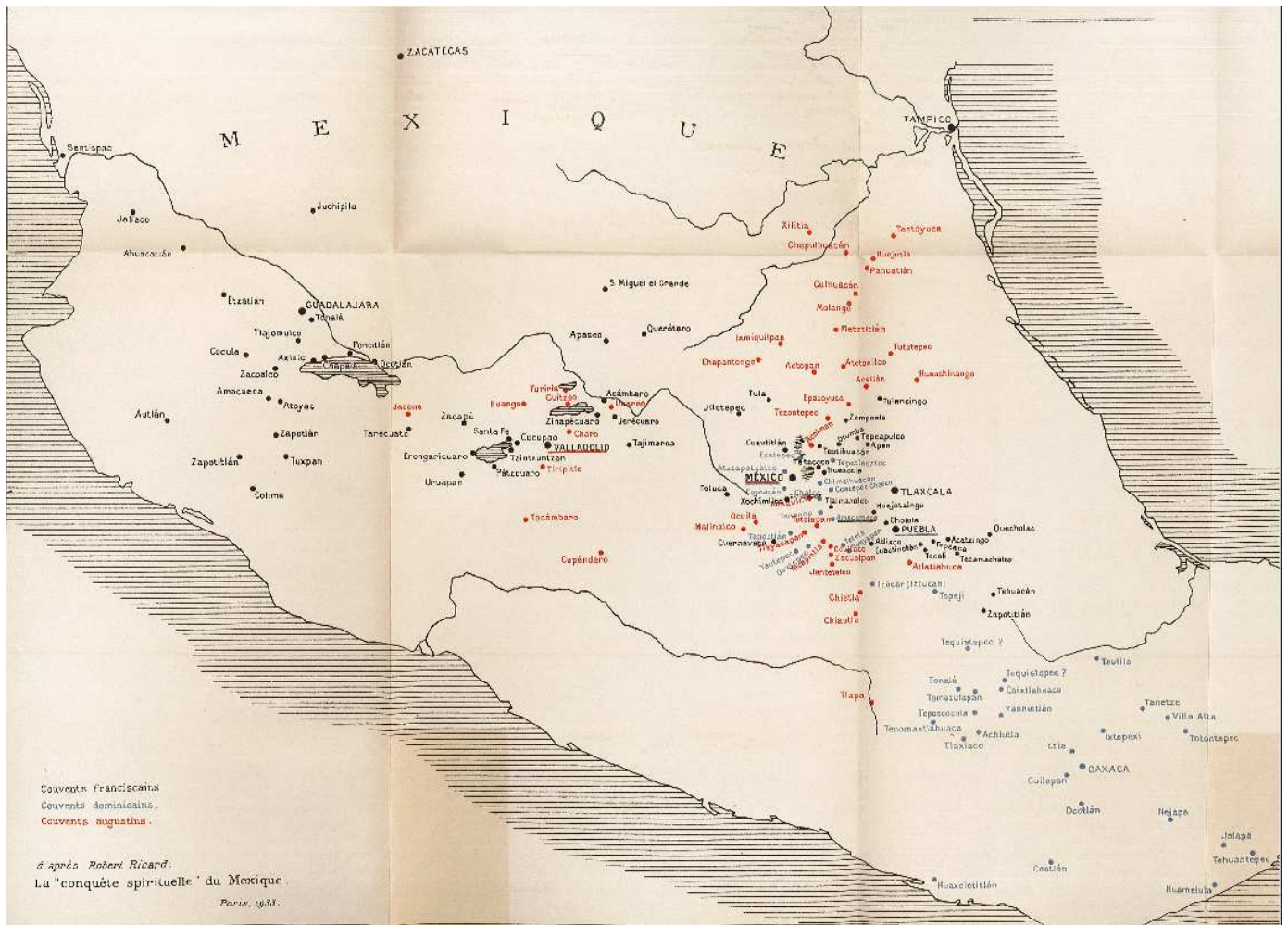
1585	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Relación de la descripción de la provincia del Santo Evangelio de México</i> envoyée à Gonzaga • <i>Memorial</i> au Concile de Mexico • Mendieta président de Santa Ana de Tlaxcala • Traducteur nahuatl pour Ponce 		<ul style="list-style-type: none"> • Álvaro Manrique de Zúñiga vice-roi • Muñoz Camargo voyage en Espagne pour remettre son ouvrage au roi • 3e concile de Mexico 	Sixte V pape			<i>Relación de los señores de la Nueva España</i> , Alonso de Zorita
1587		Vice-roi convoque <i>Junta</i> à propos de Ponce					Publication: Francisco de Gonzaga, OFM, <i>De origine seraphicae religionis</i> (Rome)
1588							José de Acosta, SJ, <i>De procuranda indorum salute</i>
1589		Domingo de Areizaga provincial		Défaite Trafalgar	Antonio de San Cebrián commissaire des Indes		Juan Suárez de Peralta, <i>Historia del descubrimiento de las Indias</i>
1590	Envoi de 400 Tlaxcaltèques en Nouvelle-Galice			Grégoire XIV pape			José de Acosta, SJ, <i>Historia natural y moral de las Indias</i>
1591			Alonso Fernández de Bonilla archevêque	Innocent IX pape			Diego Muñoz Camargo, <i>Suma y epíloga de toda la descripción de Tlaxcala</i>
1592		Rodrigo de Santillana provincial		Clément VIII pape			Juan de Torquemada, OFM, commence à travailler sur la <i>Monarquía indiana</i> (jusqu'en 1613)
1593					Francisco de Arzubiaga		

					commissaire des Indes		
1594							Gabriel Lasso de la Vega, <i>Mexicana</i>
1596	Fin de la rédaction <i>HEI</i>						Antonio de Herrera nommé chroniqueur officiel des Indes
1598							Fernando de Alvarado Tezozomoc, <i>Crónica mexicana</i>
1599							Gonzalo Gómez de Cervantes, <i>Memorial</i>
1600							Début des travaux de Fernando de Alva Ixtlilxochitl sur <i>Relación histórica de la nación tulteca</i> (jusqu'en 1608)
1604	Décès Mendieta						<i>Sumaria relación de las cosas de Nueva España</i> , Baltasar Dorantes de Carranza

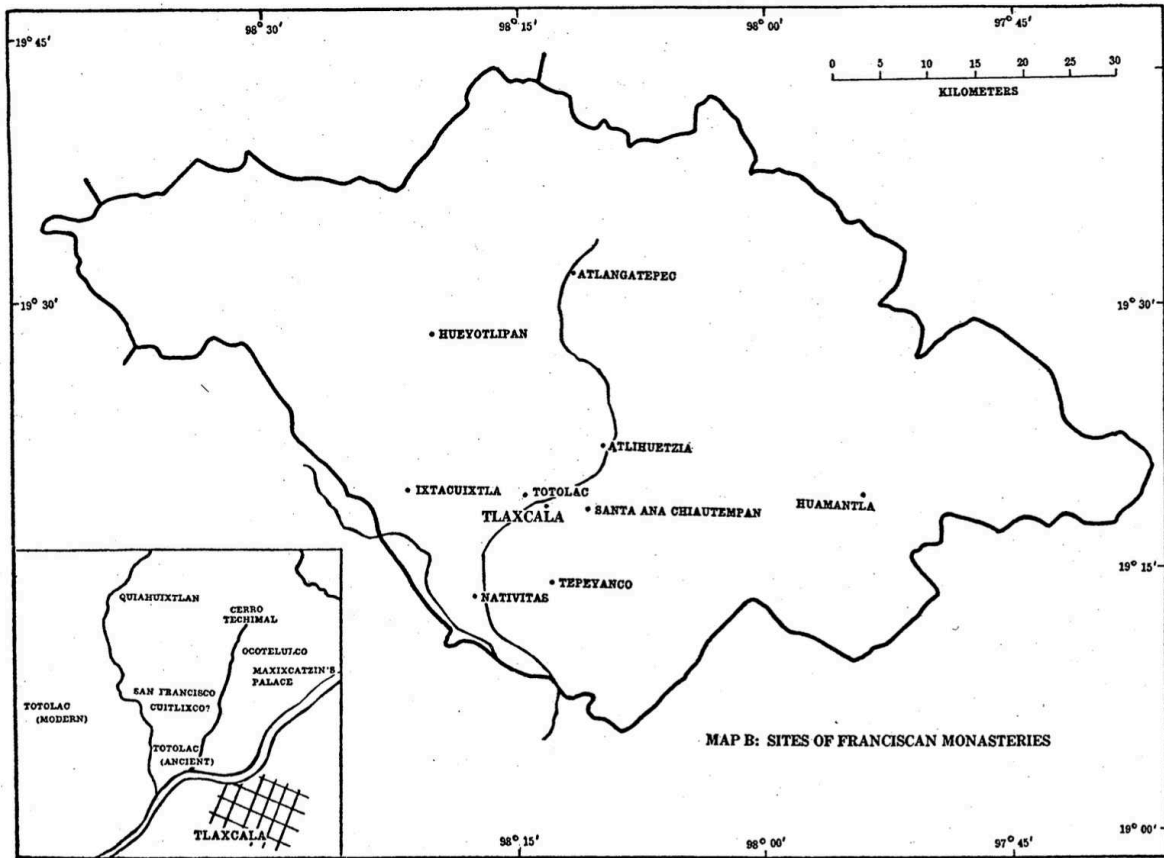
Annexes partie I : Trois décennies d'apprentissage et de formation



Document 2 : Arbre généalogique des Isunza, RAH, Col. Salazar y Castro, 26950
 signatura 9/307, f. 140v



Document 4 : Carte des couvents des trois ordres mendiants, Robert Ricard, *La « conquête spirituelle » du Mexique*, Paris, Institut d'ethnologie, 1933, annexe.



Document 5 : Couvents franciscains de la région de Tlaxcala, dans Charles Gibson, *Tlaxcala in the sixteenth century*, Stanford university press, 1967, p. 49

TABLE VIII: POPULATION ESTIMATES

<i>Date</i>	<i>Figure</i>	<i>Unit</i>	<i>Bias</i>	<i>Estimated Total</i>	<i>Source</i>
1531	50,000	Men		250,000	PTE, XVI, 9
1538	Over 300,000	?	High		PCC, pp. 171-172
ca. 1557	34,322	Tributaries		ca. 250,000	PTSXVI, <i>passim</i>
1560	Over 100,000	Vecinos	High *		Cervantes de Salazar, <i>Crónica</i> , p. 242
1562	100,000	Tributaries	High		<i>Ynformación para su magestad . . .</i> †
ca. 1563	50,000	Tributaries		250,000	PTE, XIV, 115-116 ‡
1566	Over 150,000	Confessors		250,000	PTE, X, 132
1567	Over 80,000	Tributaries	High		PTE, X, 170
1569	Over 40,000	Vecinos		200,000	<i>Códice franciscano</i> , p. 23
ca. 1571	Over 50,000	Vecinos?		250,000	López de Velasco, <i>op. cit.</i> , p. 208
1583	24,000	Tributaries		120,000	PCC, pp. 171-172
1593	16,000	Tributaries		80,000	DRHTP, I, fol. 3r. TAG, 1599, I, fol. 12v
ca. 1596	15,000	Tributaries		75,000	DRHTP, I, fol. 3r

* This should not be taken to indicate that Cervantes de Salazar was a biased observer. It is likely that he was simply accepting the view then current among treasury officials, a view that was accepted in the report of 1562 but that was specifically rejected, ca. 1563, by Ochoa de Luyando.

† This document is cited by Cook and Simpson, *op. cit.*, pp. 49, 134-135.

‡ See also the evidence cited from *Libro de varias tasaciones de tributos de provincias y pueblos de Nueva España*, cited in Zavala, *La Encomienda indiana*, p. 317.

Document 6 : Estimation de l'évolution démographique de la région de Tlaxcala dans

C. Gibson, *ibid.*, p. 141.

Annexes partie II : Gerónimo de Mendieta, militant spirituel

Document 7 : Tableau de correspondances ms Harley 3570 (British Library) et ses transcriptions

Document	Date	Harley MS 3570	Códice Mendieta	Cartas de Religiosos de Nueva España	Autre / remarque
Razones informativas de las 3 ordenes mendicantes... recopiladas por Fr Juan de Torquemada	1622	n°1 fol. 75-94v	T2, XCIX, p. 125-179		
Servicios que las 3 ordenes han hecho a la Corona... por Fr Juan de Torquemada	1622	n°2 fol. 98-124v	T2, C, p. 180-240		
Entre otros capitulos de una Carta y Avisos que el Provincial y Diffinidores ... enviaron a á S.M.	1567 - 1570	n°3 fol. 123-124v		III, p. 52-55	
Carta de fray Hieronimo de Mend frayle menor de la Provincia del Sancto Evangelio para el Rey Don Filipe nuestro Se/ñor	20 janv 1570	n°4 fol. 125-131		II, p. 35-52	
Carta en respuesta de otra que escrivio el virrey Don Luys de Velasco a los Padres / Prouincial y Diffinidores congregados enen Capitulo / delos Angeles de 1564	1564	n°5 fol. 131v-132		Contenu dans V, p. 61-62	
Carta en respuesta de otra que escrivio el visitador Balderrama a los Padres / Prouincial y Diffinidores congregados en el Capitulo / delos Angeles de 1564	4 févr 1564	n°6 fol. 132-132v	T1, III, p. 21-22		
Carta en respuesta de otra que escrivio el Marques del Valle a los Padres Provin/cial y Diffinidores congragdos enel Capitulo / de los Angeles año de 1564	1564	N°7 fol. 132v-133	T1, IV, p. 22-23		
Carta en respuesta de otra que escrivio el Arçobispo a los Padres Provincial y Di/fol.inidores congregados enel Capitulo de los Angeles año / 1564	1564	n°8 fol. 133-133v	T1, V, p. 24		
Carta para el Rey Don Felipe / Nuestro Señor en nombre delos Padres Provincial y Di/fol.inidores escrita el mesmo [sic]Capitulo delos Angeles 1564	10 févr 1564	n° 9 fol. 133v-135	T1, II, p. 18-21		
Otra carta para el rey Don Felipe / Nuestro Señor en nombre delos dichos Padres Pro/vincial y Diffinidores	26 août 1564	n°10 fol. 135-136	T1, VII, p. 29-31		
Respuesta que dio la Orden de S Francisco sobre los / tributos delos Yndios al memorial que se dio de parte del Visitador / el Licenciado Balderrama	ca. 1564	n° 11 fol. 136-137	T1, VIII, p. 31-34		
Otra para su magestad en favor / de Don Luys de Velasco en nombre delos dichos Provincial y Diffinidores	28 août 1564	n°12 fol. 137-137v	T1, IX, p. 34-35		
Otra tercera carta para el rey / don Felipe Nuestro Señor que nombre delos dichos / Padres Provincial y Diffinidores escrita [sic] el año de / 1565	1565	n°13 fol. 137v-139v	T1, X, p. 35-40		
Carta para todo el consejo real de / Yndias en nombre delos dichos Padre Provincial / y Diffinidores	1565	n° 14 fol. 139v-141	T1, XI, p. 40-43		
Carta para Tello de Sandoval pre/sidente de Consejo de Yndias del Provincial [sic]	1565	n° 15 fol. 141-142	T1, XII, p. 43-45		
Carta para el confessor del rey / En nombre del Padre Provincial fray Bernardo de / Fresneda Obispo de cuenca	20 mai 1564	n° 16 fol. 142-143v	T1, VI, p. 25-29		

Memorial de algunas cosas que conven tratar [sic]	s. d.	n° 17 fol. 143v-147v	T1, XIII, p. 45-54		
Carta para el rey don Felipe Nu/estro Señor en nombre del Padre Provincial sobre / el alçamiento que se dixo querian hazer algunos desta tierra	8 août 1566	n° 18 fol. 147v-148v	T1, XIV, p. 54-57		
Carta para el rey ysu consejo de / Yndias en nombre del Padre Provincial y Diffini/dores el principio del año de 1567	début 1567	n° 19 fol. 148v-149	T1, XV, p. 57-58		
El memorial que se embio al / rey i consejo	1567	n° 20 fol. 149-152	T1, XVI, p. 58-65		
Carta para el rey don Felipe Nro / Señor en nombre del Padre Provincial y Diffinidores / fin del año 1567	fin 1567	n° 21 fol. 152-152v	T1, XVII, p. 65-66		
Carta para el Don Felipe Nuestro / Señor en nombre delos Padres Provincial y Diffini/dores sobre loque sienten del Licenciado Muñoz	23 mai 1568	n° 22 fol. 152v-153v			<i>Cartas de Indias, XXXIII, p. 159-161</i>
Carta que se escrivio a su Magestad enel / año de mill quinientos y sesenta y nueve	1569	n° 23 fol. 153v-154v	T1, XIX, p. 98-101		
Relacion / Relacion de fray Miguel Navarro Provincial dela Provincia del Sancto Evangelio [...] para el Comisario de Corte o para qualquier otro padre de la Orden que aya de negociar por la dicha Provincia el Consejo Real de Yndias o con su Magestad	25 févr 1569	n° 24 fol. 154v-157 puis 161-161v puis 162-162v puis 163-163v puis 165-168	T1, XX, p. 102-108 puis 108-110 puis 111-112 puis 113-114 puis 118-124		
> Relacion de fray Miguel Navarro Provincial dela Orden de Sanct Francisco Enes/ta Nueva España para el muy Excelente Señor don Martin Enrriquez ...	1568	n° 25 fol. 157-161		V, p. 58-69	
> Petición que se dio al presidente y oydores sobre el dar favor a la doctrina	s. d.	n° 26 fol. 161v-162	T1, XX, p. 110-111		
> El mandamiento era de la forma siguiente	31 déc 1558	n° 27 fol. 163	T1, XX, p. 112-113		
> La Peticion es la que sigue		n° 28 fol. 163v-165	T1, XX, p. 114-117		
Carta para el rey nuestro señor en / respuesta de otra de su Magestad en nombre de solo el pro/vincial fray Miguel Navarro	1569	n° 29 fol. 168-168v	T1, XXI, p. 125-126		
Carta del mismo provincial para el licenciado Ovando Visitador del consejo real de Yndias	15 nov 1569	n° 30 fol. 168v-169v	T1, XXII, p. 126-128		
Al illustre señor Licenciado Ivan de Ovando del consejo de su Magestad enla Sancta y general Inquisicion y Visitador desu Real consejo de Yndias	1571	n° 31 fol. 169v-176		X, p. 108-124	
Al illustre señor Licenciado Ivan de Ovando del consejo de su Magestad y Visitador desu Real consejo de Yndias	1571	n° 32 fol. 176-176v		XI, p. 125-126	
Respuesta del licenciado Ovando al muy Reverendo Señor fray hieronimo de Mendieta mi Señor y Padre enel Monesterio de Sanct Francisco enla Ciudad de Vitoria	8 juill 1571	n° 33 fol. 177		XII, p. 127	
Al muy illustre señor don Ivan de Ovando Presidente del Consejo Real de Yndias	15 sept 1571	n° 34 fol. 177-177v		XIII, p. 128-129	
Al muy illustre señor don Ivan de Ovando Presidente del Consejo Real de Yndias	1571	n° 35 fol. 177v-178v		XIV, p. 130-131	
El orden con que los religiosos de S. Francisco que Residen en Yndias podrian ser Regidos mejor que aora y hazer mas fructo en aquella obra	6 nov 1571	n° 36 fol. 178v-181		XV, p. 132-137	

Otra para el mismo con Christo/val de Soran [Horan]	1571	n° 37 fol. 181-181v		XVI, p. 138-139
Otra para el mismo con el padre Va/lades	1571	n° 38 fol. 181v-182		XVII, p. 140-141
Lo que fray Hieronimo de Mende/ta [sic] escrivio aora ultimamente al Padre general dela Or/den de Sanct Francisco es loque sigue	1572	n° 39 fol. 182-184	T1, XXVII, p. 163-167	
Para el padre fray Francisco de Guzman / rezien instituido en Comissario general de todas las Yndi/as	26 nov 1572	n° 40 fol. 184-185v		XVIII, p. 142-145
Avisos para nnuestro reverendissimo / Padre General Comissario delas Yndias	nov 1572	n° 41 fol. 185v-196	T1, XXVI, p. 144-163	
Carta que el padre fray Miguel / Navarro escrivio desde España A los Padre Pro/vincial y Diffinidores dela Provincia del Sancto / Evangelio y a toda la provincia	20 oct 1570	n° 42 fol. 196v-197v	T1, XXV, p. 141-144	
Carta para el padre fray Miguel Navarro		n° 43 fol. 197v-198v	T1, XXVIII, p. 167-168	
Carta del reverendissimo padre comissario general de todas las Yndias al muy reverendo padre fray Geronimo // de Mendieta Predicador en Sanct Francisco de Castro devidiales	7 janv 1573	n° 44 fol. 198v-199	T1, XXIX, p. 169	
Respuesta de fray Hieronimo de Mendieta ala dicha Carta	1573	n° 45 fol. 199v-200v	T1, XXXI, p. 172-174	
Al muy reverendo padre fray / Hieronimo de Mendieta predicador // y Comissario de Yndias en Sanct Francisco de Bur/gos	12 avr 1573	n° 46 fol. 200v-201	T1, XXXII, p. 175	
Comission de nuestro padre F. Francisco de Guzman	12 janv 1573	n° 47 fol. 201-202	T1, XXX, p. 170-172	
Patente del padre fray Miguel Na/varro Comissario general para las provincias dela Nueva España	6 oct 1573	n° 48 fol. 202v-203v	T1, XXXV, p. 186-189	
Otra patente suya a los mismos so/bre dexar las venidas de Mexico acudiendo al procura/dor, y tratarse de charidad y amantisimos como siempre se hablado [sic]	25 mai 1574	n° 49 fol. 203v-204v	T1, XXXVI, p. 189-191	
Otra patente suya a los mismos / sobre la Bulla dela Cruzada	15 juin 1574	n° 50 fol. 204v-205v	T1, XXXVII, p. 191-194	
Otra patente suya a los mismos / cerca de los que se sonava de la Cedula Real que havia / venido en disfavor delas religiones obligandonos a ser curas	15 oct 1574	n° 51 fol. 205v-206v	T1, XXXVIII, p. 194-196	
Para el reverendissimo padre comi/ssario General de todas las Yndias en corte desu Magestad	1574	n° 52 fol. 206v-207v	T1, XXXIX, p. 196-198	
Respuesta que los padres fray Miguel / Navarro Comissario General y fray Antonio Roldan / Provincial consus Diffinidores dela Provincia del Sancto / Evangelio dieron al Señor Visorrey Don Martin Enrriquez / sobre los Articulos embiados del Consejo de España en que / pretendian obligar los Religiosos a ser curas con lo demas en / ellos contenido	12 déc 1574	n° 53 fol. 207v-209v	T1, XL, p. 198-202	
Carta para su magestad sobre el / mismo negocio	12 déc 1574	n° 54 fol. 209v-210	T1, XLI, p. 202-203	
Carta para el padre fray Francisco // de Guzman Comissario General delas Yndias so/bre lo mismo	12 déc 1574	n° 55 fol. 210-210v	T1, XLII, p. 203-204	
Las razones y inconvenientes / que nos muenen [sic] ano aceptar el cargo y obligacion de cu/ras son	ca. 1574	n° 56 fol. 211-214	T1, XLIII, p. 205-212	
Las cosas que han sido causa de destru/ir a los Yndios y lo son	ca. 1574	n° 57 fol. 214-215	T1, XLIV, p. 212-214	

Síguense los inconvenientes que pa/parece [sic] que ay para que no son conpatibles estar iuntas dos / Religiones en un pueblo entre los Yndios ni Clerigo, como su / Mag lo tiene proveydo y mandado y por auctos de su Real Au/diencia de Yndias de terminado	ca. 1574	n° 58 fol. 215-216v	T1, XLV, p. 214-218		
Respuesta que los religiosos de / las tres hordenes dela Nueva España dieron / en el año de 1557. Siendo preguntados por / su Magestad del parecer y sentimiento que tenian acer/ca delos Diezmos si era bien y convenia que estos na/turales Yndios los pagasen	20 janv 1557	n° 59 fol. 216v-224v	T1, I, p. 1-18		
Avisos tocantes ala provincia del / Sancto Evangelio Año 1567	1567	n° 60 fol. 225-239v	T1, XVIII, p. 66-98		
Carta para su magestad en nombre del pro/vincial y Difinidores en favor dela Escuela de S. Francisco / de México y del Collegio de Tlatelulco	s. d.	n° 61 fol. 239v-241	T1, XXXIII, p. 176-181		
Lo que nuestro reverendisimo padre comisa/rio general delas Yndias ha de ser servido de negociar con su Magestad / por la Provincia del Sancto Evangelio es lo siguiente	s. d.	n° 62 fol. 241-241v			
Las cosas que algunos ynponen a los yn/dios collegiales del collegio de Sta Cruz, por donde pretenden / desbaratarla son las siguientes	s. d.	n° 63 fol. 241v-242			
Memoria de las cosas en que los yndi/os principales y naturales de la Ciudad de Mexico pedimos y su/plicamos a su Magestad dek Rey Don Felipe nuestro señor sea servido demandar no desagrviar	9 mars 1574	n° 64 fol. 242-243v	T1, XXXIV, p.181-186		
Carta de los señores y principales de las provincias y ciudades de la Nueva España mas // principales para el Rey Don Felipe nuestro Señor en que / piden desagrvitados de las cosas aqui contenidas	25 févr 1570*	n° 65 fol. 243v-246v	T1, XXIII, p. 128-136		
Parecer cerca de la necesidad que ay / de juntar los yndios de la provincia de Tlaxcalla que estan / derramados y de la traça que para ello se podría dar		n° 66 fol. 246v-248	T1, XXIV, p. 136-141		
Carta del señor Virey don Martin Enri/quez para fray Hieronimo de Mendieta que avia cerca de dos años / que no le escribía	6 juill 1580	n° 67 fol. 248	T1, XLVI, p. 218		
Respuesta de fray Hieronimo de Men/dieta al Señor Virrey	13 juill 1580	n° 68 fol. 248-249	T1, XLVII, p. 218-221		
Réplica del señor virey	s. d.	n° 69 fol. 249	T1, XLVIII, p. 221		
A esta sazón me escribió otra carta / su excelencia sobre la predicación de la Cruzada y yo le respondí lar/go a ella, porque era menestar, y replicóla lo que sigue	20 juill 1580	n° 70 fol. 249-249v	T1, XLIX, p. 221-222		
Carta de fray Hieronimo de Mendi/eta sobre las passadas	10 août 1580	n° 71 fol. 249v	T1, L, p. 222-223		
Respuesta del señor virey	12 août 1580	n° 72 fol. 249v-250	T1, LI, p. 223-224		
Carta de fray Hieronnimo de Mendieta / para el mismo señor Virrey Don Martín Enríquez	19 sept 1580	n° 73 fol. 250-251v	T1, LII, p. 224-228		
Carta para el maestro general fray Francisco/ Gonzaga persuadiéndolo a tratar cierta spiritual y muy provechosa / cofradía	s. d. entre 1579 et 1587	n° 74 fol. 251v-252			XIX, p. 146-148
Carta de fray hieronimo de Mendieta / para el señor Virrey nuevo Don Lorenço Xuarez de Mendoça / y Figueroa, conde de la Coruña	16 sept 1580	n° 75 fol. 252-253v	T1, LIII, p. 229-232		

> Cerca del repartimiento que se haze / de los yndios libres para servir forçosamente a los Españoles	ca. 1587	n° 93 fol. 294v-297	T2, LXII, p. 20-28		
Carta para don Pedro Moya de Con/treras arçobispo de México y Governador de esta Nue/va España por los de Huexotzinco	16 mai 1585	n° 94 fol. 297-297v	T2, LX, p. 1-2		
BLOC PONCE					
Carta para el padre provincial fray / Pedro de S. Sebastián que estava en Quamantla aguardando al / Marqués de Villamanrique que venía por Virrey, persuadiéndole la / paz con el Padre Comissario	15 oct 1587	n° 95 fol. 298-299	T2, LXIX, p. 57-61		
Quando embiaron al padre comissario desterrado a Guatimala me escrivio del camino esta carta	14 mars 1586	n° 96 fol. 299-299v	T2, LXV, p. 52		
Carta para el padre comissario general / fray Alonso Ponce	16 mars 1586	n° 97 fol. 299v-300	T2, LXVI, p. 52-54		
A esta carta me replicó la siguiente	17 mars 1586	n° 98 fol. 300	T2, LXVII, p. 54		
Carta para el virey marques de Vi/lla Manrique pidiéndole la paz y asiento de esta provincia	29 sept 1587	n° 99 fol. 300-301	T2, LXVIII, p. 54-57		
Carta del virey para fray Hierónimo / de Mendieta	23 oct 1587	n° 100 fol. 301	T2, LXX, p. 61-62		
Respuesta de fray Hierónimo de / Mendieta	29 oct 1587	n° 101 fol. 301v	T2, LXXI, p. 62-63		
Carta del padre comisario para / fray Hieronimo de Mendieta despues de esta junta	7 nov 1587	n° 102 fol. 301v-302	T2, LXXII, p. 63-64		
Carta de fray Hierónimo de Men/dieta para el Padre Comissario general	9 nov 1587	n° 103 fol. 302-303	T2, LXXIII, p. 64-66		
Carta de fray Hierónimo de Mendie/ta para el dicho Padre Comissario embiada [sic] de Sanct Francisco / de la puebla al Convento de Sancta Barbara / con el Padre Fray Francisco Liñan	25 nov 1587	n° 104 fol. 303-304	T2, LXXIV, p. 67-70		
Carta para el doctor Sanctiago del / Riego Alcalde de Corte sobre las execuciones	26 févr 1588	n° 105 fol. 304-305v	T2, LXXV, p. 70-73		
Respuesta del Doctor Sanctiago / del Riego	27 févr 1588	n° 106 fol. 305v	T2, LXXVI, p. 73-74		
Carta de fray Hierónimo de Men/dieta para el señor obispo de Tlaxcala Don Diego Ro/mano	6 mars 1588	n° 107 fol. 306	T2, LXXVII, p. 75-76		
Carta para el padre fray Bernardo / de San Ciprian Comissario general de la Nueva España	11 oct 1588	n° 108 fol. 306v	T2, LXXVIII, p. 76-77		
Los cinco avisos que yo escrivi al / Padre comissario general Fray Alonso Ponce quando recien / venido de España llegó al Puerto de la Vera Cruz son los sigui/entes		n° 109 fol. 306v-307	T2, LXXIX, p. 77-78		
FIN BLOC PONCE					
Carta para el rey don Filipe nuestor / Señor cerca de la necessidad que ay de emendar el gobierno / de la Nueva España	24 mai 1589	n° 110 fol. 307-307v	T2, LXXX, p. 78-79		
Carta para don Pedro Moya de Con/treras Arçobispo de México sobre la mesma materia	15 mai 1589	n° 111, fol. 307v-308	T2, LXXXI, p. 80-81		
Copia del quaderno que embié al / Arçobispo de México / Yva este Thema de letra guarde [sic: grande dit lcazb] / Castigo del cielo se deve aguardar si el govi/erno de la Nueva España no se emienda / Luego comencé por esta consecuencia		n° 112, fol. 308-315v	T2, LXXXII, p. 81-101		
Carta para el virey don Luys de / Velasco rezien llegaod al puerto	30 déc 1589	n° 113 fol. 315v	T2, LXXXIII, p. 101		

