



HAL
open science

De l'encomendero au marchand : charité et évangélisation dans le Pérou colonial, XVIe-XVIIe siècles

Aliocha Maldavsky

► **To cite this version:**

Aliocha Maldavsky. De l'encomendero au marchand : charité et évangélisation dans le Pérou colonial, XVIe-XVIIe siècles. Cahiers des Amériques Latines, 2012, 2011/2 (342121311), pp.1-1. 10.4000/cal.262 . hal-01402521

HAL Id: hal-01402521

<https://hal.parisnanterre.fr/hal-01402521>

Submitted on 4 Jan 2018

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.

Aliocha Maldavsky*

De l'*encomendero* au marchand : charité et évangélisation dans le Pérou colonial xvi^e-xvii^e siècles

Dans l'Amérique espagnole l'évangélisation est généralement étudiée à travers la relation de contact entre les clercs, séculiers ou réguliers, et les populations à convertir et évangéliser, Indiens ou esclaves africains, ou à travers la question du Patronage royal, c'est-à-dire par le prisme du pouvoir et des institutions civiles et religieuses. La religiosité des laïcs, quelle que soit la catégorie, est par ailleurs envisagée en général dans le contexte du baroque hispano-américain, à travers notamment le culte des saints, les dévotions, ou éventuellement les déviances [Alberro, 1992]. Avec le baptême des populations conquises, on assiste peu à peu à la formation d'une société chrétienne, dont les frontières se définissent en permanence, étant donnée la méfiance suscitée par les nouveaux convertis [Estenssoro Fuchs, 2003]. Dans la société coloniale qui naît de la conquête coexistent deux catégories définies juridiquement, les Indiens et les Espagnols, auxquelles il faut ajouter celle des esclaves, généralement d'origine africaine. Les sang-mêlé, de plus en plus nombreux, s'agrègent à ces différents statuts, au gré de leur histoire personnelle et de la catégorie sociale dans laquelle ils grandissent.

* Université Paris Ouest Nanterre La Défense, « Mondes Américains, Sociétés, Circulations, Pouvoirs (xv^e-xxi^e siècles) » (MASCIPO).

Par leur statut de conquérants, mais aussi de vieux chrétiens, les Espagnols dominent cette société. Ils organisent l'exploitation des populations locales, participent à la mise en place des institutions coloniales, civiles et religieuses, les clercs s'occupant plus particulièrement de convertir et d'évangéliser les Indiens. Toutefois, les laïcs espagnols sont, tout autant que les clercs, concernés par l'évangélisation des Indiens, puisque la conversion des populations américaines au christianisme est la justification religieuse de la conquête. Le rôle du roi est d'y veiller, dans le cadre du Patronage royal sur l'Église. C'est aussi, en principe, le rôle des premiers conquistadores et *encomenderos*, des laïcs, bien plus nombreux que les religieux dans les premiers temps de la présence espagnole en Amérique.

Dans le cadre de la division confessionnelle européenne, dont la chronologie épouse en partie celle de la formation des sociétés coloniales américaines, Louis Châtellier invite à s'interroger sur l'intégration des laïcs dans la réforme tridentine du catholicisme. Dans *L'Europe des dévots*, l'historien s'intéresse au dévot européen, défini comme « un chrétien qui se sent investi d'une véritable vocation missionnaire à l'égard des autres » [Châtellier, 1987, p. 34]. Cette place qu'occupent les laïcs dès le dernier tiers du xvi^e siècle dans la réforme catholique en Europe, à travers notamment les confréries, mais aussi les œuvres de charité, est un prolongement de leur implication dans l'Église médiévale [Vincent, 1988, 2003; Vauchez, 1987]. Les Espagnols qui traversent l'Atlantique en sont les héritiers. Il est dès lors légitime de poser la question de la place qu'occupent la conversion, l'instruction et l'encadrement religieux des Indiens dans l'action de ces laïcs pour leur salut. À l'historien néanmoins de percer à jour à la fois la chronologie, les modalités et les enjeux du rapport entre les laïcs espagnols et l'évangélisation des Indiens.

Cette interrogation s'inscrit dans une problématique bien plus générale, tributaire, d'une part, des temporalités de l'histoire du catholicisme et, d'autre part, de l'entreprise d'évangélisation menée par les Espagnols dans l'Amérique qu'ils ont conquise au xvi^e siècle. Il ne s'agit pas d'affirmer d'emblée qu'il y eut des dévots en Amérique comme en Europe. L'objectif est plutôt de comprendre comment, à travers le rôle des laïcs espagnols, c'est-à-dire des conquérants et de leurs descendants, la réforme catholique trouve sa traduction dans une terre d'évangélisation¹. La question se pose en effet de savoir quel parti spirituel ces laïcs, espagnols ou créoles, ont pu tirer d'une situation considérée en Europe comme une frontière de la chrétienté. Cette frontière est particulière, puisque l'Amérique espagnole s'inscrit dans un contexte colonial marqué par la conquête et la domination. La conversion des Indiens comme justification coloniale demeure un argument fondamental pendant les xvi^e et xvii^e siècles. Il est toutefois susceptible de

1. Sur la mise en œuvre de la réforme catholique dans le contenu même de l'évangélisation, voir l'exemple du Pérou étudié par Juan Carlos Estenssoro Fuchs [2003].



changer de visage à mesure que la société coloniale se construit et se complexifie. Ainsi, le rapport entre la religiosité de ces Espagnols d'Amérique et l'évangélisation des Indiens revêt une dimension sociale et politique qui va sans doute bien au-delà de la simple question du salut, posée par Louis Châtellier.