Carta para el Arçobispo de México / don pedro Moya de Contreras Visitador del Con/sejo Real de Yndias	30 janv 1590	n° 114 fol. 315v-316	T2, LXXXVI, p. 106-107		
Carta para el Obispo de Tlaxcalla / En confirmación de otra que escribí al virrey Don Luys de / Velasco cerca de cierta pregunta que me hizo	9 janv 1590	n° 115 fol. 316-316v	T2, LXXXIV, p. 102-103		
Carta para el Vurrey don Luys de / Velasco cerca de las necesidades de la Provincia de Tepeaca	11 janv 1590	n° 116 fol. 316v-317v	T2, LXXXV, p. 103-105		
La copia del tratado que embié / a España al Arçobispo de México contenida supra / Folio 164 embié también a México al Virrey Don Luys de Velasco con / la carta que sigue:	20 juin 1590	n° 117 fol. 317v-318	T2, LXXXVII, p. 107-109		
Carta para el Virey don Luys de Ve/lasco sobre que no se de lugar para que los yndios reboltosos levanten / pleytos	20 févr 1591	n° 118 fol. 318-319	T2, LXXXVIII, p. 109-111		
Carta para el mesmo virey sobre que / no haga caso de que murmuren como el haga lo que deve	20 juin 1591	n° 119 fol. 319	T2, XCI, p. 113- 114		
Carta para el mismo virey consolan/dolo de la yda de sus hijos a España	25 avr 1591	n° 120 fol. 319v	T2, LXXXIX, p. 111-112		
Carta para el mesmo virey en recomen/dación de dos personas pobres	27 avr 1591	n° 121 fol. 319v-320	T2, XC, p. 112- 113		
Carta para el mesmo virey sobre los / quatro reales de servicio y repartimiento de los yndios	31 juill 1592	n° 122 fol. 320-320v	T2, XCIV, p. 117- 118		
Respuesta del virey a esta carta	1 août 1592	n° 123 fol. 320v	T2, XCV, p. 119		
Carta de réplica para el virey so/bre la mesma materia	4 août 1592	n° 124 fol. 321-321v	T2, XCVI, p. 120- 122		
Respuesta del virey a esta carta	4 août 1592	n° 125 fol. 321v-322	T2, XCVII, p. 122- 123		
Carta para el virey don Luys de / Velasco sobre el alçamiento de unos Chichimecos y so/bre los quatro reales que quieren añadir a cada yndio	14 mai 1592	n° 126 fol. 322-322v	T2, XCII, p. 114- 115		
Respuesta del virey a la carta de / arriba	15 mai 1592	n° 127 fol. 322v-323	T2, XCIII, p. 115- 116		
Carta para el virrey Conde de Monte Rey rezien venido, / por los yndios sup. fol. 132	17 janv 1596	n° 128 fol. 323			Document non copié, fin du recueil

Document 8 : Carta del padre fray Gerónimo de Mendieta al padre comisario general fray

Francisco de Bustamante, Toluca, 1^{er} janvier 1562¹

Muy Reverendo Padre nuestro: Algunos días há (y aun años) que viendo y tratando las cosas deste nuevo mundo me vino en espíritu, como á otros ha venido (y creo que de Dios, porque no sé cuál otro me pudiese en este caso mover) de escribir á S. M. del Rey nuestro señor, y dalle aviso de lo que en estos sus reinos sentía cumplir muy mucho á la honra y servicio de nuestro Dios, y á la salvación destos naturales sus vasallos, y finalmente al descargo de su real conciencia ; las cuales tres cosas y el celo déllas (por ser tan importantes) han compelido y compelen á los religiosos y siervos de Dios que en estas partes residen á que dejada su quietud y sosiego, y poniéndose en odio y aborrecimiento de todo el mundo (que son los hombres mundanos que van por muy diverso camino) sean importunos y molestos con cartas y palabras á S. M. y á los de su Real Consejo, de donde, después de Dios, depende totalmente la ejecución y electo de las tres cosas sobredichas, y el remedio de lo que en contrario y en destrucción déllas por la astucia y diligencia del enemigo se trata.

He dejado hasta aquí de poner por obra lo que el espíritu y conciencia me dictaba, á los principios creyendo que se me dijera (lo que está en la mano) que hablaba como nuevo y sin experiencia; aunque cierto me parece que así como Nuestro Señor fué servido de me dar recién venido á esta tierra un poquito de noticia de la lengua de los naturales della para entenderme con ellos, así me la dio también luego para entender algún tanto su ser y quilates, y sentir sus faltas y necesidades, y el modo que se podría tener para remedio déllas.

Después que faltó esta ocasión, sucedió otra, que fué mandar S. M. que nadie le escribiese, si no fuese refrendada la carta por su Real Audiencia de México. Y como las necesidades que en estas partes hay para haber de recurrir con ellas á la propia persona real, sean en defecto de la misma Audiencia, no es de maravillar que ni yo ni otro alguno perdiese en balde su vergüenza, en especial entendiendo el poco crédito y reputación que de algunos días á esta parte de los religiosos desta Nueva España se ha tenido, y el poco caso que de sus escritos y dichos en las Audiencias y Consejos se ha hecho.

Ahora, viendo que ya el remedio ó tal perdición desta tierra están puestos tan en balanza, que no pende todo sino de un solo hilo, que es inclinarse de nuevo S. M. á desear y pretender puramente la honra y servicio del Altísimo Rey y Señor nuestro, y salvación destas miseras ánimas que están á su cargo, para que la obra de la conversión y manutención déllas vuelva al pristino fervor y calor con que se comenzó y sustentó en vida del cristianísimo y muy católico nuestro Emperador Don Carlos, de inviolable memoria, ó inclinarse á la voz del mundo, que por sugestión diabólica, solapada debajo de buenos y provechosos colores, al parecer dice: "Vaya, vaya, y muera el celo de las ánimas, y viva la gala y locura del mundo, y la tiránica opresión para sustentallas." Y oyendo también decir cómo V. E. y los padres Provinciales de las otras Ordenes, de consejo y parecer de los padres Discretos de todas ellas, movidos y forzados por esta mina y caída (*quae instat et imminet huic novae Ecclesiae*), han acordado y determinado con mucha razón de ir en propias personas á los reinos de España para dar cuenta y razón á S. M. del estado peligroso y términos en que están los negocios desta tierra, por estar su persona real tan lejos de ella; acordé yo también de descargar mi conciencia, y seguir el espíritu que tanto tiempo me ha seguido, poniendo en el pecho de V. E. lo que en este breve

¹ Nous reproduisons ici la transcription d'Icazbalceta dans : J. García Icazbalceta (ed.), *Cartas de religiosos de Nueva España*, op. cit., p. 1-34.

tiempo me fuere dictado, para que en persona lo ponga en el real pecho de S. M., cuya conciencia y ánimo es la que principalmente corre todo el riesgo y peligro, por depender (como depende) de sola su provisión y mandato todo el bien ó el mal que en esta tierra se hiciere, y todos los servicios ó ofensas de Nuestro Señor Dios, que por su bueno ó mal gobierno en ella se cometiere.

Padre nuestro amantísimo: necesidad hay muy grande de la gracia divina para tratar de los negocios sobre que V. E. y esos RR. PP. se juntan, para desenmarañar esta tan tramada tela del demonio, para disipar esta caliginosa niebla y este confuso caos que á todos nos cerca, para que nos entendamos y nos entiendan, para que sepamos y sepan de qué nos quejamos, qué es lo que pedimos, de qué nos agraviamos y qué remedio buscamos : porque lo que vemos y experimentamos es que en nuestros capítulos y congregaciones ya no hay otra cosa sino renunciaciones de guardianes. En las visitas de los conventos apenas hallan los prelados fraile consolado ni contento, antes á los caminos les salen al encuentro las cartas y nuevas del descontento, y una y otra porfía sobre la licencia para volverse á España. Ya no hallarán por maravilla fraile que de veras arrostre á deprender lengua, porque los que la saben, con mucho desmayo y casi sin gusto se aprovechan délla: y (los que les vale la suya) dicen que ya ni aun confesar ni predicar, sino meterse en un rincón, y lo ponen por obra. Los prelados superiores de las Ordenes andan (según parece por la obra) tan acosados y afligidos, que no hallan otro remedio sino, desamparadas sus ovejas, embarcarse para Castilla, siquiera para entretener, ó por no dar con todo á un tiempo al través; porque el fervor y ejercicio en la obra de la salvación de las ánimas ya parece que del todo ha cesado: ya murió el primitivo espíritu ; ya de los naturales recién conversos no hay el concurso que solía á la Iglesia de Dios para oír su palabra, para confesar su fe y doctrina, y para recibir sus santos sacramentos ; porque para evadirse deste cuidado y trabajo los que por su ruindad lo tienen por penoso, han hallado adonde acudir muy á su propósito, que es á los escribanos, procuradores y letrados, y á las Audiencias, adonde se arman pleitos sin fundamento, y se da lugar para seguir pasiones y bandos, alborotar los pueblos y revolver las repúblicas, y sosacar dineros de los pobres que no entienden lo que se hacen. ¿Pues qué será la causa de todo esto? de dónde procede? qué principio ha tenido? de cuándo acá tanta revolución y matanza adonde la viña de Dios solía ser tan fructífera y abundante, que no se daban á manos en ella, ¿ni faltaba otra cosa sino obreros que la vendimiasen? Verdaderamente si ante el juicio de Dios hubiese de tener la culpa á quien la voz de los hombres descuidadamente la impone, trabajos tendría la conciencia de S. M. Digo esto porque si preguntáis al fraile por qué no entiende como solía en la obra de la conversión y instrucción de los indios, responde que no puede, porque S. M. le ata las manos para que no remedie nada de lo que conviene. Si preguntáis al indio cacique, ó alcalde, ó principal, ó viejo del pueblo, que cómo en los tiempos de ahora debajo de la ley de Dios hay más borracheras y otros vicios que en su infidelidad, y más desvergüenza en los mozos, curaos muy lindamente: *achquenin?* como quien dice y lo declara después: de eso me espanto, y si lo quieres saber, no es otra cosa sino que en tiempo de la infidelidad nadie hacía su voluntad, sino lo que le era mandado, y ahora la mucha libertad nos hace mal, porque no estamos forzados á tener á nadie temor ni respeto. Si habláis con los corregidores sobre los males que pasan y no se remedian, dicen que no se dan medio ni remedio, porque en la Real Audiencia ya no se da crédito á los religiosos, ni aun á los jueces ordinarios que están de asiento en los pueblos y ven lo que pasa por vista de ojos, sino á dos ó cuatro revoltosos que van allí con mil mentiras y ficciones. Si decís al oidor que cómo se da lugar en la Audiencia á que se armen cada día tantos pleitos sin fundamento, pudiéndose atajar sin perjuicio, antes en provecho, de las partes, y á que se gasten sin provecho tantos dineros, y perjuren tantos testigos, y á que se hagan tales ó tales cosas por esta causa, que claramente son en ofensa de Dios ; responderos ha que S. M. manda que todos los naturales sean oídos en su Real Audiencia sobre cualquier caso y contra cualquier persona, y que

sentencien por sus leyes *secundum allegata et probata*, y que no pueden hacer más. Si preguntáis al Virrey que cómo consiente y pasa por muy muchas cosas que sabe él manifestamente que son de directo contra el servicio de Dios y de S. M. y bien de los naturales que están á su gobierno, y dándole voces sobre ello se hace del sordo, ó cumple con palabras de espera, y ya que dé sobre ello sus mandamientos, no se ponen en efecto ni ejecución, ni él se cura dellos dirá que S. M. no le da más poder, antes lo tiene atado á los oidores, y que ellos son muchos y él es uno solo, y que así hace lo que puede y no lo que quiere, ni lo que bien le parece. De manera que todos se descargan y disculpan lo mejor que pueden, y echan toda la culpa y carga á quien sin duda creen que no lo sabe ni alcanza ni viene á su noticia. Porque ¿quién creará que un rey tan católico y cristianísimo, que tanta vehemencia y solicitud ha puesto en extirpar y desarraigar los errores levantados entre sus vasallos ya cristianos viejos, había de permitir ni por muy indirectas, que se pongan estorbos ni impedimentos para que nunca lo sean los recién convertidos? Y quién se persuadirá á pensar que un rey y señor tan celoso y devotísimo, que siendo aun príncipe, en vida del invictísimo Emperador su padre, y quejándosele los émulos de lo bueno de que los frailes eran tan tenidos y reverenciados destos naturales, que casi los adoraban como á dioses, respondió, según dicen (y yo lo creo), que de ello se holgaba muy mucho, porque era señal que recibirían de buena gana y con facilidad su predicación y doctrina, y que ahora mandase por el contrario que los religiosos no tengan mano ni autoridad para castigar ni corregir á los indios, ni se entremetan en sus negocios, estando muy claro y notorio que quitar esto es quitarles la mano para la predicación y doctrina de Jesucristo, y para la debida ejecución de los sacramentos; por ser esta gente tan mísera y baja, que si con ellos no se tiene toda autoridad, no se tiene ninguna; y si no los tienen muy debajo de la mano y sujetos, no hay mano para con ellos.

Así que yo la culpa principal de todo esto no la echo sino á quien la tiene, que es el demonio maldito, el cual como se vio tan apoderado y aposeionado en este su antiguo reino, y se ha visto después tan despojado y alanzado de su señorío, por medio de los religiosos y siervos de Dios que en esta su viña han fidelísimamente trabajado, que no solamente le han quitado el servicio de las idolatrías y sacrificios de sangre y carne humana, y las tiranías y vicios nefandos, mas aun estaba en disposición la masa de los indios para ser de la mejor y más sana cristiandad y policía del universo mundo ; ha urdido tal trama de muchos estambres, y fabricado tal quimera de diversas partes (como son la desordenada y vieja codicia de los españoles; la desconformidad entre obispos y religiosos; la diversidad y multiplicidad de pareceres entre los mismos; los excesos y desatinos particulares de algunos dellos ; las relaciones siniestras llenas de envidia y pasión; la venida de oidores nuevos sin experiencia, y otras cosas semejantes á éstas), que con este caos y confusa composición ha puesto en confusión y Babilonia el gobierno de la Nueva España; porque como los señores del Consejo de las Indias sean en fin hombres y del mundo, cuyas cosas van por muy diferentes nortes que las que son puramente de Dios, antes parece que se contradicen y repugnan; en especial como al mundo sea muy odioso y duro de tragar que la vileza de los pobres frailes de S. Francisco, que en otras partes son tan despreciados, tenga en estos reinos autoridad de rectores, ó, como los llaman, gobernadores, no es de maravillar que teniendo tal solicitador como es el enemigo del linaje humano, y no conociendo distintamente ni contemplando por cosas vistas el ser y necesidad de los indios, que es gente por sí, é incitándolos por otra parte la opinión é importunación del mundo, se hayan convencido poco á poco á juzgar *bonum malum et malum bonum*, y á posponer el bien general desta tierra, que puramente bien mirado y tanteado depende de los religiosos, á ciertos inconvenientes ya tocados, que so color y apariencia de más importantes representa la codicia del mundo. Aunque bien pesado y puesto en balanza, los desatinos de tres ó cuatro ni más frailes no habían de ser causa para desacreditar una Orden entera ó una Provincia, porque en España y en todos los reinos del mundo en todos los estados ha habido siempre algunos hombres malos, y entre los

frailes de todas Ordenes algunos apóstatas y aviesos, como tampoco faltó alguno en el colegio de Cristo, y herejes, que es más, ha habido. Mas por eso las Ordenes ó Religiones de donde fueron no dejan de ser muy santas y buenas, y haber en ellas otros muchos más sin comparación que han castigado las apostasías y males cometidos, y convencido á los herejes de sus herejías, y que finalmente sustentan la Iglesia de Dios y su religión cristiana con su doctrina y ejemplo de buena vida; cuanto más que los excesos de acá han sido bien malos y pequeños *respective* á otros que por allá suelen pasar, y sabe todo el mundo que para ellos no han faltado muy graves castigos. Y que haya habido y hoy en día haya diversos y contrarios pareceres entre los religiosos sobre las cosas desta tierra, no es de maravillar, porque los mismos Regentes de las Audiencias de acá y de allá experimentan en sí cada día, que con no ser más de tres ó cuatro, y con tratar entre sí juntamente los negocios desde el principio hasta el cabo, y con ser los negocios muy trillados, al tiempo del sentenciar dan muy diversos y contrarios los votos, cuánto más en tierra y mundo nuevo, y entre gente tan nueva y extraña de nuestra nación, que si no fuera porque tenemos por fe que todos descendemos de Adam y Eva, diríamos que es otra especie por sí, y por el consiguiente y casos que nunca se escribieron en Derecho, ni conforme á él se pueden decidir, si no es haciéndolos tuertos. Pues de haber á tiempo diferencias entre los obispos y religiosos, ó los religiosos entre sí mismos, sobre la administración de la doctrina y de los sacramentos, ninguno se debe espantar, ni menos escandalizar, que no son cosas nuevas entre siervos de Dios y muy perfectos, ni se fundan en malicia, sino en toda sinceridad de conciencia, porque grandes varones y prelados santos de la Iglesia tuvieron entre sí estas discordias, movidos cada uno de ellos por santísimo celo. Y así ha acaecido en esta Nueva España sin falta ninguna. Y si algún siniestro ha habido ahora más que en los ejemplos antiguos que traigo, ha sido por servir de malo los que están de por medio, y no haber atajado las ocasiones, pudiendo muy bien hacello.

Lo que de nuestra parte ha más ayudado para venir á estos méritos, ha sido lo que nos debiera ser más agradecido y en más estima tenido; que es el inflamado celo que los frailes han mostrado en este negocio de la honra divinal, y del descargo de la conciencia real, y de la salud destas ánimas. Las cuales cosas, aunque todas están principalmente á cargo de S. M. y son suyas propias, y le pertenece de derecho y ha de dar al Sumo Juez cuenta de ellas, como quien lleva las rentas y tributos destes reinos para procurar *totis viribus* que hayan debido efecto; mas como los religiosos, como gente libre de todo otro interese y como fieles á quien los enviaba para descargar su conciencia, con este celo que dije hayan tanto pugnado y trabajado y desvelándose en el cumplimiento dellas, ha venido á tal estado el negocio, que les son imputadas y contadas estas cosas por suyas propias, aunque á la verdad les obliga á ellos en alguna manera su estado y profesión, y son tenidas por ajenas del real oficio y obligación, de tal manera que ya no las llaman sino intereses de frailes; y como ellos traten dellas en las cortes y Chancillerías, no es menester más para que las tengan por sospechosas y que no se debe hacer cuenta dellas. Por tanto, lo que más conviene llevar por delante V. R. para alcanzar el sosiego que no tenemos, y el remedio de los males que ya vemos ir tan adelante, es que en nombre desta santa Provincia del Santo Evangelio se desapropie destes intereses y propios negocios, y nos ponga en la libertad evangélica y apostólica que Jesucristo nos dejó, y en que nuestro Padre S. Francisco nos encaminó. Y dé á entender muy claramente á S. M. que estos negocios son suyos y no nuestros, aunque por su servicio los tomamos por propios; y que sepa y entienda por muy averiguado, que por esta misma libertad con que tratamos sin ningún interese, y con que descargarnos su real conciencia, sin tener más de á sólo Dios por delante, está necesitado de nuestras personas, y realmente nos ha menester para no dar con esta carga tan grande que tiene en el suelo, y para que esta Iglesia recién plantada totalmente no se destruya y asuele. Y que si S. M. es servido que descarguemos su real conciencia, como sus verdaderos capellanes y ministros, tenga entendido que real y verdaderamente se la descargamos solos los religiosos en

esta tierra; y sus oficiales de su temporal régimen y justicia (*ut in plurimum*) se la cargan, porque ellos de necesidad tienen de tener ojo al interés temporal que los hace venir de España, y á nosotros por la mayor parte no nos puede mover si no es el puro celo de la honra de Dios y de la salvación de las ánimas, y de la verdad y razón y justicia. El cual celo sólo desde allá nos trajo á esta tierra. Y que con esta confianza se confíe de nosotros, y nos dé el crédito y autoridad que los ministros de la salud eterna es razón que tengan, en especial tratando con gente de tan pocos quilates y de tan bajo talento. Y que si desta manera se quisiere servir S. M. de nosotros para que Dios nuestro Señor se sirva, haciéndonos padres desta mísera nación y encomendándonos como á hijos y niños chiquitos para que como á tales (que lo son) los criemos y doctrinemos y amparemos y corriamos, y los conservemos y aprovechemos en la fe y policía cristiana, como los primeros que al principio vinieron lo hicieron, que nunca cesaremos ni nos cansaremos de entender y ocuparnos en tan singular y celestial obra, antes con nuevo espíritu y fervor comenzaremos á trabajar en ella con toda fidelidad y pureza. Mas que si al contrario no le es aceptable este nuestro servicio, ni quiere que lo ejercitemos con esta evangélica libertad y autoridad, creyendo á los que piensan y dicen que en pedir esto pedimos y buscamos nuestros intereses propios de mando y señorío; S. M. puede descargar su real conciencia con otros ministros y capellanes que le sean más fieles, y mandarnos dar licencia á nosotros para volvernos á España, porque no hemos de administrar los santos sacramentos con oprobio y escarnio del oficio sacerdotal y de la doctrina de Jesucristo; porque entre gente de la suerte que esta es, no se tiene más crédito ni más estimación della, de en cuanto crédito y estimación son tenidos los que la administran. Ni tampoco es razón que quedemos por testigos y consentidores de la destrucción desta nueva planta que nos ha costado nuestros trabajos y sudores, y que el diablo se ría en nuestra presencia de quedar más victorioso dándole guerra, que lo fué cuando pacíficamente poseía esta república indiana. Porque ciertamente ninguna duda pongo en esto, sino que lo tengo por averiguado: que prosiguiéndose los negocios por los pasos que ahora llevan, y no poniéndose remedio en lo que va descaminado, ha de ser más servido el demonio de aquí adelante en esta tierra, y aun no sé si diga que lo es hoy en día, y nuestro Dios más ofendido, y muy mucho más, que cuando no se nombraba ni era en ella Dios conocido, sino sólo el Tlcatocolutl.

Esta es la llave de todo el bien ó perdición desta nueva Iglesia: quererse confiar S. M. ó no confiarse de los religiosos que el felicísimo Emperador su padre envió por ministros della, y en quienes tuvo tanta confianza, que por ella y por quererse regir por el parecer de los siervos de Dios en los negocios desta tierra, cobraron los religiosos el nombre tan odioso de gobernadores; por el cual nombre y por sólo la invidia del, se han levantado y sucedido las presentes persecuciones que esta Iglesia y obra de Dios padece; y verdaderamente es grandísima ceguera y error muy conocido, que por sólo dar lugar á esta invidia, y porque suena ásperamente en los oídos del mundo vano el nombre de gobernadores, por sí mismo impuesto á los frailes menores y á los otros mendicantes, se deje la verdad de la vida, y no se admita la razón muy clara, y se ponga en confusión y en camino de perdición toda una república cristiana. Porque veamos qué hombre habrá de experiencia en esta tierra tan falto de juicio, aunque sea el más apasionado y de frailes indevoto, que queriendo conocer la verdad de lo que siente no confiese y conozca que la Nueva España sería mantenida en toda cristiandad y paz y policía, sin pleito ni diferencia, sin escribano, ni abogado, ni procurador, sino en solas ocupaciones y ejercicios cristianos y religiosos, con solo tener S. M. en cada provincia della un fraile de los muchos que en esta tierra están echados por los rincones, con tener las espaldas seguras, y toda autoridad y poder para hacer lo que conviniese.

La razón desto y no podello nadie negar, fuera de lo que la experiencia nos enseña, es porque estos naturales son puramente niños, naturalmente sujetos y tímidos, y así con tener padre y

maestro verdadero cristiano y prudente, que los amase como á hijos y como á tales los corrigiese, y como maestro los enseñase y instruyese en la fe cristiana y policía humana, no sería más una provincia entera debajo de la mano de un religioso, que una escuela de mochadlos debajo de la mano de su maestro; porque puestos en subjeción y obediencia, no hay gente ni nación en el mundo más dócil que ésta para cuanto les quisieren enseñar y mandar; y por el contrario no hay fieras en las selvas más indómitas que ellos, puestos en su querer y libertad. Pues conociendo esto y entendiendo esto, como se conoce y entiende, ¿en qué ley de hombres de razón cabe, y en qué conciencia de cristianos se sufre, que los que engañan y perturban á su Rey y señor, que no ve sino por tela de cedazo, ni entiende sino por imagines y figuras, no le desengañen y digan claramente lo que cumple al bien de su ánima y descargo de su real conciencia? Mas ¿para qué pedimos celo de la salud ajena á quien no tiene cargo de la suya propia? ¿Qué tantos españoles seglares habrán pasado de la vieja España á la nueva, aunque sea con cargos reales, por celo de salvar sus ánimas, ó de ayudar á las de sus prójimos, ó de ampliar y extender la honra y gloria del nombre de Jesucristo? Por cierto bien probable es y se puede creer sin escrúpulo, que con tales propósitos no ha venido ninguno; porque aunque haya entre los españoles que acá están, buenos y devotos cristianos, que harto mal sería si del todo faltasen, apenas habrá alguno que no confiese haber militado debajo de la bandera de la codicia, y que el principal motivo que trajo fué valer y poder más según el mundo y hacerse rico, cuando vino á esta tierra. ¿Pues es posible que de solos los que siguen este camino de la codicia confie su conciencia, y á solos ellos dé crédito en los negocios de su ánima la Real Majestad, y á los que puramente vinieron á buscar á Dios sin ningún interese, y á los que en otra cosa no se ocupan ni otra pretenden, sino cómo salvarán á sí é á los otros, tenga por sospechosos y indignos aun de ser oídos, como si fuesen públicos infames y burladores? No quiera Dios que tal se diga ni piense ni imagine de esa misma real persona, porque otro concepto se tiene de su católico y cristianísimo pecho; mas basta que se diga de quien lo representa en su Real Audiencia de la Nueva España, pues que ha sido lenguaje público y vulgar en toda ella, que no era menester más de que fraile entendiese ó hablase en negocio que entrase en Audiencia, para que *ipso facto* se hiciera todo al revés de lo que se pretendía; porque esta diz que era la plática ó *tlatol* (como dicen los indios) de aquellos señores, aunque es de creer que alguno estaría fuera de aqueste concierto; mas finalmente ello se ha verificado bien por la obra, de manera que nadie puede decir que fué fábula.

Concluyo este punto que toca á lo que había de ser y no es, amonestando á V. E. de parte de Dios, que para honra y gloria suya y no en propia alabanza, que no lo es, no deje de dar á entender á S. M. la verdad, cuanta quier que sea á todo el mundo odiosa, afirmando que si no es por medio de los frailes no puede por vía ninguna descargar en esta tierra su real conciencia. El cómo ello debiera ser, para bien ser y para ser la Nueva España la más quieta república del orbe (espiritualmente hablando), estase de molde que es con tener por maestrescuelas destos niños á los religiosos (como arriba dije), y por padre supremo de todos ellos á su Visorrey, para que favoreciera y sustentara en todo lo bueno el trabajo de los religiosos, y los advirtiera y fuera a la mano en lo que no fuera tal, y sus oficiales para recoger y expender sus rentas reales, y no curara de otras audiencias ni justicias para con los indios, sino que el mismo señor ó cacique ó principal tuviera cargo de regir y gobernar sus macehuales en paz. Porque como no se diera la puerta abierta para pleitos, ni los incitaran á ellos con darles jueces y procuradores y escribanos, nunca entre ellos los hubiera, pues no los hubo en su infidelidad. Solamente hubiera que sentenciar algunos delitos criminales y graves cuando se ofreciera, que fuera pocas veces, y esto hicieran los letrados que el Virrey tuviera por sus asesores ó consejeros.

Y porque no parezca que en esto hablo de gracia, y que confirmo la opinión de los que dicen que los frailes queremos mandar toda la tierra, querría preguntar y saber ¿qué mando y señorío

es éste? Y ¿cuál es y en qué consiste el imperio franciscano tan nombrado y murmurado por este mal mundo? con qué ciudades ó villas nos hemos alzado? qué conjuraciones ó conspiraciones hemos hecho? qué rentas ó granjerías hemos fundado para nuestro uso? con qué tributos nos han acudido? qué gastos y expensas tan excesivas hacemos en nuestro mantenimiento? con qué fausto y aparato nos servimos? Verdaderamente si este negocio con verdad se tratase, y con ojos cristianos se considerase, sería confusión y vergüenza para los que en ello osan poner lengua, y ejemplo muy grande para los muy recoletos y necesitados frailes que moran en Castilla; pues aquello es de mayor virtud, que sale de voluntad, teniendo ocasiones, que lo que sale de necesidad, por no estar en ellas; porque con toda la libertad que los frailes de S. Francisco en estas partes han tenido, no se podrá decir que en las cosas de humildad y pobreza se hayan relajado, sin que para estar en esta tierra los mueva ó detenga ninguna sensualidad ó soltura; porque nuestro vestuario, como lo ve todo el mundo, es un poco de sayal áspero; en nuestras mesas no se usan manteles, ni en nuestras camas colchones; nuestra comida es la que nos dan, y aquella bien poca y tan curiosamente guisada, que los huéspedes no la dejan de tener por espesa; pues si andamos fuera por visitas, y que haya una gallina, que es todo lo que en esta tierra se puede dar, por haber sobra dellas, ha de ser tan dura como un garrote, por ser recién muerta, y rellena de todo lo que Dios le dio desde su nacimiento. Nuestro andar es en la mula de S. Francisco, con más rigor que en otra parte del mundo; porque en España y adonde quiera úsase andar los predicadores franciscos, y aun muchos que no lo son, á caballo, so color de lo bueno de la predicación y de otra suficiente razón; á lo menos los prelados cuasi en ninguna parte andan á pié, por razón de las largas y trabajosas visitas; mas en la Nueva España, no sólo los subditos en general, con andar comunmente predicando y visitando á los indios por sierras y barrancas y tierras calientes y llenas de mosquitos y otras mil sabandijas; mas aun el pobre del Provincial y el Comisario General que lo andan todo, cercan y rodean en sus visitas este nuevo mundo á puro talón, con sólo un compañero. ¿Pues qué más descalcez? qué más desnudez? qué más aspereza? qué más abstinencia? y qué más penitencia y rigor ha habido en nuestros tiempos y en mucha parte de los antiguos en la Orden de S. Francisco, que la que en la Provincia del Santo Evangelio se ha tenido? Todo esto digo para que se note la hinchazón, la potencia y el estado destes emperadores y gobernadores, que de hecho lo han sido, que no se lo levantan. Emperadores en hollar y pisar el imperio y la gloria y el fausto del mundo, humillándose y abatiéndose y despreciándose voluntariamente adonde han tenido mano y poder y se ha hecho cuenta dellos, más que adonde ese mismo mundo por estar corrupto y por tenellos por gente de poco provecho los huella y abate y trae debajo de los pies. Porque verdaderamente es esto verdad, y así lo he conocido siempre y entendido después que á estas partes pasé, que de la Orden de S. Francisco no tiene Dios mejor pegujal ni rincencillo que esta Provincia del Santo Evangelio, en santidad y bondad y pobreza y pureza de vida y canas venerables. Gobernadores dije que han sido, porque sin mentir podemos decir lo que al mundo le pesa y ha cobrado envidia, que por su buena industria y consejo se ha gobernado y sustentado en paz y en cristiandad y en obediencia de su príncipe todo este reino. Porque pregunto, si los religiosos no hubieran tenido aquí de su rey tanta libertad y crédito, ¿qué hubiera sido de la Nueva España, sino lo que del Pirú é islas de Santo Domingo? De las cuales regiones, en la una nunca han faltado españoles levantados contra su señor y príncipe, y en la otra apenas dejaron de los naturales (que eran innumerables) ánima viviente. Y todo esto por faltar allá en los principios el cristianísimo celo y prudencia del muy excelente capitán Hernán Cortés para poner á los siervos y ministros de Dios en la estima y reputación que era razón tener para la conversión de las ánimas, como aquí los puso; y porque tampoco bastó la clemencia del serenísimo Emperador para encajarlos en ella, como los encajó y conservó en esta tierra. De lo cual se ha seguido que aquellas, en cuanto á los naturales, han sido cosa perdida, y ésta muy ganada, primeramente para en cuanto á Dios nuestro Señor que ha llevado della para su reino muy muchas ánimas, y después desto para nuestro ínclito rey que ha tenido y tiene conservadas

tantas y tan buenas provincias y repúblicas; y últimamente para los mismos españoles ingratos y inconsiderados, que con haber religiosos de por medio han tenido servicio y mantenimientos para pasar su vida, y aun para triunfar á costa ajena : lo cual se les acabara y faltara todo, faltando los indios, como de hecho y sin duda faltaran y se acabarán si les dejarán á los españoles la rienda suelta.

Pues conózcase el trabajo y servicio, mal conocido y peor agradecido, de los frailes, y levántense las piedras para confesar lo que los hombres encubren: que en la Nueva España no se hallará obra de edificación y provecho que los frailes no la hayan hecho. Sino que hay lenguas para pintar y encarecer algunas faltas de frailes particulares, y todas son mudas para manifestar los inestimables bienes y provechos que general y comunmente de ellos han procedido y proceden. Y si no díganme, qué ciudad se ha fundado, qué pueblo se ha juntado, qué república se ha ordenado, qué traza se ha dado, qué iglesia ó hospital se ha edificado, qué paces ó conciertos se han hecho, qué dificultades se han allanado, que todo ello no haya sido con pies y manos de religiosos? Y si se quisiere alguno que religioso no sea, verdaderamente pienso que apenas se hallará de qué en esta materia, si no es en procurar de hacer para sí buena casa y de echar más adelante que otros la barra para acrecentar y ampliar su propia hacienda. Pues si el nombre de Emperador y rey de Castilla ha sido y es tan acepto á estos naturales, y si entre gente tan flaca no ha llegado la ponzoña, que los llevaría de boleo, de los malditos herejes, estando tan sembrada á las puertas de las Indias, que son en Sevilla, ¿á quién se ha de atribuir el cuidado y trabajo de lo uno y de lo otro, sino á los que han sido continuos pregoneros y solicitadores de lo primero, y para evitar lo segundo sabe cualquiera perverso que viniere que están como atalayas vigilantes en cada pueblo? De todo lo susodicho parece cuánto convenga á la conciencia de S.M. confiarse en todo y por todo de los religiosos para descargar y cumplir con su real obligación, porque cierto es que mejor le ayudarán para este efecto los que otra cosa no pretenden ni en otra entienden, sino en descargar sus conciencias y las ajenas, que los que beben los vientos por cargar aun las suyas propias más que naos gruesas de mercaderías. Y aunque esto debiera ser como arriba lo pinté por sumarias palabras, do dije que fuera la Nueva España espejo de las provincias, ya no quiero tratar de lo que hubiera de ser ; no porque sea imposible reducirlo al prístino estado, sino porque parece que lo es, según que ya está todo de engolfado y enlodado, y según las vías y caminos por donde se llevan los negocios del mundo, que es el que triunfa hoy en día y lleva la gala, porque no hay memoria de su fin, que es la muerte, ni del terrible juicio de Dios, donde todos daremos estrecha cuenta.

Y así trataré por segundo punto de lo que se puede y conviene hacer para que no vaya siquiera todo perdido, poniendo las cosas más arduas y graves en que cumple se ponga remedio para que se pueda sustentar y conservar cristiana, pacífica y políticamente este nuevo mundo.

Lo primero y principal es que tengan la sobredicha autoridad y libertad los religiosos, pues que entienden en la principal obra que es la de las ánimas, para la ejercitar y administrar sin estorbo ni contradicción de obispos ni oidores, sino que sólo el Virrey que es ó fuere vea y juzgue y modere si exceden ó pasan de los límites de la razón, y excediendo ponga en ello remedio, así por su persona y poder como dando aviso, si fuere menester, á S. M., con tal que nuestra autoridad (aunque sea de jueces en lo espiritual, por privilegios de la Silla Apostólica) no la usemos con el rigor de jueces haciendo castigos graves ni aun leves en toda forma de Derecho, porque esto siempre me pareció muy ajeno de nuestro estado, sino que nos hayamos en todo para con los indios en la forma y manera y licencia que los padres y maestros tienen por derecho natural, divino y humano, para criar, enseñar y corregir á sus hijos y discípulos. Y sin esta condición no admita V. R. administración de los sacramentos para sus súbditos, sino la vuelta de España, pues allende de que esto toca al descargo de la conciencia de S. M., entre las otras

cosas y más que ninguna, toca también á nuestra quietud y sosiego, sin el cual no podemos vivir conforme á nuestra profesión, ni hacer cosa bien hecha ni que sea de provecho ni fruto. En las demás cosas que se siguen no nos va ni toca, como nos dejen en paz, más de dar aviso dello á S. M., á cuya real conciencia toca remediarlas, so pena de verse en trabajo temporal y espiritual por causa dellas.

Lo segundo (y de que depende el asiento ó turbación de la tierra) es que ya que S. M. está absente della (que es lo principal que la trae alborotada), á lo menos tenga en ella persona que represente la suya, y no sea reino diviso con muchas cabezas, el cual, según la sentencia de la misma Verdad, no es posible durar ni permanecer. Quiero decir que su Visorrey, pues su nombre y título denota que es imagen del Rey y que tiene las veces y lugar del Rey, de facto lo sea, y no lo supedite, ni apoque, ni deshaga lo que él hace en su oficio y gobierno, otro que el mismo Rey. Y si en parte del mundo conviene que esto así sea, es en esta tierra, tomada la razón y fundamento de todas partes y personas. Lo primero de parte del mismo Virrey, el cual se presume y entiende que siempre tiene de ser persona de tanto ser y valor, así en linaje y estado como en prudencia y experiencia y en toda virtud, que si menester fuere se le pueda confiar el gobierno de medio mundo, como de hecho poco menos se le confía. ¿Pues qué camino lleva que una persona tal que además de su reputación y cordura, de fuerza ha de tener siempre mayores respetos del servicio de su Dios y de su Rey y de su propia gravedad y estado, por no perder un punto de él, se anteponga y prefiera el parecer ó querer de un pobre licenciado, porque estudió dos maravedís de leyes en Salamanca? ¿Y que pueda este tal, si quiere, como lo pongo por caso y acaece, preciarse de que no se haga en la Nueva España cosa que el Virrey quiera ó intente, porque vale más su voto y del otro su compañero con quien se concierta, que ninguna razón ni justicia? Por cierto no es sino cosa fuera de toda razón y camino. Lo segundo de parte de los mismos oidores, que muchas veces son para el Virrey como ayúdame aquí á estorbar. Y á esto les da ocasión tener entendido que juntándose la mayor parte á una, pueden hacer y hacen lo que quieren, mal que le pese. Y aunque en esta Audiencia ha habido y hay hoy en día notables y suficientes personas que desto no reciben perjuicio, mas en fin ya se sabe que ordinariamente suelen venir por oidores á esta tierra los desechados de las Audiencias y cargos de España, y como aciertan á ser algunos mozos, y otros, ya que no lo sean, amigos de su parecer, y con esto se junta no ser acá experimentados, viéndose de tan bajos en España, tan altos acá tan en breve (porque en su definición son reyes absolutos) y más que está tan lejos la recudida, fácilmente con este brío y presunción caen como hombres en este chorrillo de querer que valga la suya y esté sobre el hito, y el Virrey (si es Virrey) lo sea de sólo nombre, y no valga su dicho más de por testigo. No me dejará fingir nada en esto la fama del vulgo, y no de sola la gente vulgar, sino de todo el pueblo seglar y eclesiástico, que plática ha sido en estos tiempos tan trillada *quæ est versa in proverbium*: "¿Queréis negociar? pues tratad con la Audiencia y no con el Virrey, que no puede nada: decís que está eso mandado ó proveído por el Visorrey; pues hagoos saber que no tenéis nada, porque en habiendo quien lo pida, luego *ipso facto* lo desmandará la Audiencia." Y esto no sólo es adagio entre españoles, mas aviso infernal de nahuatlatos y procuradores, cada día y cada hora referido á los indios. De donde resulta que apenas ningún negocio de buen gobierno ni de remedio se puede poner en efecto como el Virrey que lo trata y entiende sabe que cumple, antes muy muchos negocios se ponen del lodo, y á esta causa anda todo cual la malaventura; lo cual no anduvo en los tiempos del Visorrey D. Antonio de Mendoza, porque (según dicen) tenía la varilla y mandaba y obraba de hecho lo que convenía. Cuanto más que yo no sé qué motivo se pudo tener para que el Virrey de esta tierra esté en todo sujeto y atado á tres ó cuatro oidores, por ser letrados en el Derecho civil; porque es verdad que es de tan poca importancia y necesidad para el gobierno destes reinos, que pluguiera á Dios que ni Código ni Digesto, ni hombre que había de regir á indios por ellos pasara á estas partes; porque ni Justiniano hizo leyes, ni Barthulo ni Baldo las expusieron para este nuevo mundo y

su gente, porque toda ella es de los que *non sunt sui, sed alieni juris*, y así no les pueden cuadrar ni convenir las disposiciones del Derecho, el cual habla con los hombres que son capaces de él, y lo saben entender y pedir. Lo tercero conviene tener este poder absoluto el Virrey por parte de los indios, que son gente de tal arte y cualidad, que si no tienen un supremo y absoluto rector del cual vaya dependiendo ordenada y sucesivamente el poder y autoridad de los que los mandan y rigen, de manera que tengan entendido que todo cuanto se les dice y manda depende de la voluntad y mando de aquel, porque es cabeza de todos los otros y por conformidad se hace un mismo cuerpo con ellos y ellos con él, y que éste no tiene, á lo menos en su presencia, igual que le vaya á la mano ni le resista ni contradiga; como esto no tengan, es excusado pensar que tienen algo en ellos, ni que los pueden regir ni averiguarse con ellos; porque como habiendo dos ó más cabezas no puede dejar una vez que otra de haber entre ellos discordia, no han menester más para descabullirse de entre las manos por este agujero, porque son naturalmente amigos de toda libertad, con no saber aprovecharse de ella.

Y de aquí se infiere lo tercero principal que conviene tocante al asiento y orden de la Real Audiencia, porque es verdad (*coram Deo*) que es tanta la desorden, y tantos los males que de ella se siguen, que yo tuviera per más seguro para la conciencia de S. M. dejar á estos naturales *penitus* sin justicia ni hombre que la administrara, que habérsela dado de la arte y manera que ahora la tienen; y no digo nada en decir esto que digo, porque se está *de per se* para quien alcanza lo uno y lo otro, que sin comparación era mejor su estado y conversación y manera de vivir antigua, como tuvieran la fe y sacramentos que tienen, que su ser y estado de ahora. Porque en tiempo de su infidelidad ni supieron qué cosa era letrado, ni escribano, ni procurador, ni qué cosa eran pleitos, ni gastar en ellos sus haciendas y ánimas; y ahora con darles la ocasión en las manos, y ser ellos de su natural bulliciosos, amigos de novedades y de hacerse mal unos á otros, hánse regostado tanto á los pleitos, que no se hallan sin ellos, antes sin ninguna ocasión ni fundamento los mueven, y siempre los más perdidos y bellacos del pueblo. Y á esta causa no hay cuasi república ni comunidad en la Nueva España que no esté turbada y revuelta, y que no gaste tanto ó poco menos en pleitos entre año como en tributar á S. M. ó á su encomendero; y como todos ellos sean menores (como arriba dije) y no capaces de los términos y disposiciones del Derecho, téngolo por tan robado cuanto los trujamanes y ministros de pleitos les llevan, como si de noche se lo hurtasen de sus casas; y esto confesado por boca de los mismos, que conocen llevarlo con mala conciencia, y no tienen para con Dios ni para con los hombres otra con que la cubran, sino con decir que lo hacen con licencia de S. M. Y esta pérdida de las haciendas es lo de menos, y aunque sea mal, darse hia por bien empleado, si no fuese tras ella la destrucción y desconcierto de las repúblicas y la condenación de las ánimas, así de los indios como de los españoles que tratan y solicitan las causas; porque Nuestro Señor me es testigo que así lo siento, y no yo solo sino cuantos sin interese hablan en ello: que no parece otra cosa el ejercicio y tráfigo de la Audiencia de la Nueva España, sino imagen y figura del mismo infierno, porque el fundamento y motivo de cuantos negocios allí entran de indios no pesan un cabello; los medios son armar caramillos y torres de viento con que se hunde el mundo, codicias, malicias, pasiones, mentiras, testimonios falsos y perjurios de cada momento; los fines son no sacar provecho ninguno, sino quedar todo peor parado que á los principios, unos con otros enemistados, y los dineros gastados. Pues mirad los que tal escuela de virtudes sustentan entre gente simple y recién convertida á la fe, y que aun no saben bien el Ave María, ¿qué remedio pueden esperar de la salvación de sus ánimas? El medio que para remedio de tanto mal se podría tener, es mandar S. M. proveer los siguientes artículos.

El primero, que las causas, así civiles como criminales, de españoles determine la Audiencia, así como hasta aquí, que en esto no se habla, porque aunque para con ellos estén ya también hoy en día en abuso las leyes y derechos, y serán para sus ánimas muy peligrosos los pleitos,

mas en fin es entre ellos este modo de tratar muy antiguo, y entienden lo que es y lo que les mueve, y saben en lo que para, y sonse ellos mismos los escribanos, procuradores, letrados y jueces; y si se llevan las capas, hacen cuenta que hoy por mí y mañana por ti, y así pasan su mundo.

El segundo, que en causas criminales graves de indios entienda asimismo, que son las que por las Ordenanzas reales y generales está mandado á los mismos indios remitir á la dicha Audiencia, porque estos son de importancia y de sustancia de la judicatura, y no de arbitrio, y por maravilla se mueven sin haber causa, y para esto de penas y castigos aprovechan mucho las letras de leyes entre cualquiera gente y nación que sea.

El tercer artículo, que ningún negocio civil de los indios se litigue en la Real Audiencia, sino que se determine por sus alcaldes ordinarios; y si esto no bastare, por los corregidores, sin hacer largo proceso, más de una sumaria y breve información, y aun sin ésta si se puede evitar, como siempre se debe evitar el tomar juramento á los indios. Y la razón deste artículo es, porque ningún negocio de estos civiles puede ser entre indios de tanto valor, que no sean mucho más las costas que lo principal, si se pone en estilo jurídico.

Solamente son de cualidad y de alguna importancia las diferencias que unos pueblos con otros traen entre sí sobre términos de tierras, montes y aguas &c., que es el mayor bullicio de la Audiencia, y en que los naturales gastan lo que no tienen, y al cabo de diez ó veinte años de pleito tampoco se remedia ni aclara lo que yo pobrecillo me obligaría de remediar y pacificar sin blanca en menos tiempo de un día. Y así esta es una de las principales cosas que conviene mande S. M. remediar. Y el remedio es que se señalen dos ó tres personas ó una sola, en cristiandad y bondad y prudencia y experiencia y afición de los naturales las más señaladas de la tierra, cuales entiendo ser el Dr. Çorita, y el contador Montealegre y el Dr. Sedeño, las cuales personas juntas, ó cada una por su parte, tengan facultad y autoridad de visitar todos los pueblos, como les cupieren ó se les señalaren, y tomada la razón de todo lo que en ellos pasa, por relación de los religiosos que allí residen y de otras personas que dello tienen noticia y buen celo, y de lo que para su perfecto asiento conviene, do lo que así tocare á gobernación den luego aviso al Yisorrey, para que como gobernador mande con brevedad poner en ello remedio; mas para este caso particular tengan los tales toda facultad y poder, conviene á saber, para dejar decisas, averiguadas, aclaradas y allanadas todas y cualesquier diferencias que hay ó se podrían recrecer sobre mojonos ó términos de tierras y aprovechamientos de montes y aguas y cosas semejantes, quedando todos los pueblos amojonados y alindados con señales may manifiestas y pinturas que queden á cada pueblo de lo hecho y trazado en toda su comarca, sin que de la tal traza y orden se pueda apelar ni reclamar para Audiencia ninguna ni otra persona, sino que lo así hecho y acordado por el dicho juez ó jueces árbitros se confirme *ipsofacto* por la Real Audiencia, y sea firme y estable, para siempre valedero, y por ninguna vía en tiempo ninguno se pueda revocar ni mudar, ni oír á los indios sobre ello.

Y esta tal averiguación y determinación ó acuerdo no se haga en forma de Derecho, ni con probanza de testigos juramentados, porque en este caso hallarán de entrambas partes cuantos quisieren. Sino que oídas y muy entendidas las partes y las razones que cada una de ellas por su derecho alegare, y tomada también razón de los religiosos que en los tales pueblos residieren, ó tuvieren noticia y experiencia de aquella comarca, el dicho juez corte absolutamente por donde según Dios y buena razón le pareciere, teniendo principalmente atención á que no haciendo agravio á nadie en lo que es notorio, todos se aprovechen de las tierras y montes y aguas y otras cosas que Dios crió para servicio de todos los hombres, pues de todo (gloria á su divina Majestad) hay en esta tierra abundancia para todos. El fin desto ya se parece que es santo

y bueno, que es la inestimable paz y el aprovechamiento de todos. Las razones que para llevarlo por este modo hay son muy muchas, y bastan las ya tocadas, de evitar entre gente tan desasosegada y liviana tantos pleitos y diferencias y gastos de tantos años, y que al cabo por ventura quedan los que más justicia tenían agraviados y perdidos, porque la Audiencia juzga de oídas por los dichos de los testigos, y éstos valen más á veces cuanto dicen más mentiras; y estotro juez como quien lo ve por sus ojos y no tiene sino á Dios y la razón por delante, tantearlo ha y remirarse ha, y no podrá sino dejallo para todos más igualado. Sola una cosa se ha de proveer, y ha de ser que á quien se diere este tal cargo sea (en cuanto alcanza nuestro juicio humano) más hombre de Dios que del mundo, como todos los que lo tienen de indios lo habían de ser. El dejar sin elección de las partes lo que parece estar en *litis pendentia*, á solo arbitrio y aun á voluntad de uno solo, parecerá á los juristas cosa muy recia; mas verdaderamente, presupuesto ser estos jueces personas de toda bondad y confianza, como se han de buscar á moco de candil (como dicen), y considera do que estos naturales no tuvieron en su antigüedad tanta cuenta con mojonarse ni guardar términos, hasta que los señores de México de pocos años á esta parte los echaron, así como iban conquistando provincias, y aun teniendo más atención en esto á repartir la tierra para servicio de los que se la ayudaron á conquistar, que no para provecho de los antiguos moradores della ; paréceme que no es yerro, sino acertamiento muy grande y obra de piedad y caridad de cristianísimo príncipe, poner absolutamente en paz y en orden y policía lo que dejado al beneplácito de sus vasallos ha de estar en perpetua guerra y discordia, en especial con gente que no se sufre dalles libertad y querer, sino que visto lo que según Dios y razón les cumple, absolutamente se lo manden hacer. Cuanto más que yo no sé en qué razón iría fundado decir que se rija la Real Audiencia (como se rige) por lo que un indio infiel y tirano, de sola su fantasía y voluntad amojonó y trazó; y que el príncipe cristiano no tenga poder y autoridad, según todo derecho, para por sí ó por sus fieles ministros, para evitar pleitos y apaciguar sus vasallos, hacello absolutamente de nuevo.

El cuarto artículo es, que la Real Audiencia por ninguna vía se entremeta ni tenga que ver en cosas de gobernación, aunque sea so título y color de agravio, si no es por vía de consejo, tomándole el Virrey con los Oidores como con sus consejeros; porque gran confusión y afrenta es que un indio bárbaro, infiel y desnudo bastase á regir solo sin ayuda ninguna todo este reino, y que no se confie de un Virrey acompañado y dotado de cristiandad, nobleza y sagacidad y consejo, antes vengan á ser en tan poco tenidos su dignidad y estado y lo que representa, que si no fuese por la necesidad que del tienen por lo que provee, no habría hombre más apocado ni en menos tenido en la tierra. Yo tengo vergüenza de decir lo que siento y sé en este caso, porque no puede ser más que venir á ser despreciado de un indio. En pueblo ha acaecido (y en otros también habrá sido lo mismo) visitar el Virrey y mandar á los indios lo que le parecía cumplir para su bien y asiento, y después de se le haber desvergonzado delante, decir públicamente, en volviendo las espaldas, los que traían revuelto y alborotando el pueblo, hablando con gente del vulgo : "no hagais cuenta de lo que éste os ha dicho, ni de lo que deja mandado, que no es sino un hombrecillo que pasa de camino y no puede nada; que allá en México están los tlatoques que nos favorecerán y harán lo que quisiéremos."

Gran daño es el que en todos los pueblos hacen indios particulares revoltosos, con el recurso que á la Audiencia Real saben que tienen; y entre otras cosas con que suelen dorar su malicia y proponer sus quejas con algún color, tienen dos por más ordinarias, y éstas son pedir cuenta de los bienes de comunidad, diciendo que los principales se los comen y beben, y residenciar á los gobernadores, alcaldes y regidores y otros oficiales, de los agravios y molestias que dicen haber hecho durante sus oficios. Y si esto se hiciese á su tiempo y sazón, justo y provechoso sería; mas callan y disimulan á tiempo que habían de hablar, ó porque no hay que decir, ó porque ya que lo haya, están por entonces en conformidad estos que levantan la liebre con los después

acusados, y si viene á mano participan con ellos en lo que se gasta y desperdicia; y después del pan comido ó algunos años pasados, acabada la paz y viniendo á reñir y desconformar entre sí, descúbrense las verdades ó mentiras, y luego alto á convocar corrillos y allegar dineros para levantar pleitos. Donde vienen á pedir y dárselos provisión para que se tome cuenta y residencia de ocho ó diez ó más años atrás, de manera que ha de estar el juez con su escribano, intérpretes y otros allegados y gastos extraordinarios tres ó cuatro meses en el pueblo, comiendo y bebiendo y llevándose al cabo cuatrocientos ó quinientos pesos, que aun no los alcanza la comunidad, sino que para pagárselos se ha de echar derrama, y lo principal por ventura no pasa de veinte ó treinta pesos, y aun estos se resuelven en nada, porque ellos tienen sus salidas y desagaderos, y como son cuentas viejas, con mucha facilidad se cumplen de palillos. El remedio sería que los corregidores, ya que los hay, y bien pocos los que en pueblos de indios hacen provecho, pues llevan el salario, cumplan como deben con sus oficios. Y sin hacer otras costas ni llevar provechos de nuevo, tengan en fin de cada un año cuenta con tomar la de los bienes de la comunidad en cada pueblo de su jurisdicción, y procurar que haya claridad y razón y libro de todo, de manera que se evite todo fraude y engaño, y sobre ello no haya que levantar pleito. Y lo mismo haga de la residencia de los oficiales que acaban sus oficios, haciéndola pregonar también al fin del año porque conste á los que fueron agraviados, y haciendo luego pagar y satisfacer de plano lo que de plano y sin informaciones de derecho constare haber llevado ó mal hecho. Y désele á entender á todo el pueblo, que si entonces no piden contra aquellos, en ningún otro tiempo se les dará audiencia sobre el caso. Y así se guarde y ponga en efecto.

Quinto. Grandísima es también la variedad de ordenanzas que para el concierto y orden de algunas repúblicas están hechas, y en otros pueblos no tienen ningunas, y esto es también causa de mucho desorden, y de gran confusión en el gobierno y regimiento destes reinos, y ocasión de opiniones y parcialidades y de haber tantos pleitos. Paréceme que de tantos conciertos y trazas como se han dado, juntándolas todas se podría sacar una (y es necesaria) que concierna generalmente al concierto y orden que en todas las cosas comunes se ha de tener en cualquiera república, y que ésta se tenga en todos los pueblos, y ésta se guarde fuera de las cosas peculiares y singulares en que por su diferencia y diversidad no pueden convenir y concertar todos los pueblos, que éstas la experiencia y uso en parte ha demostrado y demostrará más por entero, andando el tiempo. Y la razón es, porque es recia cosa que estando estos reinos debajo de un Dios y de un Rey, y siendo en sus antiguas costumbres una misma nación, haya tanta diversidad ahora de nuevas leyes en las cosas á todos comunes, y que no haya en partes ningunas por donde se rijan, sino sólo la discreción y querer de los naturales que mandan, que sólo imponen las que hacen á su propósito.

Sexto. Paréceme que es razón se tenga cuenta con los señores naturales y legítimos, que (según dicen) están desposeídos de sus señoríos. No me quiero meter más en esta materia, porque como sea de interese, no puede dejar de ser odiosa, y no estoy muy al cabo, ni sé decir lo que en ella pasa, mas de que querría y deseo que S. M., así en esto como en lo demás, descargase su conciencia. Ni quiero tampoco tocar en el señorío universal de la tierra, porque éste en tenello S. M. (aunque fuese *indis invitis*) les hace á ellos (como mire por ellos como por hijos) demasiado de buena obra. Y no lo podría dejar con buena conciencia, porque ellos por sí no se sabrían ni podrían sustentar en cristiandad, ni en paz ni justicia. Mas trato de los señoríos particulares, en cuanto á ser señores de sus indios y pueblos los que antiguamente los poseían, porque pienso que algunos están expelidos, y aun no sé si vueltos macehuales ó tributarios; y otros, ya que se les dé alguna miseria, es por título de gobernación, de manera que quitados de ella se quedan á buenas noches. Paréceme que basta que en tiempo de su reinado no tenían término ni tasa, sino que su boca y querer era medida, y ahora la tienen muy estrecha. Bien es que haya tasa y que los pongan en cuenta; mas no tanto que sea tacha.

Lo sétimo que conviene remediarse es lo de las juntas de los pueblos, pues á todos es manifiesto cuan necesarias sean para fundar cristiandad y policia en estos naturales. Aunque toda la confusión desto, y de lo demás que va errado procede de lo dicho, que es no haber cabeza que pueda mandar de hecho, sino que todo se pasa en deshacer los unos lo que hacen los otros. En esto de las juntas, por una parte manda S. M. que con toda diligencia se hagan y se dé muy gran favor y calor para ello, y por otra parte sabe V. R. cuánto me costó la junta de Calimaya, que de oficio eran obligados á la hacer los señores de la Real Audiencia, aunque no sé si todos ellos juntos hicieran en tan poco tiempo tau señalada obra, porque donde era un yermo se hizo en menos de un año un pueblo de tres mil vecinos ; y con hacerse á pedimento de los indios (particularmente de aquellos que después lo quisieran desbaratar), y con comisiones y mandamientos del Illmo. Visorrey, con cuyo favor se hizo lo que se hizo, por este desgraciado y indevoto de frailes, el señor oidor Orozco, hallaron en él amparo los que después de hecha la junta se quisieron salir del juego, de tal manera que por haberles derribado algunos de los rebeldes ciertas casillas ó chozas, armó el mismo señor Oidor muy graves y criminales querellas de insultos y delitos atroces, por donde han andado presos y desterrados los pobres alcaldes y regidores y otros principales que simplemente entendían en ejecutar el bien y asiento de su pueblo y el mandato de S. M. Y el pueblo, con las alas que los revoltosos han tenido, ha andado tan inquieto y turbado y tan lleno de fuego, que hasta los extremos de esta tierra ha llegado su llama, y al pobre del Virrey (sobre todos) ha tenido más que cosa desta vida mohino, y con sentirlo tanto no ha sido parte para poder remediallo. Y al cabo tampoco se ha hallado otro remedio, sino hacer ogaño regidor al que todos los pasados ha sido á su patria traidor, y poner en cabecera al que ha doscientas veces merecido la horca. Y esto ha sido menester para hacer de ladrón fiel, porque él solo ha sido bastante para que la junta no hubiese tan presto su debido efecto, ni haya habido paz, ni se haya puesto en asiento el pueblo, y ahora con los cuidados y humos del regimiento (que es lo que los tales pretenden) podrá ser que deje tener a los pobres vecinos siquiera un poco de sosiego.

Concluyo, pues, este requisito con que se tenga entendido que es imposible hacer junta ni población nueva sin que se derriben las casas derramadas y viejas, y que en dar S. M. mandato para que se junten los naturales se entienda dar licencia para los medios necesarios á este fin, de los cuales el principal es derriballes las casas antiguas y viejas, que por no se ejecutar esto, ni atreverse el Virrey á mandallo, no se hace pueblo de nuevo que sea fijo, ni acaba ninguno dellos de tener asiento, porque andan los indios (como ven que no hay fuerza) vagueando y jugando á pagóme no me pago, y háceseles á los pobres sin comparación en esto mucho mayor agravio que en derriballes sus casas viejas, porque hacen veinte veces las nuevas y tantas las deshacen, y ándanse mudando hitos sin tomar en alguna parte asiento. Y si las casas que se les han de derribar fuesen los solares conocidos ó las torres de la montaña, que son preciadas por viejas que son, no me maravillaría que dello se tuviese escrúpulo; mas donde no hay sino cuevas de raposos ó de conejos, ¿qué dificultad hay sino ponelles á todas fuego, pues en poco más de una semana se harán donde conviene otras mejores.

Lo octavo, que conviene que á los pueblos que así se juntaren y á los demás (aunque no estén juntos) se les señalen y apliquen las dehesas y ejidos que han menester, conforme á su cualidad y grandeza, y á todos los naturales les sea hecho repartimiento de tierras para labrar, que sean propias suyas y de sus descendientes; porque si en los tales pueblos se hubieren de dar (como se dan) á los españoles estancias y caballerías de tierra, tengan ya primero los naturales lo que han menester para su cosecha, y en todo esto se tenga atención á que se han de extender y multiplicar y ser más hombres para no contentarse con tan poco como ahora en lo de adelante, y no los echen los extraños de sus tierras y pueblos, como en Tlacuba, que por habérselo

ocupado los españoles con huertas y sementeras, no tienen aún lugar (con ser cabecera y de las principales de la tierra) para hacer siquiera sus calles y población al derredor de su iglesia.

Item (por abreviar), que en el dar de las tierras á los españoles, ya que se quitan á los indios, sea con algún buen color y causa, teniendo respeto al procomún de toda esta república, quiero decir, que no se dé á nadie tierra ni estancia, sino con condición que dentro de tanto tiempo y por tantos años la labre y cultive, so pena que *ipso facto* la pierda; y que por espacio de aquellos años no la pueda vender ni enajenar; porque para hacer merced á un español de una tierra que luego del pió á la mano ha de vendella, y no pide la estancia sino para tener que jugar con el precio della, ó que baratar y trampear, harto mejor y más seguro sería que aquel que la ha de venir á labrar y granjear la comprase del pueblo y comunidad á do pertenece, que no del otro que por su pasatiempo se vino de España para, tener que granjear con mercedes y ventas de tierras ajenas. ¿Pues qué sentirá un juicio cristiano de que los españoles pidan á S. M. con cara muy descubierta, que no se dé sitio de estancia á indio ninguno, sino que todas las tierras de los pobres naturales se queden para repartir entre los extranjeros españoles?

Décimo. ítem, que se tenga mucha cuenta en que españoles seculares no pasen indiferentemente á esta tierra, si no fueren los que tienen de comer en ella, porque se hinche de gente de los que de allá en cada flota vienen y de los que acá multiplican ; y como pasada la mar á esta parte se tenga por tan bueno el más ruin de España como el mejor caballero, y como traigan todos muy decorado que han de ser servidos de los indios por sus ojos bellidos, no hay hombre de ellos, por villano que sea, que eche mano á un azadón ó á un arado, porque hacen cuenta que á doquier que entraren entre indios, no les ha de faltar (mal de su grado) la comida del huésped, y así huelgan más de andarse hechos vagabundos á la flor del berro y transformados en indios, que no servir y afanar como lo hicieran en sus tierras para vivir de su sudor y trabajo. Donde viene gran vejación y molestia á los naturales que los han de sustentar á todos, y por tanto digo que tiene obligación S. M. de atajar el concurso de tantos, porque basta que los indios sustenten á los que bastan para tener la tierra segura. Cuanto más que de venir de España tanta gente hay grandísimos inconvenientes y males, como es haber en México (según estotro día me dijeron) diez ú once mil doncellas hijas de españoles, si no me engaño, por cuenta, que cuasi todas no tienen con qué se casar ni se sabe cómo podellas remediar; y sabe Dios lo que así doncellas como casadas harán por no tener un pan que comer; y los varones habrán necesariamente de venir á robar y saltar públicamente los caminos.

Undécimo. En cuanto al remedio de las contradicciones y estorbos que la administración de los sacramentos ha tenido de parte de los señores Obispos, paréceme que sería mucha parte y el todo, querer S. M. servirse de que de aquí adelante no sean proveídos para los obispados y prelacias desta nueva Iglesia, sino personas que allende de su vida, doctrina y fama, tengan conocidos y entendidos y en las entrañas metidos á los naturales desta tierra, para que calando la necesidad que tienen de pasto, y alcanzando cuál les es dañoso y cuál provechoso, puedan ser buenos prelados de sus ovejas. Quiero decir, que ningunos pueden ser del ganado mejores pastores, que los que toda su vida han servido en el mismo hato de rabadanes; porque los que vinieren de España con estos cargos, con la ignorancia de la gente que los indios son y de lo que acá pasa, y con el sonsonete de Indias, y con el descuido que por allá habrán visto en otros pastores, no pensarán que vienen sino á gozar de las dignidades y á enriquecer parientes, ó á hacer mayorazgos ; y el desventurado que con puro celo de salvación de las ánimas ha andado muchos años gustando á lo que sabe el apostolado de Cristo sabrá ya lo que es y ha de ser en esta tierra el ser Obispo, que es ser de todos siervo y ministro, y que esta dignidad no se le da por le hacer más honra, sino para que con ella se le acreciente la carga. Si en esta santa Provincia tenemos estatuto que ningún religioso recién venido de España pueda ser guardián hasta que

pasen por lo menos dos años, ni definidor en Capítulo, ni Provincial, ni Comisario hasta que se hayan cumplido cinco, por la experiencia particular que do las cosas desta tierra se requiere, ¿cuánto más esto se había de guardar con el que ha de ser Obispo, pues que más experiencia se requiere para mayor cargo? Ejemplo tenemos desto en el señor Arzobispo de México, que con ser tan sabio como es, y letrado, y de su natural condición un manso cordero, recién venido de España, por algunos años que ha sido nuevo, no ha habido tigre para con nosotros más fiero, hasta que poco á poco ha venido á caer en cuenta de los negocios por curso de tiempo; mas es el negocio que para cuando se viene á caer en estas cuentas ya tenemos todas quebradas las cabezas. Mucha y muy mucha razón es que los tales prelados y pastores sean reverenciados y acatados de los religiosos como cabezas y padres de todos; mas ninguna razón hay para que en lugar del bien y servicio que les hacen y de agradecello (donde la necesidad es tanta y el daño que se sigue tan grande) tenga facultad para con cualquiera pasioncilla quitarles la administración de los sacramentos.

En cuanto á poner en alguna parte de nuevo clérigos ó religiosos, y para que no se estorben ni embaracen unos á otros, ninguna cosa pudo ser más acertada que la que S. M. mandó proveer por una su cédula, conviene á saber, que adonde ya hay frailes ó clérigos en un pueblo no se puedan poner ministros de otra Orden en él ni en todo su sujeto; y es la razón muy clara, porque como estos naturales son tan bulliciosos y amigos de novedades y disensiones, toman de aquí ocasión para en lo espiritual hacer y deshacer casamientos y otros negocios, y en lo temporal para desmembrar dividir los pueblos y jurisdicciones. Resta lo último, que si S. M. es servido de nuestro ministerio, mande poner nueva solicitud y cuidado en que vengan copia de religiosos de España, y que sean cuales convienen para este apostolado, y que en esto S. M. no se fie de nadie, sino que á nuestro Rmo. General se lo mande y exhorte en persona, no una sino muchas veces, y sepa cómo esto se cumple y se pone en debido efecto. Y juntamente con esto mande que de su parte sean amonestados los señores Obispos, que no pongan en uso de admitir ni ordenar para clérigos comunmente los en esta tierra nacidos, sino muy raros, aprobados y conocidos, y en ninguna manera mestizos. Y lo mismo guarden los prelados de las órdenes, en cuanto á recibidos en ellas para frailes. La razón desto es porque aunque algunos de los acá nacidos hayan salido buenos hijos y virtuosos, finalmente por la mayor parte toman del natural y costumbres de los indios, como nacidos en los mismos climas y criados entre ellos.

Y si esta nueva Iglesia ha de padecer jactura, una de las causas ha de ser por ser encomendada y venir á manos de gente de toda broza. Y por tanto siento que para descargar S. M. bien su conciencia había de enviar los ministros escogidos de su mano desde España, porque estos no son negocios de burla ni de poca cuenta, sino que va en ellos la salvación de innumerables ánimas, y sobre todo, de la suya propia. Otra vez quiero traer á la memoria de V. R., que si por voluntad de S. M., conforme á lo arriba dicho, hemos de entender en esta obra, se traiga declarado y confirmado de nuestro muy Santo Padre lo que por sus predecesores nos está concedido: *scilicet*, que administremos los santos sacramentos *sine consensu episcoporum; immo, ipsis renuentibus*, y sin restricción de las dietas.

Acerca de los religiosos que han de venir de España, conviene que haya más solicitud que hasta aquí, que por no la haber habido se ha perdido muy mucho. No se deje al arbitrio de los principales enviar los que quisieren, porque ya sabemos que no darán lo mejor para el diezmo, ni se deje á la libertad de los que se quisieren ofrecer, porque muchos se ofrecen que no convienen, sino que siempre haya una persona tal en España desta Provincia, que los sepa conocer y los escoja, y en buscados y enviados cuáles conviene ponga muy gran advertencia y suma diligencia. Yo estoy satisfecho que los que V. R. escogiere, el señor Obispo Fr. Francisco

de Toral y el P. Fr. Miguel Navarro serán tales; para lo de adelante es menester que se ponga remedio.

Esto he escrito con harta priesa y no menos inquietud, por la brevedad del tiempo y ocupación de negocios. A V. R. suplico me perdone la prolijidad, aunque ésta sé que no le diera mucha pesadumbre, si el proceso fuera bien articulado; mas ya digo que no lo he podido hacer a mi contento. De sola una cosa estoy cierto, que aunque podría ser que algo de lo que aquí va escrito ofendiese los oídos de alguno, no ha sido mi intento ser á nadie pesado ni molesto, sino contar y tratar la verdad y lo que cierto me parece ser Evangelio. Nuestro Señor dé á V. R. su gracia para que la halle y tenga *in conspectu Regis*, y no por lo que á nosotros toca que no es ni una sola paja, salvo la honra de ese mismo Dios y la salvación destas ánimas; y Él traiga á V. R. con bien, para que debajo de sus alas y amparo, concluyamos esta pelea, sirviendo al Señor, porque todos nos veamos en el cielo. Deste monasterio de Toluca, primero día del año de 1562. Menor hijo y súbdito de V. R. —FRAY HIERÓNIMO DE MENDIETA.

En el sobre: Al muy Reverendo y nuestro amantísimo Padre Fray Francisco de Bustamante, Comisario General destas Indias, en San Francisco de México.

octubre 1565¹

S. C. R. M.—Palabras son del Hijo de Dios, que *Spiritus ubi vult spirat*, cuanto más que el sabio afirma *quod non est in potentate hominis prohibere Spiritum*, y así es cierto que no ha sido en mi mano dejar de escribir á V. M. esto que el Espíritu me dicta que soy obligado á decir. El cual, aunque yo sea un pobre cristiano y el mínimo fraile que la Orden de S. Francisco tiene en su gremio, entiendo ser el Espíritu del Señor y no otro, porque lo he probado de algunos años atrás, y he procurado de resistir á este Espíritu ó dictamen, pensando ser tentación, y no he podido con ello; y porque estoy satisfecho que ninguna otra cosa *penitus* me mueve á escribir lo que escribo, si no es el celo de la honra de nuestro Dios y de la salvación de las ánimas rescatadas con la sangre de Jesucristo su Hijo, y en especial del ánima de V. M., la cual, sin poderme engañar, me parece que la veo tan cargada en el gobierno de las Indias, que por cuanto Dios tiene criado debajo del cielo, ni por otros millones de mundos que de nuevo criase, yo no querría que esta pobre que me trae á costas tuviese la milésima parte de esta carga; y pues para mí juzgo por tan pesada una partecilla, razón es que como fiel vasallo la sienta toda ella por muy grave para la conciencia de mi Rey, y que como tal dé aviso á V. M. de lo que no estará por ventura advertido, por descuidarse con vuestro Real Consejo y Audiencias que tiene puestas, en las cuales puede haber quiebras, como no sean congregaciones del Espíritu Santo: y no es de maravillar que las haya porque somos hombres; mas es justo que V. M. entienda y sepa en lo que no se descarga ó se carga vuestra real conciencia, para que con más cuidado y solicitud se mire por ella.

Y aunque hay muy muchas cosas particulares que tienen necesidad de remedio, y en que V. M. está obligado á ponello, solamente señalaré las que al presente me acuerdo y tengo por más esenciales y ordinarias, porque remediadas éstas, consecutivamente se iría poniendo el remedio en todas las demás, á lo menos las que hacen al caso. Y digo en todas ellas, que V. M. está obligado á su cumplimiento, porque aunque de antes no lo estuviese en cuanto á algunas que parecían extraordinarias, por ser ahora avisado que hay notable defecto y perjuicio en ellas, por el mismo caso se impone á V. M. obligación y la tiene de aquí adelante *saltem* de inquirir y satisfacerse de lo que es obligado acerca de cada una de ellas.

No traigo para su probación autoridades de Sagrada Escritura, ni textos del Derecho, ni muchas ni largas razones, sino pocas y sumarias, por evitar prolijidad, y porque éstas bastan para que condescienda el claro juicio y cristianísimo pecho de V. M. con lo que se propone.

1. Quanto á lo primero, sepa V. M. que no tiene cosa en esta vida en que más pueda encargarse vuestra real conciencia, descuidándose de ella, ni en que más pueda merecer delante de Dios, teniendo especial cuidado y solicitud de ella, que es el gobierno de las Indias.

La razón es por parte de su grandeza y población, que es otro mundo nuevo. Item, por tenerlo V. M. debajo de vuestro señorío y mando, con especial obligación y cargo de amparar estas gentes y de dalles suficiente doctrina. Item, por ser región tan remota desos reinos de España adonde V. M. reside, y de donde no pueden haber vuestra real presencia, y con dificultad el remedio y provisión de las necesidades que se ofrecen. Item, por depender todo lo temporal y espiritual destas partes de solo V. M., por cuanto el Pastor Universal, que es el Vicario de Cristo, á causa de estar tan lejos no puede regir esta nueva Iglesia, ni la rige, si no es por vuestra real

¹ Nous reproduisons ici la transcription d'Icazbalceta dans : *Ibid.*, p. 35-51.

mano. Item, por intervenir negocio de conversión de ánimas y salvación de ellas, que es el más importante de todos los negocios del mundo. Item, por la particular necesidad desta gente, más que otra, por no tener de su parte resistencia contra la codicia y audacia de los españoles, si no son vigilantísimamente amparados, y por ser muy dóciles para las cosas de nuestra santa fe, si son ayudados, y muy fáciles para condenarse, si no son ayudados.

2. V. M. no descarga vuestra real conciencia remitiendo todos los negocios de acá á vuestro Real Consejo de las Indias, si no se informa personalmente y se satisface, á lo menos de lo esencial de la gobernación destos reinos, y en especial de lo que es avisado y advertido que no se remedia por vuestro Real Consejo.

La razón de esta verdad es porque ningún obligado en cura de ánimas ni en régimen de la república queda *omnino* libre de todo cuidado de aquello en que le incumbe la tal obligación, por tener puestos sus sustitutos, sino que todavía le queda algún cuidado, y éste ha de ser en las cosas esenciales, y más donde hay particular necesidad, como se ha dicho que la hay en esta tierra; y especialmente cuando el tal principal obligado es avisado que no suplen suficientemente por él sus sustitutos.

3. V. M. es obligado á pretender y procurar destos reinos mucho más sin comparación la conversión de las ánimas, y aun la conservación y aumento destos vuestros vasallos, que no el acrecentamiento de vuestros reales tributos.

La razón desto está muy clara, por la obligación que los fieles tenemos de anteponer la salvación de una ánima á todos los tesoros del mundo; y confirmase por la especial obligación que los Reyes de Castilla tienen á esto en estas partes, como parece por la bula de Alejandro VI. El cual, haciendo gracia y donación á los dichos Reyes destos reinos y señoríos, los conjura, ruega y amonesta, por el sacro bautismo que recibieron y por las entrañas de Jesucristo, que principalmente y sobre todo tengan ojo y pretendan destos dichos reinos el celo de las ánimas y ganancia de ellas.

4. V. M. es obligado á dar crédito, acerca de lo que conviene en las Indias para el descargo de vuestra real conciencia, á personas religiosas y de buena vida y apartadas de todo interese del mundo, y que de sus pláticas se colige hablar con espíritu y celo de la honra y servicio de Dios, mucho más que á los seglares que no tratan sino del acrecentamiento de las rentas y de henchir el ojo á la mala codicia; y mucho menos que á éstos debe dar crédito á los frailes ó otros eclesiásticos que tratando con V. M. desta materia, ponen este interese temporal por delante.

La razón desto también está manifiesta, porque V. M. se ha para con las Indias á manera de un ciego que tiene excelentísimo entendimiento, empero no ve las cosas exteriores más de cuanto otro que tiene vista se las declara; y así V. M. ni los de vuestro Real Consejo no ven las cosas de las Indias, sino por las relaciones que dan los que presencialmente se hallan en ellas y tienen experiencia délias; y como V. M. esté informado (y por ventura le conste) que en los hombres seglares y eclesiásticos aseglarados de las Indias reina más la codicia y la mentira, que en otros del universo, claro está que no se ha de guiar por ellos, porque *si coecus a coeco ducitur ambo in foveam cadent*, sino por los más temerosos de Dios y más apartados de la cobdicia, y más libres de todo interés, y más celosos de la salud de las ánimas. Y dije que mucho menos se ha de creer que á los seglares á los frailes ó clérigos que ponen por delante el interés, porque es mucho peor y más pernicioso el eclesiástico puesto en la codicia y ambición, que ninguno de los seglares, porque se ha de presumir que el fraile ó clérigo que trata por esta vía se ha vuelto al mundo y pretende algún proprio negocio.

5. V. M. es obligado á proveer por Obispos en estas partes varones apostólicos conocidos por tales en su celo, vida y ejemplo, y en ninguna manera á otras personas para dalles de comer por vía de favor, ni por les satisfacer de algunos servicios.

La razón potísima desto es porque ésta es Iglesia primitiva en respecto destos naturales, y ellos de sí son la gente más débil y más necesitada de verdaderos apóstoles para sus Pastores y ministros, que otra ninguna que se haya visto.

6. V. M. es obligado (*rebus ut nunc*) á procurar que estos naturales tengan ministros religiosos para su doctrina y administración de sacramentos, antes que no clérigos seculares.

La razón de esto es la misma que ahora dije, y porque se tiene general experiencia que ningún clérigo (si no fuese por maravilla) viene de España, ni acá se ordena ninguno, con celo de ayudar estas ánimas, sino por el temporal interés; lo cual, aunque en alguna manera se compadezca en España donde ha de tratar con cristianos muy viejos, acá no se compadece, por ser éstos tan nuevos y tan necesitados de celo en sus ministros.

7. V. M. es obligado á procurar que vengan acá de España religiosos, mientras que fuere informado que estos naturales están necesitados de ministros, y á poner diligencia en que los que vinieren sean ejemplares y escogidos.

La razón de esta proposición, en cuanto á la primera y segunda parte della, se funda en la pasada ; porque si V. M. está obligado á procurar que religiosos tengan por estos tiempos principalmente cargo de la doctrina destos naturales, y no los hay acá suficientemente, sigúese que ha de trabajar de los enviar de España, y que ha de procurar que sean tales como convienen, pues por sólo este respecto se prefieren los religiosos á los clérigos ; y también se confirma por el precepto que Alejandro VI impone en su Bula á los Reyes de Castilla sobre este caso, mandándoles, debajo de obediencia, que envíen varones aprobados, sabios y temerosos de Dios, para la conversión ó instrucción destos naturales.

8. V. M. es obligado á prohibir que no vengan indiferentemente á estas partes clérigos de España, si no fuese asimismo escogidos, y que dellos se conociese que traen el espíritu y celo con que vienen los religiosos.

La razón desta verdad depende de las dos pasadas y se confirma por la experiencia que se tiene, que por la mayor parte han hecho hasta aquí, en alguna manera, más daño que fruto los clérigos en esta tierra, porque ellos han predicado y doctrinado poco, y han turbado y estorbado muy mucho á los religiosos; y á esta causa el cristianísimo Emperador nuestro señor y vuestro padre les prohibió siempre que no pasasen á Indias.

9. [rayé et illisible dans le manuscrit]

La razón de esto es porque el [rayé et illisible dans le manuscrit]

10. V. M. está obligado á mandar que los ministros de la Iglesia en esta tierra sean más acatados y respetados que en España ni en otra parte de la cristiandad lo son, y favorecidos de vuestros reales ministros para la obra en que entienden.

La razón de esta proposición, en cuanto á su primera parte, es porque entre gente tan débil como ésta, no serán en más tenidas las cosas de Dios, de cuanto vieren ser estimados los que se las

administran; y por esta misma razón se había de procurar que todos los ministros destos indios fuesen varones ejemplares y apostólicos, y á esta causa se ha hecho tanto fruto en estas ánimas los tiempos pasados, por el cristiano fundamento que echó á los principios el buen capitán D. Fernando Cortés, poniendo en tanta estima y mostrando él mismo delante los naturales tanta reverencia á los religiosos que primero vinieron, y por los buenos medios con que siempre prosiguió este intento el Emperador nuestro señor, que sea en gloria; y si en los tiempos de ahora están tan flojas y van tan de caída como van las cosas de la doctrina cristiana, es por estar muy desfavorecidos de los ministros de V. M. los ministros della; y que para lo contrario desto haya muy grande obligación, que es la segunda parte, consta, pues que el principal intento que había de tener y tuvo el Vicario de Cristo cuando adjudicó el señorío destos reinos á los Reyes de Castilla, fué para proveer de ministros que predicasen el Evangelio á estas gentes que estaban so el yugo del demonio, porque á esto era obligado de su oficio ; y porque no había mejor medio con que este fin se alcanzase encorporó el señorío destos reinos en la corona de Castilla, para que debajo de las alas y amparo y favor y calor de V. M. y de los católicos Beyes vuestros antecesores y sucesores pudiesen estos ministros de la Iglesia predicar y doctrinar y encaminar á estas ánimas en el camino de la bienaventuranza perdurable para que fueron criados.

11. V. M. es obligado á tener siempre vuestro Virrey en esta tierra, el más temeroso de Dios y más prudente y más recto que ser pudiere.

La razón por que no basta tener Audiencia con su Presidente, sino que es menester que haya Virrey, es porque el tal, buscándose para este propósito, no puede dejar de ser escogido en cristiandad y prudencia, y juntamente con esto, por ser ilustre de casta, no se dejará vencer fácilmente de la cobdicia en tierra tan ocasionada, antes estimará en más que otro la honra y el dar buena cuenta de su persona, ítem, porque en un mundo como éste es necesario que haya quien represente de veras la real persona de V. M., la cual no puede bien representar si no es persona ilustre. Ítem, porque el ser natural de los indios requiere una sola cabeza y no muchas para su gobierno, y que esta cabeza tenga más de prudencia y buen juicio, que no de ciencia de Digestos ni Código, los cuales les han hecho más daño que provecho; y á esta causa el dicho Virrey, siendo persona tal, había de tener poder absoluto para en cuanto al gobierno de los naturales, sin que los Oidores le pudiesen ir á la mano, porque muchas veces, por solos sus pundonores y por mostrar que pueden, pienso que han estorbado hartas cosas bien necesarias y que cumplían, y deshecho otras que el Virrey tenía proveídas, lo cual es atar las manos al buen gobernador y tenello acobardado, como lo estuvo siempre D. Luis de Velasco, que sea en gloria.

12. V. M. es obligado á procurar que los que vienen de España proveídos por Oidores para vuestras Reales Audiencias, ó con otros reales y públicos cargos, sean examinados y aprobados en temor de Dios, bondad y rectitud, y que esto se mire aun mucho más que sus letras.

La razón desto es por la ocasión grande que tienen en esta tierra para desvanecerse y meter las manos hasta los codos á costa de haciendas y vidas de vuestros pobres vasallos los que no traen á Dios por delante, ni son de su natural buenos y piadosos y rectos, y el menor daño que hacen es ampliar con muchas injusticias sus haciendas, porque mucho mayor es autorizar con tales obras, y haber por esta causa de disimular y encubrir las maldades y desafueros de las otras personas delincuentes.

13. V. M. es obligado á mandar y proveer con todo cuidado en cómo los jueces desta tierra que fueren hallados injustos é inicuos en la ejecución de sus oficios, sean castigados con mucho más rigor y con más graves penas, que en esos ni en otros reinos ningunos.

La razón desto, porque las injusticias que acá se hacen son mayores que las de otras partes, en cantidad y en calidad, y resultan en daño de pobres y menores y de gente sin defensa, y en escándalo y mal ejemplo de pusilos y nuevos en la fe, por donde se pervierte la buena doctrina que se les enseña, porque ven que los cristianos viejos y que habían de ser más rectos por el oficio de justicia que tienen, lo hacen al contrario por la obra, y no ven que por ello se les da mucha pena, antes ven que la iniquidad está sublimada y la bondad abatida ; porque esta falta de castigo para los malos es generalísima en esta tierra, que con haber tantos ó más delincuentes, tanto por tanto, que en otra cualquiera, en todo género de crimen, casi á ninguno ahorcan, ni aun azotan públicamente, porque como tengan dineros ó favor de medianeros, es fácil la remisión de la justicia ; y es una gran plaga la desta tierra, que para librar á los malos de la pena temporal que por las leyes merecen, nunca faltan rogadores, y aun los mismos jueces procuran de ser rogados por no lo ejecutar; y esto digo porque lo sé de experiencia; y raro se halla quien entienda en estorbar y siquiera rogar á los mismos malhechores que no ofendan á Dios ni á sus prójimos; y así quiero decir que generalmente hay notabilísima falta de la ejecución de la justicia para castigar á los españoles reos, y por tanto no puede haber enmienda en ellos, si de veras no se manda que sean castigados según todo el rigor del Derecho.

14. V. M. es obligado á quitar, en cuanto fuere posible, de pleitos á los indios, y que no tengan que ver con procuradores ni letrados.

La razón desto es porque esta gente es entre sí la más divisa y desconforme que hay en el mundo, y la más aparejada, si les dan lugar, para andar siempre en pendencia y pleito los unos con los otros, sin propósito ninguno, ítem, porque se tiene experiencia evidente que á esta causa gastan en pleitos todos los bienes comunes y echan derramas particulares, andan siempre inquietos, condenan sus ánimas con juramentos falsos y traen alborotados sus pueblos, y al cabo del pleito no se halla ningún provecho. Ítem, porque éstos nunca tuvieron pleito por escrito ni que durase por mucho tiempo, y se conservaron en más justicia y rectitud que agora tienen, así en el castigo de los delincuentes, como en tener cada uno segura su hacienda y persona, y todo lo que le tocaba; y pues en esto eran conservados, siendo infieles, por un indio como ellos desnudo, no sería mucho que lo fuesen ahora, siendo cristianos, por un rey poderoso. Ítem, por ser el remedio desto facilísimo, como pienso se le habrá dado á V. M. por memoria, y á esta causa no lo pongo aquí, y por no ser prolijo.

15. V. M. es obligado á volver por los indios y favorecellos en lo que está dudoso, antes que á los españoles, y mandar á vuestros reales oficiales y ministros que hagan lo mismo.

La razón es porque el indio para con el español es como un gozquejo delante de un gran león, y sábese á la clara que el español tiene mala intención y brío para acabar todos los indios de la Nueva España, si se los dejasen entre manos; y el indio tiene tanta flema y mansedumbre, que no se le acuerda de hacer mal á una mosca; y así siempre se ha de presumir, en duda, que el español es el que ofende y el indio es el que padece.

16. V. M. es obligado á evitar que los españoles no pueblen de aquí adelante entre los indios, sino por sí apartados.

La razón desto es porque estando juntos se los van comiendo, así como los peces grandes á los menudos cuando están todos dentro de un estanque, y así ni les dejan casa, ni tierra, ni planta que ponen, ni la hija, ni la mujer, y sobre esto se han de servir dellos para todo cuanto quisieren hacer, sin echar el español mano á cosa de trabajo, y desta manera su poco á poco los van consumiendo adonde quiera que están entre ellos. Ítem, porque hay muchas tierras despobladas,

y todas muy habitables, y muchas dellas muy necesitadas de poblarse, como es en el camino de los Zacatecas, y en otros caminos, para quitar el peligro de los indios que están de guerra, las cuales debrían poblar, y no entrar á despoblar las pobladas, por pasar la vida sin trabajo, á costa de vidas ajenas.

17. V. M. es obligado á mandar que los indios no sean compelidos á servir á los españoles, salvo los que de su voluntad se alquilaran; y los vagamundos, ahora sean indios, ó mestizos ó mulatos ó españoles, que sean compelidos.

La razón desto es porque yo no sé en qué justicia se puede fundar que vengan cuantos españoles quisieren de España á las Indias sin un real, y que sobre tomalles sua tierras á los naturales y hacelles otras mil vejaciones, les hayan ellos de servir, aunque les pese, en todas las haciendas y granjerias que quieran inventar, y hacellos ricos á costa de su sudor y sangre, para triunfar mundanamente en locuras y vanidades y ofensas de Dios. ítem, porque injusticia y crueldad desafortada sería consentir que toda la república de estos naturales se consumiese y acabase por aumentar y ampliar los advenedizos, que son los españoles, lo cual no puede faltar naturalmente, sino que se ha de cumplir dentro de pocos años, si van las cosas como hasta aquí, y si no se pone el remedio que digo, porque si no han podido servir y sustentar á los menos españoles, siendo ellos muchos más que agora son, sino que se han disminuido de seis partes las cuatro ó cinco ¿cómo podrán, siendo tan pocos, y yendo cada día á menos, servir y sustentar á los españoles, que van en gran multiplicación, sin que se acaben muy presto? Ítem, porque son muchos y muy públicos los malos tratamientos que á esta causa de alquilarse por fuerza les hacen, que los llevan como si fuesen manadas de bestias, aguijoneándolos y dándoles varapalos el que los lleva, que va á su placer á caballo, y dándoles mucha priesa; y llegados á las casas de los españoles los encierran, y aun algunos en pocilgas, so color de que no se les huyan, y los más de ellos les quitan la pobre ropilla que llevan á cuestras, como por prenda, con este mesmo achaque; y como vienen de diez ó quince leguas y mueren de hambre, y les hacen trabajar de día y de noche, no ven la hora de escaparse de sus manos; y así acaece que se van ordinariamente al medio ó al cabo de la semana, sin su ropa y sin ninguna paga; y á muchos dellos, con la hambre pasada y desnudez y trabajo no acostumbrado les da luego una enfermedad que se los lleva. Ítem, porque á causa deste repartimiento que se hace de indios para que sirvan á los españoles está perdidísima la tierra y no conservable en esta manera, porque todos los españoles, hasta el más vil y desventurado, quieren ser señores y vivir por sí, y no servir á nadie, sino ser servidos, pues que hay costumbre de que sirvan aunque les pese á los indios; y con esto han de venir presto á acabarse los indios, y luego robarse y matarse los españoles unos á los otros, porque no habrá que comer, ni ellos estarán hechos á trabajar, que ahora todos comen de sudor de los indios; y quitándose esta esclavonía y fuerza que se hace á los indios, con compeler á trabajo á todo género de hombres que hallasen ociosos, sería Dios muy servido, y los opresos muy desagaviados, y la república concertada. Y ésta crea V. M. que es la principal y mayor pestilencia que acaba los indios, *scilicet*, el servicio de los españoles, en especial dos mataderos que hay solemnes, el uno en el repartimiento que se hace dellos en Tlacupa para las sementeras de la comarca de México, y el otro el que se hace para las sementeras del valle de Atrisco, y como tal pestilencia tiene necesidad de mayor y más breve remedio; y aunque algunos quieren decir que ningún indio se alquilaría, si no fuese compelido, cierto es falso, que los mismos españoles me han dicho que en las cibdades de México y de los Ángeles, adonde es todo el concurso de los españoles de la Nueva España, se les van á sus casas los indios para se alquilar, y muchas veces más de los que han menester, y que particularmente acuden adonde conocen que los tratan bien.

18. V. M. es obligado á mandar quitar todas las estancias de ganado que están en perjuicio de los naturales, y para ello señalar personas muy cristianas y rectas que lo juzguen y ejecuten sin apelación alguna, encargándoles sobre ello la conciencia.

La razón desto estase muy clara, pues se presupone que las dichas estancias que se han de quitar están en perjuicio; mas lo que me mueve á decillo es porque aunque manda V. M. y vuestro Virrey en vuestro real nombre que no se pongan en perjuicio, aquellos á quienes se ha cometido la averiguación de esto, por hacerse placer y aprovecharse unos á otros, han pospuesto muchos dellos su conciencia, porque por la mayor parte lo hacen españoles, de aprovecharse lo que pueden en cosa que toque á estos naturales.

19. V. M. es obligado á mandar poner gravísimas penas, y que se guarden con todo rigor, sobre que nunca entre ganado de españoles adonde quiera que hubiese sementeras por coger de los naturales, de cualquier semilla que sean.

La razón desto es porque es una de las plagas que estos tristes padecen, que como en ellos no hay resistencia, como otras veces he dicho, ni en los españoles compasión ni mucha conciencia, éntranseles al mejor tiempo por sus sementerillas con que cada uno dellos se había de remediar, y déjanselas trasegadas. Verdad es que en cuanto á esto bien tengo entendido que hay leyes puestas, aunque no sé si son suficientes, y también las habrá para remedio de otras cosas de las que aquí escribo, sino que los corregidores y jueces disimulan con quien quieren, porque á la vez les va su interés; y esta es una de las cosas que hay más necesitada de remedio desta tierra, y de donde depende el remedio de otras muchas, y por tanto añado la siguiente proposición.

20. V. M. es obligado á mandar inquirir, ó informarse siempre con toda diligencia, qué personas hay en esta tierra conocidas y experimentadas por muy cristianas y rectas, y apartadas de interés, y celosas del daño que se hace á los que poco pueden, y á estos tales encomendalles las visitas de los pueblos de indios, la residencia de los corregidores, la determinación de las estancias que están en perjuicio ó no lo están, señalar á cada pueblo de los indios sus dehesas y ejidos y tierras comunes, porque cada día serán para más y querrán labrar más tierra que la que ahora labran, y también se multiplicarán, si son bien tratados; el poner mojones y asignar á cada pueblo sus términos á juicio de buen varón y sin apelación, que es el remedio para quitar casi todos los pleitos de indios, y finalmente el desagaviar á los naturales en todas sus vejaciones.

La razón desto es porque todos los males que he recitado, y los que más hay, proceden de estar los ministros de V. M. en esta tierra por la mayor parte corruptos de la codicia, y porque los unos á los otros se toman las residencias y se encubren sus faltas, y no tienen ojo sino á aprovecharse en todo lo que pudieren, y por tanto, siquiera para poner á los demás en concierto, os necesario buscar personas de las calidades que he dicho, que se hallarán bien pocos, mas no faltarán algunas de quien se podrá fiar este negocio; cuanto más que si se entendiese que se buscan con todo cuidado los buenos hombres, muchos se esforzarían á serlo más de los que se esfuerzan, en especial si viesen que se gratifica su fidelidad y trabajo; y con tres ó cuatro que hubiese destes visitadores, repartiéndoles sus distritos, se podrán ahorrar dos docenas, ó poco menos, de corregidores.

21. V. M. es obligado á conservar y sustentar los señores naturales que hay entre los indios en sus señoríos y patrimonios que legítimamente poseyeron sus antepasados, y no permitir que sean en ellos damnificados, aunque sea para amplificar el patrimonio y hacienda real de V. M., y á mandar que sean restituidos los que injustamente han sido desposeídos.

Para esto no quiero traer otra razón alguna, sino que por ningún Derecho es lícito quitar á nadie lo que es suyo; y si los moros y otros infieles prometen y dan haciendas y honras á los cristianos, como de hecho lo hacen, porque dejen la fe de Cristo y se conviertan á su mala seta, gran impiedad sería por cierto, que por dejar los infieles su infidelidad y convertirse á nuestra santa fe católica, sean privados de sus señoríos y patrimonios y exenciones, y reducidos los que eran hidalgos y caballeros en su modo, y príncipes, á ser villanos y tributarios, como casi todos los indios y principales lo son el día de hoy.

22. V. M. es obligado á llevar los tributos á estos naturales muy moderados, de arte que se vea y entienda que antes están relevados, que no cargados; y esto ajuicio y parecer de siervos de Dios, y hombres sin interés del mundo, y no de mundanos y codiciosos que tienen pospuesto el temor de Dios y de sus conciencias.

La razón por que V. M. está obligado á tener gran cuenta con moderarse en esto, es porque trata con gente que no sabrán ni se atreverán á pedir su derecho, ni á volver por sí, como lo harían los españoles y otras naciones, aunque les quiten el pellejo y les saquen toda la sangre del cuerpo; y por tanto no se debe regir V. M. en este caso por los mismos que por su parte los desuellan sin piedad, sino por el parecer de los que no les corre interés ninguno. Una cosa me parece que osaría afirmar, porque tengo á V. M. por cristianísimo y muy piadoso, y es que si V. M. se hallase presente en estas partes, y no tuviese otra renta sino la de los indios, por ninguna vía podría acabar con su conciencia de echar tributo á la tercia parte de todos ellos, sino que á más de las dos partes le parecería crueldad llevarles ni un solo real. Pues mire V. M. con cuánta seguridad de conciencia se habrá echado generalmente á los que menos ocho reales y media hanega de maíz, sin lo que dan para el común y otras mil socaliñas que tienen.

23. V. M. es obligado á mandar que generalmente no se lleve tributo á principales conocidos por tales, ni á los mozos que están todavía en poder de sus padres, ni á los enfermos ó lisiados que no puedan trabajar, ni á los viejos de sesenta años arriba, ni á las viudas pobres, ni á los que están en tierra de particulares señores que son de su antiguo patrimonio.

La razón de todo esto ninguno habrá que la niegue, salvo si en la última partícula quisieren poner dificultad, y en aquella no hay duda tampoco, pues es manifiesto agravio que se haría á los que están en tierras de señores particulares hacelles pagar dos tributos, uno á aquellos en cuyas tierras están, y otro á V. M. ó al encomendero del pueblo, pues que los demás no pagan más de solo un tributo. Ni tampoco llevaría camino sacar, como dicen algunos, á los que están en tierras de particulares y pasallos á tierras comunes, para que tributasen á solo V. M. ó á su encomendero, porque ésto sería desposeer á todos los principales y señores de su antiquísimo mayorazgo, y dejallos al hospital, porque no tienen otro tomín de que sustentarse sino de lo que les dan sus vasallos que están en sus propias tierras.

24. V. M. está obligado á no prescribir ni permitir que se prescriba contra indios por estos buenos tiempos, ni que sea válida costumbre alguna que se introduzca en cosa que les pare perjuicio.

La razón desto es porque estos indios de su naturaleza son menores y sin tutores, y porque todo el mundo tira para sí en su daño dellos, y mucho más los que en sus causas y pleitos abogan y procuran y solicitan, porque no pretenden más de pelarlos cuanto pudieren ; y demás desto, después que los sujetaron los españoles, siempre han estado y están como puestos en servidumbre, que no tienen libertad ni licencia para agravarse de lo que injustamente se hace

contra ellos, sino que han de consentir en todo y callar, aunque les pese ; y por tanto es ansí de ningún valor todo cuanto en su perjuicio se pone en costumbre.

Estas cosas son, Católica Majestad, las que me he podido acordar, y me parece es justo las tenga V. M. delante de los ojos y fijadas en vuestro real pecho, porque en lo que está por falta dellas dañado y pervertido, se ponga remedio, lo cual, de mi parte y principalmente de la de Dios, á V. M. suplico, y que reciba la voluntad y intención con que se escriben, procurando que este pequeño trabajo no sea sin fruto, como espero que no lo será, de parte de V. M., aunque de la mía no dejará de tenelle, puesto el caso no creíble ni pensable, que no había de hacer provecho, porque me bastaba para mi contento estar satisfecho de haber cumplido con lo que soy obligado, y tener por cierto que de parte de Dios *reposita est mihi corona*, por el celo de la justicia y verdad qite me han movido. Nuestro Señor la S. C. R. persona de V. M. guarde, con aumento de mayores reinos y señoríos para su sancto servicio, como los vasallos y siervos de V. M. deseamos. De Toluca á ocho de Octubre de mill é quinientos y sesenta y cinco años. Indigno vasallo y mínimo capellán de V. M., que vuestros reales pies y manos besa.—FRAY JERÓNIMO DE MENDIETA.

Nosotros, Provincial y Difinidores que al presente somos de la Provincia del Santo Evangelio, que es en esta Nueva España, de la Orden de S. Francisco, decimos: que vista esta carta que el P. Fr. Jerónimo de Mendieta escribió á S. M. y los artículos en ella contenidos ser muy provechosos para el descargo de su real conciencia, la damos y aprobamos por buena y cristianamente escrita, y sentimos con el autor de ella; y porque es así lo firmamos de nuestros nombres en veinte días del mes de Enero de mill é quinientos y setenta años.—FRAI MIGUEL NAVARRO, PROAL.—FRAY ANDRÉS DE CASTRO.—FRAY JUAN DE ESCALANTE.—FRAY BUENAVENTURA DE FUENLABRADA.—FRAY FRANCISCO DE VILL...[partie inférieure manquante]

Annexes partie III : Mendieta et le travail de l'Histoire

APENDICE 3. *Correspondencia y relaciones entre las obras de Andrés de Olmos, Toribio Motolinia, Bartolomé de Las Casas, Jerónimo de Mendieta y Juan de Torquemada*

Por Johanna Broda de Casas (1973)

MENDIETA HEI. Libro II	FUENTES			Correspondencia en
	OLMOS <i>Summa</i>	MOTOLINIA <i>Memoriales</i>	LAS CASAS <i>Apologética Historia</i>	TORQUEMADA <i>Monarquía Indiana</i>
Cap. 1. Creación del hombre.	X	**	—	Lib. VI, cap. 41 (textual)
Cap. 2. Creación del sol ...	X	***	—	VI, cap. 42 (textual)
Cap. 3. Tezcatlipoca se apare ce a un devoto	X	—	—	VI, cap. 43 (textual)
Cap. 4. Creación del hombre según los de Texcoco	X	—	—	VI, cap. 44 (textual)
Cap. 5. Tezcatlipoca y Quet zalcotl	X	—	—	VI, cap. 45 (interca- laciones)
Cap. 6. De los dioses de Ne- zahualcoyotl	X	—	—	VI, cap. 45 (parte)
Cap. 7. Templos	—	Caps. 30, 31	Cap. 130	VIII, cap. 9
Cap. 8. Idolos	—	Cap. 15	Cap. 121	VI, cap. 34
Cap. 9. Diosas y sacerdotes to tonacas	—	—	Cap. 121	VI, cap. 25, y IX, cap. 8 (resumen)
Cap. 10. Quetzalcoatl, dios de Cholula	—	?	Cap. 122	VI, cap. 24 (selec- ción)
Cap. 11. Diversas creencias es casa información	?	?	—	VI, cap. 46
Cap. 12. Aparición del demo nio	X (parte)	Cap. 49 (parte)	—	VI, cap. 47 (parte)
Cap. 13. Gigantes	X	—	—	VI, cap. 47 (parte)
Cap. 14. Fiestas y calendario.	?	—	—	—
Cap. 15. Fiestas	?	Cap. 26 ?	—	—
Cap. 16. Panquetzalitzli	?	—	—	—
Cap. 17. Ayunos, fiesta de Ca- maxtli en Tlaxcala	—	Caps. 25 y 26	Cap. 172	X, cap. 31
Cap. 18. Ayunos	—	—	—	—
Fiesta de Quetzalcoatl en Cho- lula	—	Cap. 29	Cap. 173	X, cap. 32
Sacerdotes en Tehuacán ...	—	Cap. 25	Cap. 138	IX, cap. 9
Monjas	—	Cap. 26	Cap. 140	IX, cap. 14
Cap. 19. Supersticiones	—	Cap. 49	Cap. 142 (co- rrespondencia)	IX, cap. 17 (parte)
Circuncisión entre los Toto- nacas	—	—	Cap. 175: Origen de la información	IV, cap. 48
Comunión entre los Totonacas	—	—	Cap. 132: Origen de la información	VI, cap. 48

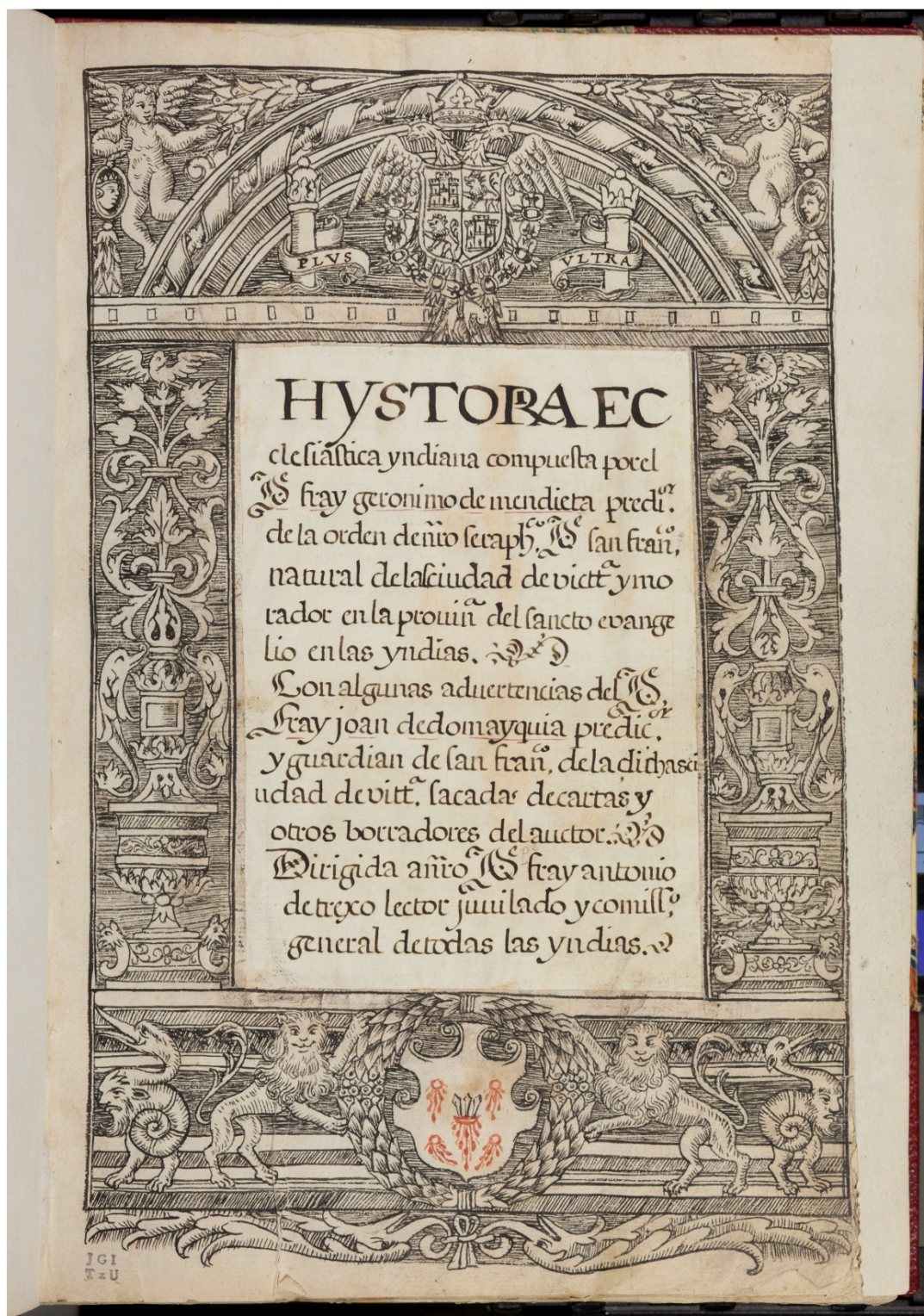
MENDIETA HEI. Libro II	FUENTES			Correspondencia en
	OLMOS <i>Summa</i>	MOTOLINIA <i>Memoriales</i>	LAS CASAS <i>Apologética Historia</i>	TORQUEMADA <i>Monarquía Indiana</i>
Brujos	X (parte)	Cap. 49	—	VI, cap. 48
Caps. 20, 21 y 22: Pláticas del "Huehuetlatolli"	X (a través de Las Casas)	—	Caps. 223 y 224	XIII, cap. 36
Caps. 23 y 24	—	II parte, caps. 3 y 4	Caps. 219 y 220	XIII, cap. 28
Cap. 25. Casamientos	—	II, cap. 5	Cap. 218	XIII, caps. 5 y 6
Caps. 26 y 27. Guerras	—	II, caps. 12, 13 y 14	Caps. 66 y 67 ?	XIV, caps. 2, 3 y 4
Cap. 28. Justicia	—	II, cap. 15	Cap. 213	?
Cap. 29. Castigos	—	—	Cap. 213 (final)	XII, cap. 15
Cap. 30. Vino	—	II, caps. 16 y 17	Cap. 213	XIV, cap. 10 (textual)
Cap. 31. Bailes y cantos	—	II, cap. 18	—	XIV, cap. 11
Caps. 32-36. Historia de los mexicanos:	—	II, cap. 26	—	—
Cap. 32. Venida de los indios.	X	—	—	—
Cap. 33. Genealogía de las tribus	—	Epístola proemial	—	I, cap. 12 (mitad del capítulo 33 de Men- dieta)
Caps. 34, 35 y 36. Señores de México	X	—	—	—
Cap. 37. Elección de los se- ñores	—	II, cap. 10	Cap. 217	XI, cap. 27 (parte)
Caps. 38 y 39. Elección de los señores en Tlaxcala, Huexot- zingo y Cholula	—	II, cap. 11	Cap. 67	XI, caps. 29 y 30
Cap. 40. Funerales	—	II, cap. 2	Cap. 227	XIII, cap. 45
Cap. 41. Funeral del señor de Michoacán	—	II, cap. 1	Cap. 228	XIII, cap. 46

Document 10 : Tableau de correspondances du livre II de l'*HEI* par Johanna Broda dans l'étude préliminaire à l'édition de Francisco de Solano y Pérez-Lila : Gerónimo de Mendieta,

Historia eclesiástica indiana, Madrid, Atlas, 1973, p. XCI-XCII

Annexes partie IV : *Historia eclesiástica indiana*, un « roman missionnaire » ?

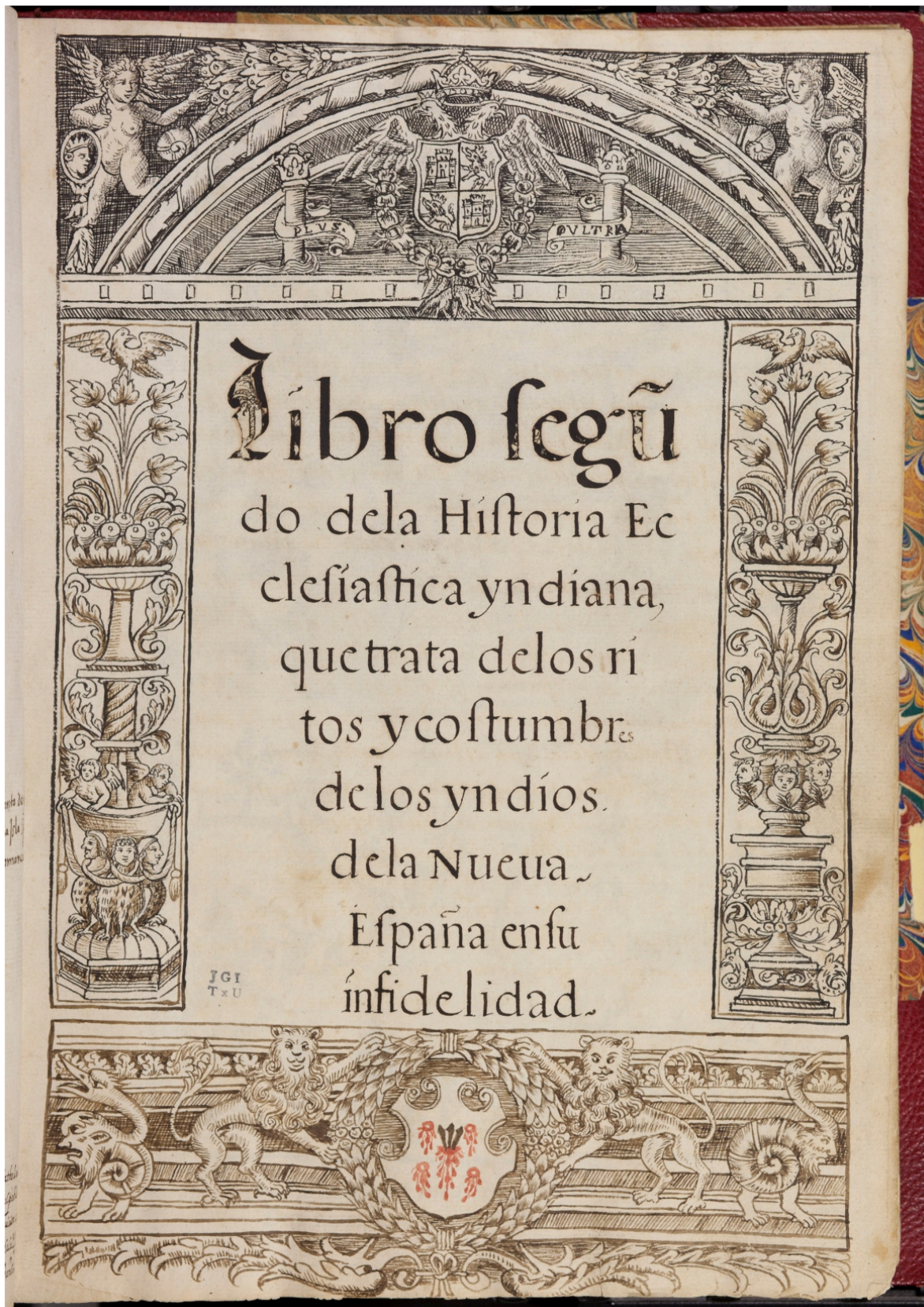
Les illustrations dans l'*Historia eclesiástica indiana*



Document 11 : Frontispice de l'*Historia eclesiástica indiana*, précède le fol 1.



Document 12 : Le prédicateur en chaire devant les Indiens, *Historia eclesiástica indiana*, 1596, précède le fol. 1.



Document 13 : Frontispice du livre II, *Historia eclesiastica indiana*, 1596, entre les fol. 36 et 37.



Document 14 : Mœurs et coutumes préhispaniques, *Historia eclesiastica indiana*, 1596, entre les fol. 36 et 37.

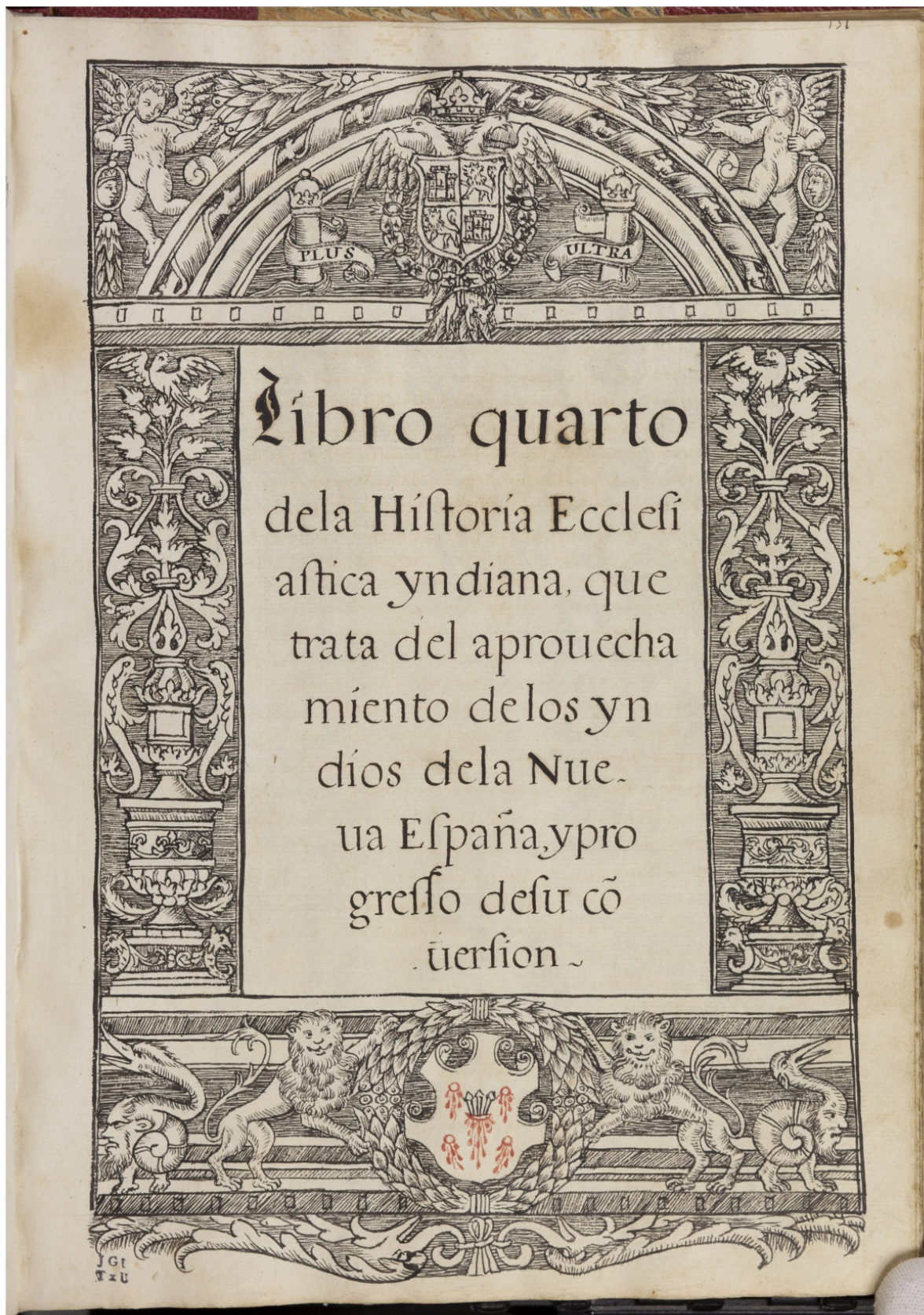


Document 15 : Frontispice du livre III, *Historia ecclesiastica indiana*, 1596, entre les fol. 77 et 78.



JGI
T·U

Document 16 : La vie de la *doctrina*, *Historia eclesiastica indiana*, 1596, entre les fol. 77 et 78.



Document 17 : Frontispice du livre IV, *Historia ecclesiastica indiana*, 1596, fol. 151.

egunt dicitur et odit. sunt imperatores

quod est dignus



Non iudicavi me scire aliquid inter vos,
nisi Jesum Christum, & hunc crucifixum. I.
COR. Z.

Document 18 : Crucifixion, *Historia eclesiastica indiana*, 1596, entre les fol. 151 et 152.



Document 19 : Les hommes illustres de la Nouvelle Espagne, *Historia eclesiástica indiana*, 1596, fol. 235.



JGI
TxU

Document 20 : Le martyre en Nouvelle Espagne, *Historia eclesiástica indiana*, 1596, fol. 304.

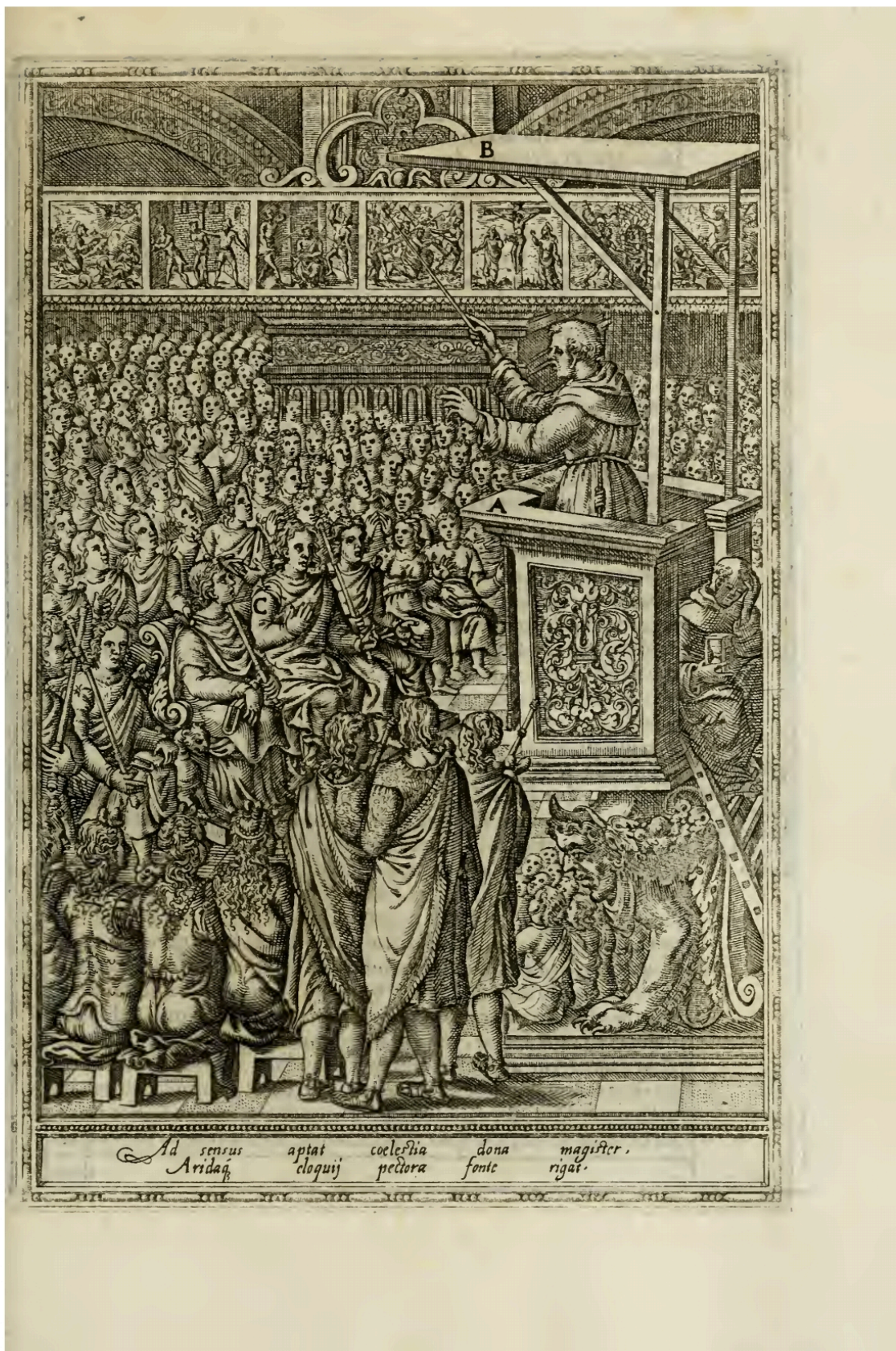
Les planches de Diego Valadés



Document 21 : Diego Valadés, Mœurs et coutumes préhispaniques, *Rhetorica Christiana*, Pérouse, 1579, entre les p. 171 et 172.



Document 22 : Diego Valadés, L'organisation de la province du Saint Évangile, *Rhetorica Christiana*, Pérouse, 1579, p. 207.



Document 23 : Diego Valadés, Le prédicateur en chaire devant les Indiens, *Rhetorica Christiana*, Pérouse, 1579, p. 211.



Document 24 : Diego Valadés, Crucifixion, *Rhetorica Christiana*, Pérouse, 1579, entre les p. 221 et 222.





Document 26 : Juan de Torquemada, frontispice de la *Monarquía indiana*, Madrid, 1723.

Autres documents graphiques



Document 27 : Exemple d'Indiens portant la *tilma* dans le Codex Mendoza, ca. 1541, fol. 65.



Document 28 : Église de San Esteban del Rey, Acoma, Nouveau Mexique, en 2008
(construite en 1629), Wikimedia commons.



Document 29 : Les lacs de la vallée de Mexico en 1519, Wikimedia commons



Document 30 : Codex Xolotl

dirigidos a v. Mag. darlos ha vn Religioso de esta Orden llamado fray Gaspar de Ricarte que por ser escogido siervo de Jesu Christo, y tener su Spiritu, y zelo de su honra, y inteligencia de las cosas de esta tierra se los embio, creo se hallara en el Conuento de Sancto Fran. de Madrid, y en su ausencia habran ydo amanos del Comissario general de Yndias de esta mesma Orden que reside en esa corte y guarde Dios a v. Mag. pues assi manda que lo vramos. De esta nueva España y del Conuento de S. Fran. de la Ciudad de los Angeles. 15. de Abril de 1537. Años. Fray Hieronimo de Mendieta.

ESTA CARTA SVPE QVELA RECIBIO YLEYO
 el Rey nro Señor porque el P.^e fray Gaspar de Ricarte me escriuio de Salamanca q̄ por mandado delu Mag. le hauian ydo apedir estos apuntamientos, y el P.^e fray Pedro Calderon siendo Vicario del Conuento en Madrid me escriuio que los hauia dado asu Mag. asu mano.

Cerca dela cedula de los curatos añadi los apuntamientos que se siguen pa que se den a entender asu Mag. y alu Real. Consejo.

Primera mente q̄ se seguira. grandisimo ynconueniente y daño de las Almas de estos sus vasallos si los preladados de las Ordenes acceptan su Real cedula quanto a lo que en ella se contiene. que los frayles que huuieren de entender en el Ministerio de los Yndios se obliguen de exercer el dicho Ministerio ex debito iustitie como meros curas, y que esten sujetos ala visita de los ordinarios en cierta manera porque por entrambas adoras clausulas y por cada vna de ellas se saldrán afuera, y dexaran el Ministerio de los Yndios muchos frayles de los mas esenciales y de las mejores lenguas y obreros que tienen las religiones, porque tienen por aueriguado (como lo han siempre dicho y protestado) que dexarian de ser frayles y se boluerian como Clerigos seculares si tal admitiesen, y assi antes se yrian a los montes a sustentarse con yeruas que hazer esto.

Lo 2.^o conuiene se de a entender asu Mag. que sin alguna duda por entrábas adoras cosas si las admitiesen las Religiones, asu por tomar titulo y obligacion de curas, como por sujetar se ala visita de los Obispos han de venir adar gran cayda en esta tierra por la ocasion que necesariamente temian de desistirse los frayles, y de substraherse los súbditos de la obediencia y subjection de los preladados de la orden que los coñocen y gouernan conforme asu menester, y por otras razones que facilmente se pueden sacar de los ynconuenientes que arriba estan apuntados.

Lo 3.^o conuiene mucho se de a entender asu Mag. como es ymposible obligarse de justicia
 ningun

Que por ventura se feruiria mas Dios y el Rey y esta Republica ganaria mas si fue se gouerna da por persona Ecclesiastica que por seglar, porque como menos ocasionado o engran decer su es tado y como mas obligado por su profesion tendria mas cuenta con lo que fue se ser uicio de Dios y saluacion de Almas, y buen gouerno de Republica y dar de buena cuenta que con sus tempo rales aprouechamientos.

Que por ventura seria acertado que los oydores del Consejo Real de Yndias siempre fuesen pro ueydos de los que en las Audiencias Reales de las mermas Yndias fueren curfados y diere n buena cuenta de sus officios, porque los que no tienen por vista de los experiencia de las cosas y no gocios de Yndias es ymposible que Rayz las entiendan sino que han de andar en ellas atiento y como aciegar.

Que por la mesma razon parece conuenir mucho que los Obispos de Yndias fuesen de los mesmos Ministros experimentados y aprouados en la mesma tierra, y que supiesen la lengua mas ge neral de los Yndios de la Frouincia para donde son proueydos porque sus Ouejas oyesen su voz y el los entendiese y tratase, y no por lengua agena que le puede mentir y enganar, como acaece muchas vezes.

DESPUES COMPELIDO POREL DICTAMEN
del Spiritu huve de escriuir esta Carta al Rey Don Filipe,
Nuestro Señor — .

Señor.

Como sea verdad y cosa muy cierta que el coraçon de cada vno de los hombres y el mouimien to de todas las criaturas este en la mano y poder y voluntad de Dios no sin misterio dixo el sapientissimo Rey que el coraçon del Rey esta en la mano del señor para ynclinarlo a aquello que quisiere y fuere seruido. Y pues nuestro Clementissimo Dios y señor ynclyno el coraçon de v. Mag. a reformar los vanos cumplimientos y desordenadas cortesias de palabra que en el modo de escriuir vnos a otros se hauian yntroduzido en vuestros Reynos (que solamente offendian las orejas de los hombres cuerdos) de creer es que mucho mas lo tiene ynclynado a reformar el abuso de vicios y malas costumbres, y peruersas obras que resultan engrauissima offensa de la Magestad diuina por donde caemos en su ira, y no solo perdemos las muchas mercedes que por su ymnensa bondad nos haria, mas aun yncurrimos en continuos daños y males así particulares como con munes que justa piadosamente para nuestra correction nos embia o permite. Acuerdome ha uer escrito a v. Mag. ha bra veynte años poco mas, o menos vna carta de veynte y quatro articu los cerca de cosas que segun Dios me parecia tenia obligacion de remediar, o estar muy aduertido en el gouierno de las Yndias, y el primero era vna verdad, o presu puesto en que siempre me affirmo, como en lo demas que en aquella carta escriui. Y es el presu puesto, que v. Mag. no tiene cosa en esta vida en que pueda mas encargarse vuestra Real consciencia de si, cuydando se de ella, ni en que mas pueda merecer de sante de Dios teniendo especial cuy dado y sollicitud de ella que es el gouierno de las Yndias. Y bien cierto estoy que así en el

de escandalizar a los naturales y desacreditar la Doctrina que les hemos dado nos quitarian totalmente las limosnas de los fieles y nuestro sustento, para esto auia de embiar su Mag. breu del S^{mo} Pontifice en que mandare con mucho rigor de penas, que en ninguna manera ympidiese el concurso de los fieles a nuestras yglesias assi a predicaciones y confesiones como a yr los officios diuinos en todo tiempo y elegir sepulturas alli, ni que en otra cosa alguna nos fueren molestos sin antes beneficios y deuotos reconociendo y haciendo reconocer al pueblo lo que en estas partes se deue a los Religiosos y que lo mismo encargue su Mag. a los mismos Obispos y sus Virreyes y Audiencias que si acaso fueremos de los dichos Obispos, o Clerigos molestados ellos nos amparen y fauorescan y desagrauien de solo officio aunque nosotros no lo pidamos.

LA MEMORIA QUE DI AL PADRE CVS,
todio de Çacatecas es la siguiente.

Articulo primero.

Darles a entender el motiuo de su yda a España en nombre desta Prouincia del S^{mo} E^{re} que es la cedula Real que vino en la flota y los Obispos pretenden poner en execucion.

No porque nosotros queramos poner contradiccion ni estoruo ala execucion de la dicha cedula ni litigar ni andar en demandas ni en respuestas sobre ello con los Obispos ni con sus Clerigos y no lo protestamos porque no es negocio nuestro, sino meramente de su Mag. y del des cargo de su Real consciencia y asi a solo su Mag. pertenece ver lo que en este caso conuiene proueer.

Ni uenimos porque a nosotros nos esta mal el cumplimiento de la dicha cedula ni tenemos de que nos agrauiar de que se nos quite el ministerio de los Yndios y sede a los Clerigos seculares antes en esto se nos haze muy buena obra y merced, y es verdad que de algunos años aya enos de seado que este negocio pudiese haber effecto porque de mas del trabajo y mohinas que se pagan con los Yndios en tener cargo de ellos y de lo mucho que perdemos de nuestra quietud y espiritual consuelo nos tiene ya cansados el continuo des asosiego que algunos de los Señores Obispos nos causan con la demanda de estas sus Ouejas.

Y si con este deseo de nuestra quietud y sosiego no hemos acudido a su Mag. suplicandole que tenga por bien de condescender con el deseo e ymportunidad de los Señores Obispos y Clerigos de yandonos a nosotros en nuestra paz ha sido por puro escrupulo de conciencia viendo claramente quedaua en manifesto peligro de perderse la Christiandad que con tanta sollicitud de los Reyes Catholicos y con tanto sudor y trabajos de siervos de Dios se aysantado en estos nueua mente conuertidos porque esta es verdad y n falible, (sa qual ninguno que aya casado el talento y capacidad de los Yndios puede negar) que tienen oy dia tanta necesidad del

Entre estas dos aguas me estoy toda via yendome tras el mundo en este caso porque no que-
ria dar des gusto aqui entanto debo seruir y agradar en lo ami posible si V. ex.^a recibiere
de ello gusto hablare por carta lo que Nuestro Señor mediere a entender teniendo primero su
beneplacito y licencia sinomeladiere entender, ser el silencio mas conueniente. De la fasta q.
V. ex.^a sienta de salud me ha pesado en el alma, es pero en la Misericordia del muy alto prouerna
de ella poentero como sabe que al bien de estos Reynos es necesaria, y yo aunque pecador
y yndigno de ser oydo) no cessare de lo suplicar a su Mag.^d diuina y que el muy ex.^{to} estado
de V. ex.^a sublime en el suelo y en el Cielo para honrra y gloria suya, en Tarxalia treze
de Julio de 1530. Años.

REPLICA DEL SEÑOR VI REY.

Muy R.^{do} P.^o

Con la Carta de V. r. en Respuesta de otra mia me holgue mucho y lo hiziera mucho
mas si V. r. aclarara muy en particular lo que ofrece ser tan necesario y asi no quiero que
siruan estos Replones para mas de dezir que V. r. me agrauiado en esto y que luego seme
de: haga este agrauio cuya muy R.^a persona nuestro Señor guarde como V. r. desea de Mex.^{co}
17. de Julio mill e quinientos y ochenta, y de su propia letra añade, muy mal lo haze V. r.
en yr tan de espacio en su escriptura, que son muchos años los mios para esperar agozar de
ella a lo que V. r. mandare. Don Martin Enrriquez.

A ESTA SAZON ME ESCRIVIO OTRA CARTA
suerca. sobre la predicacion dela Cruzada y yo le respondi lar
go a ella, porque era menester, y Replicola que se sigue.

Muy R.^{do} P.^o

En qualquiera ocasion me huelgo con Carta de V. r. y en verdad que con esta
no puedo dezir que no he holgado, porque no sabia yo si era V. r. ni quien el que auia
tratado dela predicacion dela Cruzada porque no tengo mas luz de lo que estos que
tratan de ello me escriuen como veria V. r. por la Carta que le escriui como a Pre.
sidente y asi S.^{or} en esto no ay que tratar pues gta hecho en este negocio todo lo que Christia.
namente se podia ha/er como quien tambien entiende lo que les ymporta a los Yndios
y a los que les han de administrar los Sacramentos para podello hazer con mas libertad
y con esto queda yacerrada la puerta para que V. r. nose cansé en tratar mas de este
negocio nien que se predique esa P.^o que ellos pedian fino que vaya con sus estudios
adelante, que es lo que haze al caso.

Lo que yo querria es ver a V. r. y ya que esto no sea, muy particularmente me escriua
V. r. todo lo que apunto el otro dia en su carta que ala vosuntad y deseo qyotego

dedar contentamiento a V. r. fedee todo esto, mas V. r. sino es con su Rincon y sus papeles notiene amor con nadie amen escrito el Alcalde mayor que en esos yndios ay poca salud aunque no mueren p'azera a Dios con este tiempo apiadarse de ellos y denavros guarde Nuestro Señor la muy Reuerenda persona de V. r. de Mexico veynte de Julio de 1520. A lo que V. r. mandare. Don Martin Enriquez.

CARTA DE FRAY HIERONIMO DE MENDIETA SOBRE LAS PASADAS.

Muy Exc.^{te} Señor.

Por ofrecerse la yda del Alcalde mayor y Principales de Tlaxcalla a esa Ciudad escriuio estos Rengiones solo para dar cuenta a V. ex.^a de la causa porque no he cumplido lo que yo ofreci y V. ex.^a por sus cartas me tiene mandado cerca de aduertir de algunas cosas tocantes al descargo de la consciencia de V. ex.^a y ha sido la causa no hauer yo tenido entera salud para poner me a escriuir de proposito y junta mente la general enfermedad que corre entre estos naturales y ser tantos los que acuden a pedir confession que obligan aun a los que nos falta la salud a ocuparnos todo el dia con ellos, bendito sea Nuestro Señor con todo esto son muy pocos los que mueren en vespecto de otros pueblos conser este tan grande y causalo estener aqui resuelto por poderse curar y ayudarse vnos a otros lo que notienen adonde son compelidos a dexar sus casas y sus enfermos de Samparados para y a los repartimientos del seruicio de los españoles y esto es (ami parecer y creo que al parecer de muy muchos) lo que mas tiene encargada en estas partes de yndias la consciencia del Rey nuestro Señor y por el consiguiente aun muchas la de V. ex.^a que esta en su Real nombre y sugar por que sin falta es esta la pestilencia que mas de veras acaba a los yndios y los lleva de corrida a su total consumacion, y de este daño por todas vias y para todos tan pernicioso querria particular mente que nro Señor mediese gracia para explicar por palabras lo que siento en lo intimo de las entrañas, como entiendo de lo hazer con su fauor hallandome con tiempo y disposicion para ello Nuestro Señor la muy ex.^{ta} persona y estado de V. ex.^a guarde con temporal y eterna felicidad para honra y gloria suya, en Tlaxcalla. 10. de Agosto de mill equinientos y ochenta.

RESPUESTA DEL SEÑOR VI REY.

Muy R.^{do} P.^e

Siempre

Bibliographie

Sources manuscrites

Archivo General de Indias (AGI), Séville

Contratación 5335 : N. 44, *Lista de pasajeros a Indias*.

Filipinas 79 : N. 16, *Carta de agustinos y franciscanos sobre discordias con portugueses y jesuitas en China*, Macao, 6 juillet 1587.

Indiferente 425 : Nomination de Juan de Isunza (licenciado) au Conseil des Indes, 1567, fol. 360-361.

Indiferente 878 : *Algunas de las causas mas principales que se ofrecen para que aya comissario de la orden de nuestra señora de la merced en esta corte de Su Magestad se representarán aquí*, 1590.

Las causas y razones, por las cuales no conviene, que aya en la corte comissario general de las Indias de l'Orden de nuestra Señora de la Merced.

Algunas de las causas mas principales que se ofrescen para que aya Comissario de la orden de sancto domingo en esta corte de su Magestad se representarán aquí.

Relación de las limosnas que el consejo hizo, 1596.

Indiferente 1093, Ramo 7, N. 152 : *Lo que los Juezes offiçiales dela casa de la contratación de las Indias, que residen en Sevilla, embiaron por relación, que era menester para las actas desuso contenidas, es lo siguiente*, 27 février 1555.

Indiferente 2052, N. 46 : Licence de Jerónimo de Albornoz à Blas Cotelos pour embarquer pour les Indes avec 20 frères, 1569.

Indiferente 2074 : N. 101, Lettre d'Antonio de Trejo au roi, 1613.

Indiferente 2162A : *Relacion delos pasajeros a Indias del año 1573*, fol. 15v.

Indiferente 2985 : *Borrador de dos cartas enviadas al capítulo general para el padre general nuevamente electo en este año de 1571.*

Indiferente 3045 : *Consultas* du 9 novembre 1763.

Extracto puntual de la serie de los Comisarios Generales de indias de la Orden de San Francisco que ha havido desde su creación hasta el presente ; y noticia de lo que se ha practicado y esta resuelto.

Indiferente 3046 : Lettre de Christophe de Cheffontaines à Philippe II, Paris, 25 mars 1572.

Relation de Juan de Bobadilla à Philippe II sur son voyage à Paris, Paris, 27 mars 1572.

Copia de la ynstrucción que se dio en 19 de Enero de 1572 a Fr. Juan de Bovadilla de lo que había de tratar con el General dela Orden.

Commission qui nomme Francisco de Guzmán au poste de commissaire des Indes, 7 avril 1572.

Lettre de Francisco de Guzmán demandant à être relevé de ses fonctions, Madrid, 22 mars 1588.

Lettre de Francisco de Guzmán proposant des noms pour lui succéder, Madrid

Sobre la comision que el ministro general de los franciscos dio a fray Joan Navarro, de comisario general de las Indias.

Indiferente 3058 : *Comisarios generales de Sto. Domingo y San Agustín*

Mexico 1 : **N. 5**, *Consulta de Fray Domingo de Areizaga y Fray Alonso Ximénez de pasar Nueva Esp con 20 religiosos*, 20 juin 1586.

N. 6 : *Provisión de lo necesario para el viaje de 20 religiosos dominicos*, 26 juin 1586.

Mexico 280 : **N. 88**, Lettre de Francisco de Toral à Charles V, Mexico, 31 août 1554.

N. 96, Lettre de fray Francisco de Bustamante à l'empereur, Mexico, 12 août 1555.

N. 156, Lettre du provincial et definidores à Philippe II, Puebla, 9 février 1564.

N. 157, Lettre du provincial et definidores à Philippe II, Puebla, 17 février 1564.

Mexico 281 : Lettre du provisor Luis Fernández de Anguis à Philippe II « *sobre la poca armonía entre prelados y religiosos* », Mexico, 20 février 1561, fol. 355-363.

Mexico 282 : Lettre de Francisco de Ribera, Alonso de Escalona et le définitoire à Philippe II, 23 octobre 1571, fol. 364.

Lettre de Francisco de Ribera, Alonso de Escalona et le définitoire à Philippe II, 26 novembre 1572, fol. 522-523v.

Lettre de Francisco de Ribera à Philippe II, Mexico, 1^{er} juin 1573, fol. 610.

Lettre de Miguel Navarro à Juan de Ovando, Mexico, 5 septembre 1574, fol. 617r-v.

Información del convento de Santa Clara de México, como las monjas de Santa Clara de la Ciudad de México fueron recibidas a la obediencia de la orden de San Francisco, 10 décembre 1573.

Lettre de Gerónimo de Mendieta à Juan de Ovando, 8 septembre 1574, Mexico, fol. 783r.

Lettre de Miguel Navarro à Juan de Ovando, 9 septembre 1574, Mexico, fol. 785r.

Mexico 283 : *Relación de los negocios de Santa Clara*, Mexico.

Compte-rendu du *cabildo* de Mexico à propos des Clarisses, Mexico, 2 août 1574.

Compte-rendu du *cabildo* de Mexico à propos des Clarisses, Mexico, 16 août 1574.

Compte-rendu du *cabildo* de Mexico à propos des Clarisses, Mexico, 25 août 1574.

Compte-rendu du proviseur ecclésiastique à propos des Clarisses, Mexico, 25 août 1574.

Lettre d'Alonso de la Vera Cruz à Juan de Ovando, Mexico, 15 mars 1575.

Mexico 284 : Lettre de fray Bernardino de Sahagún à Philippe II, Mexico, 26 mars 1578.

Mexico 286 : Cédula *que no se haga novedad sobre poner clérigos donde ay religiosos*, 30 mars 1557.

Lettre d'Alonso Ponce au Conseil des Indes, Mexico, 28 octobre 1584.

Mexico 287 : Lettres du provincial Pedro de San Sebastián et son définitoire à Philippe II, Mexico, 8 novembre 1586 et 30 janvier 1587.

Provision du roi à Alonso Ponce, 17 mars 1586.

Archivo Histórico Nacional (AHN), Madrid

Diversos – Colecciones, 22, N. 22 : *Instrucciones para la celebración del Concilio en México*, 4 décembre 1537.

Diversos – Colecciones, 24, N. 69 : *Carta informando sobre la visita del ldo. Valderrama*, Mexico, 28 août 1564.

N. 70 : Questionnaire de Valderrama et réponse des Franciscains.

Diversos – Colecciones, 25, N. 27 : Lettre de Martín Enríquez de Almansa à Philippe II, Mexico, 31 octobre 1574.

Diversos – Colecciones, 26, N. 22 : *Memorial que el Reverendísimo padre fray Antonio de Trejo, Comissario general de todas las Indias, de la Orden de S. Francisco, dio a su Magestad el año de 1612 de los serviçios que su Religión y actualmente está haziendo a las dos Magestades divina y humana en todos los Reynos de las Indias, y en sus conversiones.*

Archivo General de Simancas (AGS), Simancas

Estado-Roma, legajo 900 : *Luis de Requesens en materia de sede vacante*, Gênes, 5 janvier 1565.

Estado-Roma legajo 916, Lettre de Juan de Zúñiga à Philippe II, Rome, 8 février 1571, fol. 12.

Lettre de Juan de Zúñiga à Philippe II, Rome, 30 avril 1571, fol. 13.

Lettre de Juan de Zúñiga à Philippe II, Rome, 9 juin 1571, fol. 65-66v.

Estado-Roma legajo 917, Bulle *Pastoralis officii nobis*, 28 mai 1571, Rome.

Lettre du cardinal Crivello à Philippe II, Rome, 11 juin 1571.

Patronato eclesiástico, legajo 2, document 1 : « *Carta de Juan de Zúñiga, embajador en Roma, sobre la determinación del papa de hacer una congregación con los Cardenales Amulio, Sirleto y Garrafa, que traten de la forma de extender la fe católica por las Indias* », Rome, 17 août 1568.

Quitaciones de Corte, legajo 27 : Documents relatifs à la nomination, décès et salaire versé aux héritiers de Juan de Isunza, fol. 421-431.

Real Academia de Historia (RAH), Madrid

RAH, Col. Salazar y Castro, 26950 signatura 9/307 : Arbre généalogique de la famille Isunza, fol. 140v.

Archivo del Instituto Valencia de Don Juan (AIVDJ), Madrid

Envío 25, caja 41, 491 : *Memorial de los Religiosos de la orden de Sant francisco que pueden concurrir y tener voto para el oficio de commissario general de las Yndias en la horden que son los siguientes.*

496 : *Los religiosos que podrian allá aprovechar a aquella pobre gente y serbir muncho a Nuestro Señor y a la Real Magestad + Obispados que se pueden hacer en Nueva España, 1572.*

498 : *Memorial de los frailes de San Francisco de las provincias de Cartagena y Valençia que pasó frai Miguel Navarro para ir a la Nueva Hespaña.*

499 : *Memoria de los frailes que an venido de la Nueva España y conviene que vuelvan para serviçio de Nuestro Señor.*

Envío 44, caja 57, 40 : *Billete de Mateo Vázquez al Arzobispo de México, Madrid, 19 décembre 1587.*

41: *Billete de Mateo Vázquez al arzobispo de México sobre la carta de Mendieta Madrid, 8 janvier 1588.*

Bibliothèque Nationale de France (BNF), Paris

Espagnol 325 : Lettre de Gerónimo de Mendieta à Francisco de Bustamante, Toluca, 1er janvier 1562, fol. 282-289.

British Library (BL), Londres

Harley 3570 : fol. 73-323.

Texas University Library, Austin

Fonds Benson, JGI-1120 : *Hystoria ecclesiastica yndiana compuesta par el Pe fray geronimo de mendieta predicador de la orden de nuestro seraphico. Pe. San francisco natural de la ciudad de victtoria y morador en la prouincia del sancto evangelio en las yndias.*

Archivo General de la Nación (AGN), Mexico

Inquisición, vol. 117, expediente 1 : *Proceso contra Alonso de Ordoz por proposiciones heréticas.*

Templos y Conventos, Vol. 341, Exp. 3 : Francisco Antonio de la Rosa Figueroa, *Copia de la noticia de fundación del convento de Santa Clara de México y otros sucesos notables que siguieron a su fundación.*

Sources imprimées

Sources primaires imprimées

Estatvtos generales de barcelona, para la familia cismontana, de la orden de nuestro Seraphico Padre S. Francisco: los cuales por mandato de nuestro R.P.F. Francisco Gonzaga, ministro general fueron reformados y de nuestro recopilados, por ciertos Padres para ello diputados, rescebidos, y en el Cap. Gñal intermedio de la familia Cismona, celebrado en la ciudad de Toledo, en el insigne Convento de S. Iuan delos Reyes, de la Sancta Provincia de Castilla, en el año de nro. S. Iesu Christo de 1585.

Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias, Madrid, Julian de Paredes, 1681.

ACOSTA José de, *De Procuranda Indorum salute*, Madrid, Consejo superior de investigaciones científicas, 1984 [1588].

ACOSTA José de, *Historia natural y moral de las Indias*, Madrid, Atlas, 1954 [1590].

ASSADOURIAN Carlos Sempat, « Memoriales de Fray Gerónimo de Mendieta », *Historia Mexicana*, 1988, vol. 37, n° 3, p. 357-422.

BERTHE Jean-Pierre, « Les franciscains de la province mexicaine du Saint-Evangile en 1570 : un catalogue de Fray Jerónimo de Mendieta » dans Dominique Michelet (ed.), *Enquêtes sur l'Amérique moyenne: mélanges offerts à Guy Stresser-Péan*, Mexico, Mexique, Instituto nacional de antropología e historia, Consejo nacional para la cultura y las artes : Centre d'études mexicaines et centraméricaines, 1989, p. 213-234.

- BOTERO Giovanni, AGUIAR Diego de (trad.), *Relaciones universales del mundo*, Valladolid, Herederos de Diego Fernández de Córdoba, 1603.
- CASTRO SEOANE José, *Aviamento y catálogo de las misiones que en el siglo XVI pasaron de España a Indias y Filipinas según los libros de Contratación*, Madrid, Missionalia Hispanica, 1956.
- CORTES Hernán, *Cartas y relaciones de Hernán Cortés al emperador Carlos V*, Paris, A. Chaix, 1866.
- CUEVAS Mariano et GARCIA Genaro (eds.), *Documentos inéditos del siglo XVI para la historia de México, coleccionados y anotados por el P. Mariano Cuevas, S. J.*, Mexico, Museo nacional de arqueología, historia y etnología, 1914.
- DIAZ DEL CASTILLO Bernal, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, Madrid, Real Academia Española, 2011 [1568].
- DIEGO Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme*, Mexico, Porrúa, 1967 [1581].
- DORANTES DE CARRANZA Baltasar, *Sumaria relación de las cosas de la Nueva España: con noticia individual de los descendientes legítimos de los conquistadores y primeros pobladores españoles*, Mexico, Imprenta del Museo Nacional, 1902 [1604].
- ÉCOLE BIBLIQUE ET ARCHEOLOGIQUE FRANÇAISE (JERUSALEM) (ed.), *La Bible de Jérusalem*, Paris, Les éditions du Cerf, 2011.
- ENCINAS Diego de, *Cedulario indiano*, Madrid, Real Academia de la Historia, vol.1, 2018 [1596].
- EIXIMENIS Francesc, *Libro de los santos angeles*, Burgos, Maestre Fadrique de Basilea Aleman, 1490 [1392].
- EUSEBE DE CESAREE, *Histoire ecclésiastique*, Paris, Éditions du Cerf, 2003 [ca. 323].
- FOCHER Juan, *Manual del bautismo de adultos y del matrimonio de los bautizados / Enchiridion baptisimi adultorum et matrimonii baptizandorum*, Mexico, Frente de Afirmación Hispanista, 1997 [1544].
- GARCIA ICAZBALCETA Joaquín (ed.), *Códice Mendieta, vol. 1*, Mexico, Díaz de León, 1892.
- GARCIA ICAZBALCETA Joaquín (ed.), *Códice Mendieta, vol. 2*, Mexico, Díaz de León, 1892.
- GARCIA ICAZBALCETA Joaquín (ed.), *Códice franciscano*, Mexico, Díaz de León, 1889 [1569].
- GARCIA ICAZBALCETA Joaquín (ed.), *Cartas de religiosos de Nueva España: 1539-1594*, Mexico, Antigua Librería de Andrade y Morales, 1886.
- GONZAGA Francesco, *De origine seraphicae religionis franciscanae, eiusque prograssibus, de regularis observantiae institutione, forma, administratione ac legibus, admirabilique eius propagatione. F. Francisci Gonzagae ... opus in quatuor partes diuisum...*, Ex Typographia Dominici Basæ, Rome, 1587.
- GONZALEZ DE MENDOZA Juan, *Historia de las cosas más notables: ritos y costumbres del gran reino de la China*, Madrid, M. Aguilar, 1944 [1587].
- HERRERA Y TRODESILLAS Antonio, *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas i tierra firme del mar oceano*, Madrid, Imprenta real de Nicolás Rodríguez Franco, 1726.
- LANDA Diego de, *Relación de las cosas de Yucatán*, México, P. Robredo, 1938.
- LAS CASAS Bartolomé de, *Historia de las Indias. Tomo 1*, Madrid, Miguel Ginesta, 1875.

LOPEZ DE GOMARA Francisco, BENASSY-BERLING Marie-Cécile, BENAT-TACHOT Louise, MUSTAPHA Monique, ROCHE Paul (eds.), *Historia de las Indias*, Madrid, Casa de Velázquez, 2021 [1552].

LUCA VENETO Jean de et FONSECA Joseph Maria, *Annales minorum seu trium ordinum a s. Francisco institutorum: ab anno quo desinit P. Lucas Waddingus MDXL usque ad annum MDLIII*, Rome, 1933, vol. XVIII.

LUQUE ALCAIDE Elisa, « El memorial inédito de Jerónimo Mendieta al III Concilio provincial de México (1585): estudio preliminar y transcripción », *Anuario de historia de la Iglesia*, 1992, n° 1, p. 305-324.

MENDIETA Gerónimo de, RUBIAL GARCIA Antonio (ed.), *Historia eclesiástica indiana, vol. 1*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2002 [1596].

MENDIETA Gerónimo de, RUBIAL GARCIA Antonio (ed.), *Historia eclesiástica indiana, vol. 2*, Mexico, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2002 [1596].

MENDIETA Gerónimo de, GARCIA ICAZBALCETA Joaquín (ed.), *Historia eclesiástica indiana; obra escrita a fines del siglo XVI*, Mexico, Porrúa, 1971 [1596].

MENDIETA Jerónimo de, SOLANO Y PEREZ-LILA Francisco de (ed.), *Historia eclesiástica indiana*, Madrid, Atlas, 1973 [1596].

MENDIETA Gerónimo de, OROZ Pedro et SUAREZ Francisco, *Relación de la descripción de la Provincia del Santo Evangelio que es en las Indias Occidentales que llaman la Nueva España: hecha en el año de 1585*, Mexico, Imp. Mexicana de J. Aguilar Reyes, 1947 [1585].

MINISTERIO DE FOMENTO (ed.), *Cartas de Indias*, Madrid, imprenta de M. G. Hernandez, 1877.

MOTOLINIA Toribio de, GARCIA ICAZBALCETA Joaquín (ed.), *Historia de los indios de Nueva España, con varios documentos del siglo XVI*, J. M. Andrade., Mexico, 1858 [ca. 1540].

MUÑOZ CAMARGO Diego, *Historia de Tlaxcala*, Mexico, Secretaría de Fomento, 1802 [1583].

PARRAS Pedro José, *Gobierno De Los Regulares De La América: Ajustado Religiosamente Á La Voluntad Del Rey : Trabajado en obsequio de la paz y tranquilidad conveniente á los Regulares mismos con los Señores Diocesanos, Virreyes, Presidentes, Audiencias, Gobernadores y demas Tribunales subalternos*, vol. 2, Mexico, Ibarra, 1783.

PEREZ FERNANDEZ Isacio, *Fray Toribio Motolinía, O.F.M. frente a Fray Bartolomé de la Casas, O.P.: estudio y edición crítica de la carta de Motolinía al emperador Tlaxcala, a 2 de enero de 1555*, Salamanca, Ed. San Esteban, 1989.

PUGA, Vasco de, *Provisiones cedula Instrucciones de su Magestad: ordenanzas de difuntos y audiencia, para buena expedición de los negocios, y administración de justicia; y gobernación de esta nueva España; y para el buen tratamiento y conservación de los yndios dende el año 1525 hasta el presente 63*, Mexico, Pedro Ocharte, 1563.

SAHAGUN Bernardino de, *Huehuetlatolli, Libro Sexto del Códice Florentino*, Mexico, UNAM, 1995 [1577].

SAHAGUN Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España, vol. 3*, Mexico, Imprenta del Ciudadano Alejandro Valdés, 1830 [1577].

SAHAGUN Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España : primera versión íntegra del texto castellano del manuscrito conocido como Códice florentino*, Madrid, Alianza, 1988 [1577].

SAN JUAN Alonso DE et CIUDAD REAL Antonio DE, *Relación breve y verdadera de algunas cosas de las muchas que sucedieron al Padre fray Alonso Ponce en las provincias de Nueva España: siendo comisario general de aquellas partes*, Madrid, la Viuda de Calero, 1873 [1586], vol.1.

SAN JUAN Alonso DE et CIUDAD REAL Antonio DE, *Relación breve y verdadera de algunas cosas de las muchas que sucedieron al Padre fray Alonso Ponce en las provincias de Nueva España: siendo comisario general de aquellas partes*, Madrid, Viuda de Calero, 1873 [1586], vol.2.

SCHOLES France V. et ADAMS Eleanor B. (eds.), *Cartas Del Licenciado Jerónimo Valderrama, Y Otros Documentos Sobre Su Visita Al Gobierno de Nueva España, 1563-1565*, Mexico, Porrúa, 1961.

SEPULVEDA Juan Ginés de, *J. Genesii Sepulvedae Cordubensis Democrates alter, sive de justis belli causis apud Indos / Demócrates segundo o De las justas causas de la guerra contra los indios*, *Boletín de la Real Academia de la Historia*, vol. 21, 1892, p. 257-369 [1547].

TELLO Antonio, *Libro segundo de la Crónica miscelánea, en que se trata de la conconquista espiritual y temporal de la Santa Provincia de Xalisco en el Nuevo Reino de la Galicia y Nueva Vizcaya y descubrimiento del Nuevo México*, Guadalajara, 1890 [ca. 1650].

TORQUEMADA Juan de, *Monarquía indiana: de los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la misma tierra*, Mexico, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1975 [1615], vol. 7/.

VALADÉS Diego, *Rhetorica christiana, Pervsiae* [Perugia], Apud Petrumiacobum Petrutium, 1579.

VERA CRUZ Alonso de la, *Sobre el dominio de los indios y la guerra justa*, Mexico, UNAM, 2004 [1596].

VERA CRUZ Alonso de la, *Specvlvm conivgiorvm ae ditvm per R.P.F. Illephonsvm Maverzcruce Institvti Haeremitarvm Sancti Augustini, artiu ac sacrae Theologiae doctore, cathedrae q primariae in inclyta Mexicana academia moderatorem : accessit in fine compendium breve aliquorum priuilegiorum, praecipué concessorum ministris sancti euangelij huius noui orbis*, Mexico, Ioannis Pavli Brissensis, 1556.

VETANCURT Agustín, *Teatro mexicano: descripción breve de los sucesos ejemplares, históricos y religiosos del Nuevo Mundo de las Indias. Crónica de la Provincia del Santo Evangelio de México. Menologio franciscano de los varones más señalados, que con sus vidas ejemplares, perfección religiosa, ciencia, predicación evangélica en su vida, ilustraron la Provincia del Santo Evangelio de México*, Mexico, Editorial Porrúa, 1971 [1697].

VETANCURT Agustín de, *Teatro mexicano : descripcion breve de los sucessos exemplares, historicos, politicos, militares, y religiosos del nuevo mundo occidental de las Indias*, Mexico, Por doña Maria de Benavides viuda de Iuan de Ribera, 1697.

WISEO Juan Bautista, *Sermonario en lengua mexicana*, Mexico, En casa de Diego Lopez Daulos : y a su costa, 1606.

VITORIA Francisco de, *Relectio de Indis, o Libertad de los Indios*, Madrid, Consejo superior de investigaciones científicas, 1967 [1539].

ZORITA Alonso de, *Relación de los señores de la Nueva España*, Madrid, Historia 16, 1992 [1585].

Bibliographie critique

ALBERRO Solange, *Inquisition et société au Mexique : 1571-1700*, Mexico, Centro de estudios mexicanos y centroamericanos, 2014.

ALBERRO Solange, *Les espagnols dans le Mexique colonial : histoire d'une acculturation*, Paris, France, A. Colin, 1992.

ALBISSON Mathilde, « El Flos sanctorum castellano: de las compilaciones medievales a los legendarios postridentinos », *Perspectivas actuales del hispanismo mundial*, 2019, p. 53-65.

ALBISSON Mathilde, « La hagiografía ante la censura: el ejemplo de dos Flores Sanctorum expurgados (1516-1568) », *Criticón*, , n° 128, p. 103-128.

AMERLINCK María Concepción et RAMOS MEDINA Manuel, *Conventos de monjas: fundaciones en el México virreinal*, Mexico, Grupo Condumex Ediciones del Equilibrista, 1995.

APRAIZ Julián de, *Los Isunzas de Vitoria*, Bilbao, Müller y Zavaleta, 1897.

ARAGÜES José, « El Santoral castellano en los siglos XVI y XVII. Un itinerario hagiográfico », *Analecta Bollandiana*, 1 décembre 2000, vol. 118, p. 329-386.

ARAGÜES José, « Los “flores sanctorum” medievales y renacentistas. Brevisimo panorama crítico », Fernández Rodríguez Natalia, Fernández Ferreiro María, *Literatura Medieval y Renacentista en España: líneas y pautas*, Salamanca, La Semyr, 2012, p. 349-362.

ARAGÜES José, « La Leyenda de los santos: orígenes medievales e itinerario renacentista », *Memorabilia*, n° 18, 2016, p. 133-187.

ARROYO Luis, *Comisarios generales del Perú*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Santo Toribio de Mogrovejo, 1950.

ASSADOURIAN Carlos Sempat, « Fray Alonso de Maldonado: la política indiana, el estado de damnación del Rey Católico y la Inquisición », *Historia Mexicana*, 1989, vol. 38, n° 4, p. 623-661.

AUGIER DE MOUSSAC Nathalie, *MAGNUM SIGNUM MEXICANUM - " Révélations " autour de l'image de la Vierge de Guadalupe. XVIe - XXIe siècles*, Thèse de doctorat, École des hautes études en sciences sociales, Paris, 2017.

AZCONA PASTOR José Manuel, *Possible paradises: Basque emigration to Latin America*, Reno; Las Vegas, University of Nevada Press, 2004.

BARRETO AVILA Diana, *La expansión de la orden concepcionista en Hispanoamérica 1570-1583*, Thèse de doctorat, Universidad Nacional Autónoma de México, 2019.

BATAILLON Marcel, *Erasme et l'Espagne*, Genève, Librairie Droz, 1991.

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

BAUDOT Georges, « L'institution de la dîme pour les Indiens du Mexique. Remarques et documents » dans *Mélanges de la Casa de Velázquez*, Madrid, Casa de Velázquez, 1965, vol.1, p. 167-221.

BAUDOT Georges, « Le « complot » franciscain contre la première audience de Mexico », *Caravelle. Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien*, 1964, vol. 2, n° 1, p. 15-34.

BELLINI Giuseppe, « Motolinía y Las Casas frente al hombre de América », *Thesaurus*, 1995, L, n° 1-3, p. 554-571.

BENASSAR Bartolomé, « La biographie, un genre historique retrouvé » dans Kmar Bendana, Katia Boissevain et Delphine Cavallo (eds.), *Biographies et récits de vie*, Tunis, Institut de recherche sur le Maghreb contemporain, 2014, p. 89-95.

BENOIT Jean-Louis, « L'évangélisation des Indiens d'Amérique », *Amerika. Mémoires, identités, territoires*, 21 mai 2013, n° 8.

BERTRAND Michel, « Eric ROULET, L'évangélisation des Indiens du Mexique, Impact et réalité de la conquête spirituelle (XVIe siècle) », *Caravelle. Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien*, 1 juin 2009, n° 92, p. 281-283.

BORGES MORAN Pedro, « Un reformador de Indias y de la orden franciscana bajo Felipe II : Alonso Maldonado de Buendía, O.F.M. », *Archivo Ibero-Americano*, septembre 1923, vol. 20, n° 79, p. 287-293.

BORGIA STECK Francis, *El primer colegio de América, Santa Cruz de Tlaltelolco*, México, Centro de estudios franciscanos, 1944.

BOROBIO Dionisio, *Evangelización y sacramentos en la Nueva España (s. XVI) según Jerónimo de Mendieta: lecciones de ayer para hoy*, Murcia, Instituto Teológico Franciscano, Murcia, 1992.

BRANIFF CORNEJO Beatriz, *La arquitectura de Mesoamérica y de la Gran Chichimeca*, Universidad Autónoma de México, Mexico, 2006.

BURKHART Louise, « Pious Performances: Christian Pageantry and Native Identity in Early Colonial Mexico » dans *Native Traditions in the Postconquest World: A Symposium at Dumbarton Oaks, 2nd through 4th October 1992*, Illustrated edition., Washington, D.C, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1998.

BUSTAMANTE Jesús, « Problemas con las fuentes escritas y su interpretación: De cuestionarios, franciscanos e "indios" en México, siglo XVI », *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 2003.

BUSTAMANTE Jesús, *Fray Bernardino de Sahagún: una revisión crítica de los manuscritos y de su proceso de composición*, Mexico, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Bibliográficas, Biblioteca Nacional [y] Hemeroteca Nacional, 1991.

CAMELO ARREDONDO Rosa de Lourdes, « Historiografía eclesiástica colonial » dans *La creación de una imagen propia: la tradición española*, vol. 2, Mexico, Universidad Nacional Autónoma de México, 2012, vol.2, p. 671-682.

CAMELO ARREDONDO Rosa de Lourdes et ESCANDON Patricia, *La creación de una imagen propia: la tradición española*, Mexico, Universidad Nacional Autónoma de México, 2012, vol.2.

CAMPO DEL POZO Fernando, « Fray Alonso de Veracruz y el compendio de todos los privilegios de los religiosos », *Revista Española de Derecho Canónico*, 2016, vol. 73, n° 181, p. 357-387.

CARRILLO CAZARES Alberto, « La utopía de fray Jacobo el Danés y su lucha por un clero indígena », *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, janvier 2012, vol. 33, n° 130, p. 189-216.

CASTRO Y CASTRO Manuel de, « Bibliografía de las bibliografías franciscanas españolas e hispanoamericanas », *Archivo Ibero-Americano*, 1981, n° 41, p. 3-222.

- CASTRO Y CASTRO Manuel, « Lenguas indígenas americanas », *Los Franciscanos en el Nuevo Mundo: actas del 2. Congreso Internac. sobre los Franciscanos en el Nuevo Mundo ; (siglo XVI) ; La Rábida, 21-26 de sept. de 1987*, Madrid, Deimos, 1988, p. 485-572.
- CHIVA BELTRAN José, *El triunfo del virrey: glorias novahispanas : origen, apogeo y ocaso de la entrada virreinal*, Castelló de la Plana, Universitat Jaume I, 2012.
- CREWE Ryan, *The Mexican Mission: Indigenous Reconstruction and Mendicant Enterprise in New Spain, 1521–1600*, Cambridge, Cambridge University Press, 2019.
- CUEVAS Mariano, *Historia de la Iglesia en México*, Mexico, Impr. del asilo "Patricio Sanz", 1921.
- CUNILL Caroline, « Fray Bartolomé de las Casas y el oficio de defensor de indios en América y en la Corte española », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos. Nouveaux mondes mondes nouveaux - Novo Mundo Mundos Novos - New world New worlds*, 2012.
- DEDIEU Jean-Pierre, LARGUIER Gilbert et LE FLEM Jean-Paul, « Les grandes étapes de la politique extérieure » dans *Les monarchies espagnole et française au temps de leur affrontement : Milieu XVIe siècle - 1714*, Perpignan, Presses universitaires de Perpignan, 2013, p. 161-190.
- DE FRANCESCHI Sylvio, « Introduction » dans *Histoires antiromaines*, Lyon, LARHRA, 2011, p. 5-10.
- DEHOUE Danièle, « El papel de la vestimenta en los rituales mexicas de “personificación” », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, 2016.
- DEHOUE Danièle, *Offrandes et sacrifice en Mésoamérique*, Paris, Riveneuve, 2007.
- DÍAZ BALSERA Viviana, *The pyramid under the cross: Franciscan discourses of evangelization and the Nahua Christian subject in sixteenth-century Mexico*, Tucson, University of Arizona Press, 2005.
- DIEZ-CANEDO FLORES Aurora, *Los desventurados barrocos: sentimiento y reflexión entre los descendientes de los conquistadores : Baltasar Dorantes de Carranza, Juan Suárez Peralta y Gonzalo Gómez de Cervantes*, Thèse de master, Universidad Pedagógica Nacional, 1990.
- DIEZ-CANEDO FLORES Aurora, « Septiembre de 1541: un desastre en Guatemala. De la Relación a la historiografía del siglo XVI », *e-Spania. Revue interdisciplinaire d'études hispaniques médiévales et modernes*, 19 décembre 2011, n° 12.
- DOLSO Maria Teresa, « Le vœu et l'entrée dans l'ordre franciscain au moyen âge. D'après les commentaires sur la Règle de François et l'hagiographie », *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques. Archives*, 16 avril 1996, n° 16.
- DOMINGUEZ RODRIGUEZ Cilia, *Los Oidores de las salas de lo civil de la Chancillería de Valladolid*, Valladolid, Espagne, Universidad : Asociación para la defensa y conservación de los archivos, 1997.
- DUARTE DUARTE Luis Anselmo et LADERO QUESADA Miguel Angel, *Ideales de la misión medieval en la conquista de América*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 2001.
- DUBOIS Jean, « Énoncé et énonciation », *Langages*, 1969, vol. 4, n° 13, p. 100-110.
- DURAN SANDOVAL Felipe, « Pueblos de indios y acceso a la tierra en San Luis Potosí, 1591-1767 », *Revista Historia y Justicia*, 30 octubre 2015, n° 5.
- ESTEVE BARBA Francisco, *Historiografía indiana*, Segunda ed. revisada y aumentada., Madrid, Gredos, 1992.

FARRISS Nancy, *La Corona y el clero en el México colonial, 1579-1821: la crisis del privilegio eclesiástico*, Mexico, Fondo de cultura económica, 1995.

FERNANDEZ David Lorente, « Nezahualcóyotl es Tláloc en la Sierra de Texcoco: historia nahua, recreación simbólica », *Revista española de antropología americana*, 2012, n° 42, p. 63-90.

FERNANDEZ ALBALADEJO Pablo, « Entre «godos» y «montañeses» : Avatares de una primera identidad española » dans Alain Tallon (ed.), *Le sentiment national dans l'Europe méridionale aux xvie et xviii siècles*, Madrid, Casa de Velázquez, 2020, p. 123-154.

FILLION Louis-Claude (ed.), *La Sainte Bible*, Letouzey et Ané., Paris, 1904, vol.8.

FOUCAULT Michel, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 2014.

FRACAS Simone, « El milenarismo como apología política: Gerónimo de Mendieta y la Historia eclesiástica indiana », *Cuadernos Americanos: Nueva Epoca*, 2017, vol. 2, n° 160, p. 157-183.

FREITAS CARVALHO José Antonio, « De l'Observance et des observances de l'Observance à la plénitude de l'Observance au Portugal » dans *Identités franciscaines à l'âge des réformes*, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise Pascal, 2005.

FRIEDE Juan, « La Censura Española del Siglo XVI y los libros de Historia de America », *Revista de Historia de América*, 1959, n° 47, p. 45-94.

FROST Elsa Cecilia, *La historia de Dios en las indias: visión franciscana del Nuevo Mundo*, Mexico, Tusquets Editores, 2002.

GARCIA ICAZBALCETA Joaquín, « Bibliografía mexicana del siglo XVI ; primera parte : catálogo razonado de libros impresos en México de 1539 a 1600 con biografías de autores y otras ilustraciones, precedido de una noticia acerca de la introducción de la imprenta en México », 1886.

GARZA CUARON Beatriz et BAUDOT Georges, *Historia de la literatura mexicana: Las literaturas amerindias de México y la literatura en español del siglo XVI*, Mexico, Universidad Nacional Autónoma de México, Siglo XXI Editores, 1996.

GAUDEMET Jean-Philippe, « La législation religieuse de Constantin », *Revue d'histoire de l'Église de France*, 1947, vol. 33, n° 122, p. 25-61.

GERHARDS Agnès et LE GOFF Jacques, *Dictionnaire historique des ordres religieux*, Paris, Fayard, 1998.

GENDRE Xavier, « Les miroirs aux princes au reflet des idées politiques de leur temps (XVIe et XVIIe siècles) », *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, 2021, vol. 53, n° 1, p. 57-71.

GIBSON Charles, *Tlaxcala in the sixteenth century*, Stanford, Stanford University Press, 1967.

GOMEZ CANEDO Lino, *Evangelización y conquista: experiencia franciscana en Hispanoamérica*, México, Mexique, Porrúa, 1988.

GOMEZ CANEDO Lino, « Aspectos característicos de la acción franciscana en América », *Los Franciscanos en el Nuevo Mundo: actas del 2. Congreso Internac. sobre los Franciscanos en el Nuevo Mundo ; (siglo XVI) ; La Rábida, 21-26 de sept. de 1987*, Madrid, Deimos, 1988, p. 441-472.

GOMEZ MÜLLER Alfredo, « La question de la légitimité de la conquête de l'Amérique : las Casas et Sepúlveda », *Temps modernes*, 1991, n° 538, p. 1-19.

GONZALEZ CARDENAS Luis, « Fray Jeronimo de Mendieta, Pensador Politico e Historiador », *Revista de Historia de América*, n° 28, 1949, p. 331-376.

GONZALEZ GONZALEZ Enrique, « Fray Alonso de la Veracruz contra las reformas tridentinas » dans *Reformas y resistencias en la Iglesia novohispana*, Mexico, Universidad Nacional Autónoma de México, 2014, p. 77-112.

GONZALEZ Luis, *Jerónimo de Mendieta vida, pasión y mensaje de un indigenista apocalíptico*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1996.

GONZALEZ Nelson, « Correos y comunicación escrita en la América colonial: esquemas de distribución de la correspondencia oficial (1514–1768) », *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*, 2015, vol. 52.

GRAULICH Michel, *Le sacrifice humain chez les Aztèques*, Paris, Fayard, 2005.

GRUZINSKI Serge, *Conversation avec un métis de la Nouvelle-Espagne*, Paris, France, Fayard, 2021.

GRUZINSKI SERGE, *La machine à remonter le temps : quand l'Europe s'est mise à écrire l'histoire du monde*, Paris, Fayard, 2017.

GRUZINSKI Serge, *L'Aigle et le Dragon : Démesure européenne et mondialisation au XVIe siècle*, Paris, Fayard, 2012.

GRUZINSKI Serge, *La pensée métisse*, Fayard, Paris, 2012.

GRUZINSKI Serge, *Quelle heure est-il là-bas ? : Amérique et islam à l'orée des Temps modernes*, Paris, France, Éditions du Seuil, 2008.

GRUZINSKI SERGE, *La guerre des images : de Christophe Colomb à Blade Runner (1492-2019)*, Paris, Fayard, 1989.

GRUZINSKI SERGE, *La colonisation de l'imaginaire : sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol XVIe - XVIIIe siècle*, Paris, Gallimard, 1988.

GRUZINSKI SERGE, *Les Hommes-dieux du Mexique : pouvoir indien et société coloniale XVIe-XVIIIe siècles*, Paris Montreux, Archives contemporaines, 1985.

GUIZOT François (ed.), prologue à TOURS Grégoire De, *Histoire des Francs : Aux sources du roman national*, Paris, BoD - Books on Demand, 2019.

GURRIA LACROIX Jorge, « La acusación de plagio » dans *Estudios sobre la vida de Fray Juan de Torquemada, el plan y la estructura de su obra ... bibliografía... glosario de vocablos indígenas e índices analíticos de los « Veintiún libros rituales y Monarquía indiana »*, México, Universidad nacional autónoma de México, 1983, p. 57-67.

HELYOT Pierre, *Dictionnaire des Ordres religieux ou Histoire des Ordres Monastiques, Religieux et Militaires*, Paris, Migne, 1850, vol.3.

HOBBSAWM Eric et RANGER Terence, *L'invention de la tradition*, Paris, Amsterdam, 2006.

HUGON Alain, « Chapitre 5. Les remises en cause du siècle d'Or : 1598-1648 » dans *L'Espagne du XVIe au XVIIIe siècle*, Paris, Armand Colin, 2019, p. 87-106.

IBARRA HERRERIAS María de Lourdes, « Jerónimo de Mendieta » dans *La creación de una imagen propia : la tradición española*, Mexico, Universidad Nacional Autónoma de México, 2012, vol.2, p. 795-826.

IGLESIA Ramón, « Invitación al estudio de fr. Jerónimo de Mendieta », *Cuadernos Americanos*, 1945, n° 4, p. 156-172.

IRIARTE Lázaro, *Historia franciscana*, Valence, Editorial Asis, 1979.

- JACQUESSON François, « Le texte des Douze tribus », prépublication, 2020.
- JEANNE Boris, « Christianisme et criollismo », *Cahiers des Amériques latines*, 2012, n° 67, p. 55-73.
- JEANNE Boris, *Mexico-Madrid-Rome : sur les pas de Diego Valadés, une étude des milieux romains tournés vers le Nouveau Monde à l'époque de la Contre-Réforme (1568-1594)*, Thèse de doctorat, EHESS, France, 2011.
- JEANNE Boris, « Trajectoires ibériques, échappatoires romaines. Arpenter le cœur européen de la Monarchie catholique au second XVI^e siècle », *Diasporas. Circulations, migrations, histoire*, 2015, n° 25, p. 25-44.
- JIMENEZ Francisco, « Vida de fray Martín de Valencia escrita por su compañero fray Francisco Jiménez », *Archivo Ibero-Americano*, 1926, 12 (4), p. 48-83.
- JOUTARD Philippe, « Chapitre 5. Histoire-mémoire : les romans nationaux de la France et des États-Unis » dans *Histoire et mémoires, conflits et alliances*, Paris, La Découverte, 2015, p. 101-124.
- JOYEUX Anne, « Frontières ecclésiastiques : l'avancée franciscaine dans l'œuvre de fray Gerónimo de Mendieta (1569-1596) », *HispanismeS*, hors-série 4, 2022.
- JOYEUX Anne, « L'installation des clarisses de Mexico, un symbole des tensions au sein de l'Église novo-hispanique (1564-1579) », *e-Spania*, n° 35, 2020.
- JUNDT Auguste, *Les centuries de Magdebourg ou La renaissance de l'historiographie ecclésiastique au seizième siècle : leçon d'ouverture*, Paris, France, Fischbacher, 1883.
- KAJIWARA Yoichi, « Université et éducation dans l'ordre dominicain à la fin du Moyen Âge. Le collège de Notre-Dame de la Pitié d'Avignon », *Annales du Midi*, 2016, vol. 128, n° 294, p. 247-267.
- KAMEN Henry, « Una crisis de conciencia en la edad de oro en España : La Inquisición contra "Limpieza de Sangre" », *Bulletin hispanique*, 1986, vol. 88, n° 3, p. 321-356.
- LANÇON Bertrand et MOREAU Tiphaine, « Politique et réformes constantiniennes » dans *Constantin*, Paris, Armand Colin, 2012, p. 99-117.
- LARIOS RAMOS Antonio, « Jerónimo de Mendieta, cronista e historiador de Indias », *Sancho el Sabio*, 1992, n° 2, p. 205-220.
- LARRINAGA Juan de, « Fray Jerónimo de Mendieta, historiador de Nueva España 1 », *Archivo Ibero-Americano*, vol. 1, p. 290-300.
- LARRINAGA Juan de, « Fray Jerónimo de Mendieta, historiador de Nueva España 2, 3 », *Archivo Ibero-Americano*, vol. 2, p. 188-207, 387-404.
- LARRINAGA Juan de, « Fray Jerónimo de Mendieta, historiador de Nueva España 4 », *Archivo Ibero-Americano*, vol. 4, p. 341-373.
- LAVALLE Bernard, *L'Amérique espagnole : de Colomb à Bolivar*, Paris, Belon, 2004.
- LE GOFF Jacques, *Héros du Moyen Âge, le Saint et le Roi*, Paris, France, Gallimard, DL, 2004.
- LEON PORTILLA MIGUEL, *Los franciscanos vistos por el hombre náhuatl: testimonios indígenas del siglo XVI*, Mexico, Universidad Nacional Autónoma de México, 1985.
- LEON PORTILLA MIGUEL et GARIBAY KINTANA Ángel María, *Visión de los vencidos: relaciones indígenas de la Conquista / introducciones, selección y notas, Miguel León-Portilla ; versión*

de textos nahuas, Ángel Ma. Garibay K. ilustraciones de los Códices, Alberto Beltrán, Mexico, Universidad Nacional Autónoma de México, 1959.

LETURIA Pedro et BATLLORI Miguel, « Felipe II y el pontificado en un momento culminante de la historia hispanoamericana » dans *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica: [1493-1835]*, Caracas, Soc. Bolivariana de Venezuela, 1960, p. 59-100.

LETURIA Pedro et BATLLORI Miguel, *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica: [1493-1835]*, Caracas, Soc. Bolivariana de Venezuela, 1960.

LETURIA Pedro et BATLLORI Miguel, « Misiones hispanoamericanas según la junta de 1568 » dans *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica: [1493-1835]*, Caracas, Soc. Bolivariana de Venezuela, 1960, p. 205-231.

LOPES DON Patricia, « The 1539 Inquisition and Trial of Don Carlos of Texcoco in Early Mexico », *Hispanic American Historical Review*, 2008, vol. 88, n° 4, p. 573-606.

LOPEZ LOMELI Claudia, « El derecho de propiedad en Alonso de Veracruz », *Ideas y valores*, 2002, n° 119, p. 85-108.

LOPEZ MERAZ Oscar Fernando, « Demonología en la Nueva España: Fray Jerónimo de Mendieta y el Demonio », *Revista complutense de historia de América*, 2008, n° 34, p. 131-155.

MANERO SALVADOR Ana María, « La controversia de Valladolid: España y el análisis de la legitimidad de la conquista de América », *Revista Electrónica Iberoamericana*, 2009, vol. 3, n° 2.

MARTÍNEZ BARACS Andrea, « Colonizaciones tlaxcaltecas », *Historia Mexicana*, 1993, p. 195-250.

MARTINEZ BARACS Andrea, *Un gobierno de indios: Tlaxcala, 1519-1750*, Mexico, Fondo de Cultura Económica, 2008.

MARTINEZ LOPEZ-CANO María del Pilar, « Estudio introductorio. Tercer concilio provincial mexicano (1585) » dans *Concilios provinciales mexicanos. Época colonial*, Mexico, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004, p. 1-27.

MATHES W. Michael, *Santa Cruz de Tlatelolco: la primera biblioteca académica de las Américas*, Mexico, Secretaría de Relaciones Exteriores, 1982.

MELIAN Elvira M., « La Brevísima Relación de la destrucción de las Indias o los albores de la manipulación mediática en la España Moderna. », *Iberian*, 2013, n° 7, p. 15-27.

MENDEZ Jessica Ramírez, « ¿Ubicaciones fortuitas? La Concepción y Santa Clara en la Ciudad de México, 1540-1585 », *Revista de Indias*, 30 avril 2018, vol. 78, n° 272, p. 49-78.

MERLO Grado Giovanni, *Au nom de Saint François : histoire des Frères mineurs et du franciscanisme jusqu'au début du XVIe siècle*, traduit par Jacqueline Gréal, Paris, Éditions du Cerf, 2006, vol. 1/.

MEYER Frédéric, *Pauvreté et assistance spirituelle : les franciscains récollets de la province de Lyon aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Saint-Étienne, Université de Saint-Etienne, 1997.

MILHOU Alain, *Colomb et le messianisme hispanique*, Montpellier, France, Presses universitaires de la Méditerranée, 2007.

MILHOU Alain, « El concepto de destrucción en el evangelismo milenarismo franciscano », *Los Franciscanos en el Nuevo Mundo: actas del 2. Congreso Internac. sobre los Franciscanos en el Nuevo Mundo ; (siglo XVI) ; La Rábida, 21-26 de sept. de 1987*, Madrid, Deimos, 1988, p. 297-316.

MORALES VALERIO Francisco, « Dos figuras en la Utopía Franciscana de Nueva España: Fray Juan de Zumárraga y fray Martín de Valencia », *Caravelle*, 2001, vol. 76, p. 333-344.

MORALES VALERIO Francisco, « La criollización de la orden, franciscana en Nueva España », *Los Franciscanos en el Nuevo Mundo: actas del 2. Congreso Internac. sobre los Franciscanos en el Nuevo Mundo ; (siglo XVI) ; La Rábida, 21-26 de sept. de 1987*, Madrid, Deimos, 1988, p. 661-684.

MORLET Sébastien, « Écrire l'Histoire selon Eusèbe de Césarée », *L'information littéraire*, 2005, vol. 57, n° 3, p. 3-15.

MOTA MURILLO Rafael, « Contenido franciscano de los libros registro del Consejo de Indias, 1551-1650 » dans *Los Franciscanos en el Nuevo Mundo: actas del 3. Congreso Internac. sobre los Franciscanos en el Nuevo Mundo ; (siglo XVII) ; La Rábida, 18-23 de sept. de 1989*, Madrid, Deimos, 1991, p. 85-204.

MOUGEL D. A., *Denys le Chartreux, sa vie, son rôle, une nouvelle édition de ses ouvrages*, Montreuil-sur-mer, Chartreuse N.-D. des Prés, 1896.

MULLOR CABRERA Aída, *El matrimonio en Indias*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 2020.

MUNDY Barbara, *The Death of Aztec Tenochtitlan, the Life of Mexico City*, Austin, University of Texas Press, 2015.

MURIEL Josefina, *Conventos de monjas en la Nueva España*, Mexico, Editorial Santiago, 1946.

NETTEL DIAZ Patricia, *La utopia franciscana en la Nueva España (1554-1604): el apostolado de Fray Gerónimo de Mendieta*, Mexico, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco, 1989.

NETTEL DIAZ Patricia, *Description de l'oeuvre écrit de Frère Geronimo de Mendieta, religieux de l'ordre de Saint François et missionnaire à la province du Saint Evangile à la nouvelle Espagne de 1554 à 1604*, Thèse de doctorat, EHESS, Paris, 1986.

NORA PIERRE (ed.), *Les lieux de mémoire II. La nation*, Paris, Gallimard, 1984, vol.3.

ORTOLAN Joseph-Louis-Elzéar (ed.), JUSTINIEN I^{ER}, *Explication des Instituts de Justinien avec le texte et la traduction en regard, précédée d'un Résumé de l'histoire du droit romain par M. J.-L.-E. Ortolan, Tome premier. Partie 2*, Paris, Joubert, 1835.

PASTOUREAU Michel, *Bleu : histoire d'une couleur*, Paris, Seuil, 2000.

PEPERSTRAETE Sylvie, « La fonction sacerdotale au Mexique préhispanique (II). Conférences de l'année 2013-2014 », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses. Résumé des conférences et travaux*, 1 septembre 2015, n° 122, p. 1-10.

PHELAN John Leddy, *The Millennial kingdom of the Franciscans in the new world : [a study of the writings of Geronimo de Mendieta, 1525-1604]*, Los Angeles, University of California press, 1970.

PIZZORUSSO Giovanni et ALBANI Benedetta, « Problematizando el Patronato Regio. Nuevos acercamientos al gobierno de la Iglesia Ibero-Americana desde la perspectiva de la Santa Sede », Thomas Duve (coord.), *Actas del XIX Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano (Berlín 2016)*, Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano, Madrid, 2017.

POOLE Stafford, *Juan de Ovando: governing the Spanish Empire in the reign of Philip II*, Norman, University of Oklahoma Press, 2004.

- POOLE Stafford, *Pedro Moya de Contreras*, Berkeley, University of California Press, 1987.
- POWELL Philip Wayne, *La guerra chichimeca (1550-1600)*, Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1996.
- RAGON Pierre, « La Très brève relation de la destruction des Indes et ses lecteurs européens (1578-1701) », dans *Penser l'Amérique au temps de la domination espagnole. Espace, temps et société (XVIe-XVIIIe siècle). Hommage à Carmen Val Julian*, Paris, l'Harmattan, 2011.
- RAMOS Demetrio, « La crisis indiana y la Junta Magna de 1568 », *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*, janvier 1986, vol. 23, n° 1, p. 1-62.
- RENOUX Pauline (dir.), VINCENT-CASSY Pauline, « Réflexions sur la “barbare” américain selon José de Acosta dans le De Procuranda Indorum Salute, le Parecer sobre guerra de la China et la Historia natural y moral de las Indias », Paris, Le Manuscrit, 2012.
- RICARD Robert, *La conquista espiritual de México: ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-24 a 1572*, Mexico, Fondo de Cultura Económica, 2014.
- RICARD Robert, *La « conquête spirituelle » du Mexique: essai sur l'apostolat et les méthodes missionnaires des Ordres Mendicants en Nouvelle-Espagne de 1523-24 à 1572*, Paris, Institut d'Ethnologie, 1933.
- ROJAS GALVAN José, « El traslado de familias de indios tlaxcaltecas hacia la región norte de la Nueva Galicia (Virreinato de Nueva España). Una política de colonización y pacificación del Imperio español de finales del siglo XVI », *HISTOReLo: Revista de Historia Regional y Local*, vol. 8, n° 16, p. 55-88.
- ROULET Éric, *L'évangélisation des Indiens du Mexique: impact et réalité de la conquête spirituelle au XVIe siècle*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2008.
- ROULLET Antoine, « La fabrique sociale de la vocation. Les Sotomayor et les franciscains au XVIe siècle » dans Aliocha Maldavsky et Ariane Boltanski (eds.), *L'Église des laïcs*, Madrid, Casa de Velázquez, 2021, p. 91-104.
- ROULLET Antoine, « Chapitre V. La régulation de la ferveur » dans *Corps et pénitence : Les carmélites déchaussées espagnoles (ca 1560 - ca 1640)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2017, p. 179-203.
- RUBIAL Antonio, *La Hermana pobreza. El franciscanismo: de la Edad Media a la evangelización novohispana*, Mexico, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, 1996.
- RUBIAL Antonio, « La Insulana, un ideal franciscano medieval en Nueva España », *Estudios de historia novohispana*, 1978, n° 6, p. 39-46.
- RUBIAL GARCIA Antonio, *El paraíso de los elegidos: una lectura de la historia cultural de Nueva España (1521-1804)*, Mexico, Fondo de Cultura Económica : Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2014.
- RUBIAL GARCIA Antonio, « El mártir colonial. Evolución de una figura heroica » dans Guilhem Olivier et Federico Navarrete Linares (eds.), *El héroe entre el mito y la historia*, Mexico, Centro de estudios mexicanos y centroamericanos, 2013, p. 75-87.
- RUBIAL GARCIA ANTONIO, *La Iglesia en el México colonial: seminario de historia política y económica de la Iglesia en México*, Primera edición., Mexico, Universidad Nacional Autónoma de México Ediciones EyC Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2013.

- RUBIAL GARCIA Antonio, « La hagiografía como historiografía » dans *La creación de una imagen propia : la tradición española*, Mexico, Universidad Nacional Autónoma de México, 2012, vol.2, p. 695-712.
- RUBIAL GARCIA Antonio, « La muerte como discurso retórico en algunos textos religiosos novohispanos », *Anuario de Historia*, 2007, vol. 1.
- RUBIAL GARCÍA Antonio, « Cartas amargas. Reacciones de los mendicantes novohispanos ante los concilios provinciales y la política episcopal, siglo XVI » dans *Los concilios provinciales en Nueva España Reflexiones e influencias*, Mexico, Universidad Nacional Autónoma de México, 2005, p. 315-335.
- SALINERO Gregorio, *La trahison de Cortés*, Paris, Presses Universitaires de France, 2014.
- SARABIA VIEJO Justina, *Don Luis de Velasco virrey de Nueva España : 1550-1564*, Séville, CSIC - Escuela de Estudios Hispano-Americanos (EEHA), 1978.
- SARANYANA Josep-Ignasi, DE ZABALLA Ana, et ANA, *Joaquín de Flore y América*, Universidad de Navarra., Pamplona, 1995.
- SEGO Eugene B., *Aliados y adversarios: los colonos tlaxcaltecas en la frontera septentrional de Nueva España*, San Luis Potosí, Colegio de San Luis, 1998.
- SERNA Mercedes, « Modelos narrativos y aspectos retóricos del género hagiográfico en la « Historia eclesiástica indiana », de Jerónimo de Mendieta », *Hipogrifo: Revista de Literatura y Cultura del Siglo de Oro*, 2016, vol. 4, n° 1, p. 139-156.
- SIMON Marcel, *Verus Israel : étude sur les relations entre Chrétiens et Juifs dans l'Empire romain (135-425)*, Paris, E. de Boccard, 1948.
- SIMMONS Marc, *The Career of Jeronimo de Valderrama as Visitor General to New Spain, 1563-65*, University of New Mexico, Albuquerque, 1960.
- SOLA Diego, *El cronista de China: Juan González de Mendoza, entre la misión, el imperio y la historia*, Barcelone, Edicions de la Universitat de Barcelona, 2018.
- SOLODKOW David Mauricio, « “Fray Bernardino de Sahagún y la paradoja etnográfica ¿Erradicación cultural o conservación enciclopédica?” », *The Colorado Review of Hispanic Studies*, Vol. 8, 2010, p. 203-223.
- SOSA Francisco, *El episcopado mexicano: galeria biografica ilustrada de los illmos señores arzobispos de Mexico desde la epoca colonial hasta nuestros dias*, Mexico, H. Iriarte y S. Hernández, 1877.
- STERLING Gregory, « Historiography and Self-Definition: Josephos, Luke-acts and Apologetic Historiography » dans *Historiography and Self-Definition*, Leyde, Brill, 2014.
- TEJERINA Benjamín et MARTIN Joseba García, « La mirada del otro. La construcción de la identidad nacional, los estereotipos y la imagen de lo vasco : del enigma a la complejidad », *Amnis. Revue d'études des sociétés et cultures contemporaines Europe/Amérique*, 2018.
- TORRES MARTINEZ Rubén, « Saint Thomas et Quetzalcóatl. Essai de construction d'une identité à partir de la réécriture du mythe », *Cahiers d'études romanes. Revue du CAER*, 15 juillet 2013, n° 27, p. 405-424.
- TOURBEAUX Jérôme et VALDES Béatrice, « Langue et constructions identitaires au Pays basque », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 2014, vol. 205, n° 5, p. 72-89.
- TURLEY Steven E., *Franciscan Spirituality and Mission in New Spain, 1524-1599: Conflict Beneath the Sycamore Tree (Luke 19:1-10)*, Surrey, Ashgate Publishing, 2014.

URBANO Francisco Castilla, « The Debate of Valladolid (1550–1551): Background, Discussions, and Results of the Debate between Juan Ginés de Sepúlveda and Bartolomé de las Casas » dans Jörg Tellkamp (ed.), *A Companion to Early Modern Spanish Imperial Political and Social Thought*, Leyde, Brill, 2020, vol.21, p. 222-251.

URIBE Ángel, *La provincia franciscana de Cantabria*, Oñate, Editorial Franciscana Aránzazu, 1996.

VALENZUELA MATUS Carolina, « Espiritualidad medieval y antigüedad clásica. La Historia Eclesiástica Indiana de Fray Jerónimo de Mendieta », *Historias del Orbis Terrarum*, 2014, n° 13, p. 157-175.

VICENS HUALDE María, « Guerra de cortesías : el ceremonial como arma en conflicto entre el virrey Villamanrique y el arzobispo Moya de Contreras », *Temas Americanistas*, 2018, vol. 40, p. 21.

VILLAR PIÑEIRO José Luis, « Caracterización de las crónicas de Indias de las órdenes religiosas en la América virreinal (siglos XVI y XVII) », Thèse de doctorat, Universidade da Coruña, 2019.

VIRSEDA BRAVO Marta, « “Pinturas de los de México”. Una propuesta de análisis del Códice Osuna », *Estudios de historia novohispana*, juin 2023, n° 68, p. 5-34.

WOBESER Gisela von, « Contribuciones de la investigación académica a la historia de la Iglesia católica en México », *Anuario De Historia De La Iglesia*, 1996, vol. 5, p. 543-549.

ZABALLA BEASCOECHEA Ana de (dir.), *Utopía, Mesianismo Y Milenarismo: Experiencias Latinoamericanas*, Universidad San Martín de Porres, Lima, 2002.

Sources consultées en ligne

BONAVENTURE Saint, *De l'avancement spirituel des religieux*, , consulté le 24 août 2022 : https://livres-mystiques.com/partieTEXTES/bonaventure/vol06/037.htm#_top

BONAVENTURE Saint, *Règle des novices*, consulté le 23 août 2022 : <https://www.bibliotheque-monastique.ch/bibliotheque/bibliotheque/saints/bonaventure/vol06/039.htm>

BONAVENTURE Saint, *Miroir de la disciplin*, consulté le 23 août 2022 : <https://www.bibliotheque-monastique.ch/bibliotheque/bibliotheque/saints/bonaventure/vol05/036.htm>

BONAVENTURE Saint, *De l'institution des novices*, consulté le 23 août 2022 : <https://www.bibliotheque-monastique.ch/bibliotheque/bibliotheque/saints/bonaventure/vol06/038.htm>

CERTEAU Michel de, « Hagiographie », *Encyclopædia Universalis*, consulté le 3 septembre 2023 : <https://www.universalis.fr/encyclopedie/hagiographie/> .

COGNET Louis, « Devotio moderna », *Encyclopædia Universalis*, consulté le 3 septembre 2023 : <https://www.universalis.fr/encyclopedie/devotio-moderna/> .

PROYECTO GUADALUPE.COM. *Información de 1556 sobre el sermón de Bustamante*, 6 février 2009, consulté le 19 avril 2023 :

https://web.archive.org/web/20090206193352/http://www.proyectoguadalupe.com/documentos/infor_1556.html

BOZOKY Edina, *Le culte des reliques*, Clio, 2005, consulté le 20 avril 2021 :

https://www.clio.fr/bibliotheque/le_culte_des_reliques.asp

Usuels

COVARRUBIAS HOROZCO Sebastián de et SANCHEZ Luis, *Tesoro de la lengua castellana o española*, Madrid, Sanchez, 1611.

Diccionario de Autoridades (1726-1739), <https://apps2.rae.es/DA.html>

Encyclopædia Universalis, <https://www.universalis.fr/>

Table des figures

Figure 1 : Tableau de classification des chroniques religieuses selon leur extension et l'Ordre de l'auteur, J. L. Villar Piñeiro, <i>ibid.</i> p. 37.	15
Figure 2 : RAH, Col. Salazar y Castro, 26950 signatura 9/307, f. 140v, marqueur n° 3.....	40
Figure 3 : RAH, Col. Salazar y Castro, 26950 signatura 9/307, f. 140v, marqueur n° 5.....	41
Figure 4 : Origine des religieux de la province du Saint-Évangile de Mexico d'après la liste de Mendieta de 1570	110
Figure 5 : Tableau des courriers envoyés à Valderrama	128
Figure 6 : Arrivées de religieux péninsulaires au Saint-Évangile de Mexico, Francisco Morales Valerio, « Criollización de la Orden franciscana en Nueva España, siglo XVI », dans <i>Archivo Ibero-Americano</i> , vol. 48, 1988, p. 684.	224
Figure 7 : Comparaison entre frères péninsulaires et novohispaniques au sein de la province du Saint-Évangile de Mexico, Francisco Morales Valerio, « Criollización de la Orden franciscana en Nueva España, siglo XVI », dans <i>Archivo Ibero-Americano</i> , vol. 48, 1988, p. 684.	230
Figure 8 : Répartition des sources de l' <i>Historia</i> selon leur genre	298
Figure 9 : Répartition des citations dans l' <i>Historia</i> par auteur	299
Figure 9 : Nombre de références bibliques dans les livres de l' <i>Historia eclesiástica indiana</i>	313
Figure 10 : Documentation administrative utilisée comme source de l' <i>Historia eclesiástica indiana</i>	315
Figure 11 : Sources administratives reproduites dans le <i>Códice Mendieta</i> selon leur origine et leur genre ...	316

Table des matières

Remerciements.....	7
Introduction.....	10
PREMIÈRE PARTIE TROIS DÉCENNIES D'APPRENTISSAGE ET DE FORMATION	31
A. Le Pays basque, enfance et jeunesse de Gerónimo de Mendieta	34
a. Une famille nombreuse et probablement influente	35
A-a-1. La famille Isunza	38
A-a-2. Devenir franciscain	43
A-a-3. <i>Miroir de discipline</i> et manuels à l'usage des novices	45
A-a-4. Les premiers statuts du franciscanisme	49
A-a-5. Les études franciscaines et le sens commun	50
A-a-6. Les études d'un jeune profès	54
b. Être basque au XVI ^e siècle	56
A-b-1. Langue et identité	56
A-b-2. La terre	59
A-b-3. Les Basques aux Amériques	61
A-b-4. L'Église au Pays basque	63
B. L'ordre franciscain dans l'Ancien et le Nouveau monde	64
a. L'ordre franciscain : une histoire de divisions	64
B-a-1. Les premières tensions autour de l'observance	66
B-a-2. Les réformes cispériennes	69
B-a-3. Organisation géographique	70
b. L'héritage américain de Saint François	71
B-b-1. La province de Saint-Gabriel en Estrémadure	72
B-b-2. Les Douze, premiers apôtres de Nouvelle-Espagne	73
B-b-3. La symbolique biblique du nombre douze	75
B-b-4. La fondation de la province du Saint-Évangile de Mexico	79
C. Le Nouveau monde	81
a. Tlaxcala en 1550	82
C-a-1. Une exception en Nouvelle-Espagne	82
C-a-2. Mendieta à Tlaxcala	85
b. Les premiers pas de Mendieta en Nouvelle-Espagne	88
C-b-1. Mendieta, le miracle de la langue	88
C-b-2. Les premières <i>congregaciones</i> dans la vallée de Toluca : l'apprentissage des Indes	90
DEUXIÈME PARTIE GERÓNIMO DE MENDIETA, MILITANT SPIRITUEL	96
A. Description du corpus	98
a. Le corpus de Joaquín García Icazbalceta	99
b. Le reste du corpus épistolaire	100
c. Le séquençement épistolaire de Mendieta	101
B. L'Église, pilier de la société coloniale	102
a. Les particularités de l'Église novohispanique	102
B-a-1. Le patronage royal, la couronne à la tête de l'Église	103
B-a-2. Les privilèges mendiants, une exception entérinée	111
b. Points de tension dans la vice-royauté	119
B-b-1. La visite de Valderrama (1563-1565)	121
B-b-2. Le conflit autour de la dîme	130

B-b-3. Le bloc Mansilla, analyse des documents envoyés en Europe en 1565	146
C. La formation d'une parole d'expert	148
a. 1562, une lettre au commissaire Bustamante	150
C-a-1. Première partie : portrait de la société coloniale	153
C-a-2. Deuxième partie : <i>los remedios</i>	156
C-a-3. Troisième partie : ses conseils en onze points	159
C-a-4. Un autre point de vue, celui du <i>provisor</i> Luis Fernández de Anguis	165
C-a-5. Conclusions	167
b. La lettre de 1565 au roi : son expertise en vingt-quatre points	170
C-b-1. Le contexte	170
C-b-2. Notes préliminaires sur le document	173
B-b-3. L'introduction de la lettre	174
C-b-4. Gouvernance et distance	177
C-b-5. L'Église novohispanique	180
C-b-6. Administrer les Indes	183
C-b-7. Les Indiens	186
C-b-8. Le commentaire de 1570	191
c. Mendieta secrétaire du provincial Navarro	196
C-c-1. L'Ordre après Olarte	199
C-c-2. Un guide de bonne conduite	201
C-c-3. La question des religieux novohispaniques	211
C-c-4. Le commissaire Ponce et ses déboires	230
D. Le contexte élargi	244
a. « Mexico-Madrid-Rome » : le triangle politique	244
D-a-1. Le chapitre général de 1571	245
D-a-2. La création du poste de <i>Comisario de todas las Indias</i> et la Junta Magna de 1568	252
b. De Madrid à Mexico	262
D-b-1. Ovando et le Conseil des Indes	262
D-b-2. Mendieta et l'Espagne, la décennie de 1580	275
TROISIÈME PARTIE MENDIETA ET LE TRAVAIL DE L'HISTOIRE	285
A. <i>Historia eclesiástica indiana</i>, genèse et structure de l'œuvre	287
a. Une commande de Cheffontaines	289
b. Une fin politique ? L'évangélisation et le nécessaire retour de Mendieta en Nouvelle-Espagne	293
B. Mendieta historien : les sources de l'<i>Historia eclesiástica indiana</i>	295
a. Les sources déjà écrites	295
B-a-1. Les ouvrages cités dans l' <i>Historia</i>	300
B-a-2. Les références bibliques et classiques	311
B-a-3. Les documents administratifs	314
b. Sources écrites et matérialité du support	317
B-b-1. La mémoire et ses altérations	319
B-b-2. Les sources qui n'ont jamais été écrites	320
B-b-3. Les sources qui ont été détruites ou égarées volontairement	321
C. La structure de l'œuvre	325
a. Livre I : poser les bases d'un lien privilégié entre les Indes et l'ordre séraphique	326
b. Livre II : la re-sémantisation de l'idolâtrie	330
C-b-1. La civilisation mexicaine	331
C-b-2. Un pré-christianisme indien ?	334
C-b-3. L'origine des Indiens	340
c. Livre III : le cœur de l'œuvre, installation de l'ordre en Nouvelle-Espagne	341
C-c-1. Cortés et la conquête du Mexique	341
C-c-2. Le projet franciscain	348
C-c-3. Les modèles sous-jacents du projet franciscain : les Frères de la vie commune et la <i>devotio moderna</i>	355

d.	Livre IV : la stabilisation de la présence franciscaine	359
	C-d-1. Les Mineurs et les autres.....	359
	C-d-2. Instruire ou ne pas instruire ?	363
	C-d-3. Mendieta politique : le projet franciscain dans <i>l'Historia</i>	371
QUATRIÈME PARTIE <i>HISTORIA ECLESIASTICA INDIANA</i>, UN « ROMAN MISSIONNAIRE » ? 379		
A.	Tisser des ponts entre les mondes.....	384
a.	L'universalisme catholique	385
	A-a-1. Le titre de l'ouvrage.....	386
	A-a-2 Les illustrations.....	393
b.	Le livre V : l'apothéose de l'exemplarité.....	412
	A-b-1. Une hagiographie de la Nouvelle-Espagne ?.....	413
	A-b-2. Les menus miracles de la conversion novohispanique.....	423
c.	Les silences de Mendieta	430
	A-c-1. Les incommodes persistances idolâtriques	432
	A-c-2. La création du couvent des Clarisses de Mexico	449
	A-c-3. La Compagnie de Jésus en Nouvelle-Espagne	466
B.	Construire un roman franciscain	476
a.	Mendieta, auteur et acteur d'une historiographie franciscaine de la Nouvelle-Espagne	476
	B-a-1. L'usage de la première personne dans <i>l'Historia eclesiastica indiana</i>	476
	B-a-2. Mendieta architecte d'une tradition historiographique	492
	B-a-3. Mendieta publié ? La postérité de son œuvre.....	510
b.	<i>l'Historia eclesiastica indiana</i> : écrire et agir	521
	B-b-1. Construire une histoire ecclésiastique américaine.....	522
	B-b-2. Mendieta millénariste ? La rhétorique apocalyptique	530
	Conclusion	539
	Annexes	545
	Annexes partie I : Trois décennies d'apprentissage et de formation	555
	Annexes partie II : Gerónimo de Mendieta, militant spirituel	560
	Annexes partie III : Mendieta et le travail de l'Histoire	593
	Annexes partie IV : <i>Historia eclesiastica indiana</i>, un « roman missionnaire » ?	595
	Les illustrations dans <i>l'Historia eclesiastica indiana</i>	595
	Les planches de Diego Valadés	605
	Les illustrations chez Torquemada.....	609
	Autres documents graphiques.....	611
	Les manuscrits de Mendieta.....	614
	Bibliographie	619
	Sources manuscrites.....	619
	Archivo General de Indias (AGI), Séville.....	619
	Archivo Histórico Nacional (AHN), Madrid.....	621
	Archivo General de Simancas (AGS), Simancas	621
	Real Academia de Historia (RAH), Madrid	622
	Archivo del Instituto Valencia de Don Juan (AIVDJ), Madrid	622
	Bibliothèque Nationale de France (BNF), Paris	622

British Library (BL), Londres	622
Texas University Library, Austin	623
Archivo General de la Nación (AGN), Mexico.....	623
Sources imprimées	623
Sources primaires imprimées	623
Bibliographie critique.....	627
Sources consultées en ligne.....	637
Usuels.....	638
Table des figures.....	639
Table des matières.....	640

Le franciscanisme novohispanique selon Gerónimo de Mendieta (1525-1604) : histoire d'une entreprise missionnaire et politique

Résumé

La réflexion menée dans le cadre de cette thèse a pour objectif de penser l'action franciscaine dans le deuxième XVI^e siècle par le prisme de l'un de ses principaux porte-parole : Gerónimo de Mendieta. Auteur prolifique, pleinement engagé en faveur de son ordre et déterminé à le défendre sur la scène politique de son époque par le biais de l'écriture.

Ce travail s'attache particulièrement à mettre en perspective sa correspondance personnelle, celle de l'ordre et l'écriture de son œuvre majeure : *Historia eclesiástica indiana* [1596]. Il est souligné que les écrits de Mendieta sont particulièrement éclairants quant à l'évolution de la situation de perte de vitesse dans laquelle se trouve l'ordre franciscain, acteur majeur de la conquête de la vallée de Mexico et de l'installation de la société coloniale. Ainsi, les écrits de Mendieta sont un véritable observatoire de la société coloniale de la fin du XVI^e siècle.

Dans le même temps, l'*Historia* de Mendieta est le résultat de l'activisme spirituel et politique de l'auteur, ainsi que de sa tentative d'ancrer son ordre et sa province dans la temporalité et l'historiographie universaliste pleinement chrétienne.

Mots-clés : Gerónimo de Mendieta (1525-1604), Ordre franciscain, Nouvelle-Espagne, Amérique espagnole, XVI^e siècle, évangélisation, histoire ecclésiastique, société coloniale, littérature coloniale

Novohispanic Franciscanism according to Gerónimo de Mendieta (1525-1604) : History of a missionary and political undertaking

Summary

This research work aims to reconsider Franciscan action in the second sixteenth century through the prism of one of its main spokesmen: Gerónimo de Mendieta. He was a prolific author, fully committed to his order and determined to defend it on the political stage of his time through his writing. This work puts into perspective his personal correspondence, that of the Order and the writing of his major work: *Historia Eclesiástica Indiana* [1596]. It emphasizes that Mendieta's writings are particularly illuminating in terms of the evolution of the situation in which the Franciscan order, a major player in the conquest of the Valley of Mexico and the establishment of colonial society, found itself losing vitality. Mendieta's writings are thus a veritable observatory of colonial society at the end of the sixteenth century.

At the same time, Mendieta's *Historia* is the result of the author's spiritual and political activism, as well as his attempt to anchor his order and his province in a fully Christian universalist temporality and historiography.

Keywords : Gerónimo de Mendieta (1525-1604), Franciscan order, New Spain, 16th century, Christianization, ecclesiastical history, colonial society, colonial literature

UNIVERSITÉ SORBONNE UNIVERSITÉ

ÉCOLE DOCTORALE :

ED 20 – Civilisations, cultures, littératures et sociétés

Maison de la Recherche, 28 rue Serpente, 75006 Paris, FRANCE

DISCIPLINE : Langues romanes, espagnol