L'action religieuse des laïcs espagnols en Amérique se manifeste entre autres par la charité individuelle. Les sources disponibles sont celles laissées chez les notaires, à travers les legs ou les donations ayant une visée, si ce n'est directement missionnaire, du moins évangélistique. Nous étudierons ici l'exemple de quelques testaments et donations d'*encomenderos* de la seconde moitié du XVI^e siècle, rédigés après les guerres civiles au Pérou, puis d'un marchand du milieu du XVII^e siècle. Si la réputation de ces laïcs s'est davantage construite sur la recherche du profit que sur la bienfaisance, dans une société coloniale qui intègre peu à peu les normes de la religiosité tridentine, ce souci de charité vis-à-vis des Indiens du point de vue de leur conversion et de leur évangélisation revêt des enjeux religieux, sociaux et politiques qu'il importe de démêler.

Les donations et testaments de trois Espagnols au Pérou : acteurs et contextes

Les trois dossiers qui fondent cette réflexion nous invitent à mesurer l'évolution du statut de la charité vis-à-vis de l'évangélisation des Indiens de la part des élites espagnoles coloniales, entre le dernier tiers du XVI^e siècle et le milieu du XVII^e siècle. Les deux premiers sont un testament et une donation rédigés respectivement en 1565 et en 1572-1575 par des *encomenderos*, dans un moment de reprise en main par les autorités royales de la vice-royauté du Pérou, après les guerres civiles et le soulèvement des *conquistadores* et *encomenderos* contre l'application des Lois Nouvelles (1542), qui eut lieu entre 1543 et 1548. Le troisième dossier est le testament d'un riche marchand, mort en 1640 à Lima.

Lucas Martínez Vegazo rédige son testament peu avant sa mort, en 1565. C'est un ancien conquistador, compagnon de Francisco Pizarro et riche *encomendero* d'Arequipa. Il a reçu en *encomienda* de nombreux villages d'Indiens et s'est enrichi en les faisant travailler dans des mines et en armant des navires pour le commerce maritime entre Arica, dans le nord du Chili actuel, et Lima [Trelles Arestegui, 1991, p. 285-307].

L'*encomienda* trouve ses racines dans le Moyen-Âge espagnol et dans la *Reconquista*, sous la forme de la concession d'un territoire comme garantie du peuplement chrétien. Aux Amériques, la terre appartenant au roi, l'*encomienda* consiste en une concession d'Indiens, qui fournissent travail ou tribut, en échange de protection (par les armes) et d'évangélisation [Zavala, 1935]. L'évangélisation fait partie des devoirs qui incombent au statut des *encomenderos*, justifiant ainsi leurs richesses et leur place dans la société. Il s'agit en quelque sorte d'une déléga-

tion par le roi, dans les premiers temps de la conquête, de son Patronage royal sur l'Église. Par conséquent, les *encomenderos* doivent financer la cure des âmes par le tribut qu'ils perçoivent des Indiens.

En 1565, lorsqu'il fait son testament, Lucas Martinez Vegazo est amené, comme de nombreux autres anciens conquistadores et *encomenderos*, à clarifier sa position vis-à-vis des Indiens en raison des injonctions à la restitution des biens pris aux Indiens, selon une interprétation extrêmement rigoriste du caractère injuste des guerres de conquête. En effet, parmi les nombreux opuscules que publie Bartolomé de Las Casas à Séville en 1552, il en est un qui concerne la confession des *conquistadores* et des *encomenderos*. Il s'agit d'un guide pour les confesseurs, chargés d'amener les conquistadores, les *encomenderos*, mais aussi les marchands d'armes au moment des guerres de conquête, à restituer les biens considérés comme mal acquis, car volés aux Indiens dans le cadre de guerres injustes, selon le dominicain [Las Casas, 1552; Lohmann Villena, 1966].

Le risque pour tout pénitent qui ne restitue pas les biens volés est de se voir différer l'absolution et donc la possibilité du salut [Delumeau, 1990, p. 84-85]. Selon la position rigoriste de Las Casas, les *encomenderos* doivent restituer jusqu'au dernier denier. Lucas Martinez Vegazo rédige donc son testament dans un contexte de forte pression vis-à-vis des *encomenderos*, qui ont perdu en partie la bataille face à la Couronne, puisqu'ils n'ont pas réussi à imposer que soit reconnue l'hérédité perpétuelle de leurs *encomiendas*. On attribue cette vague de restitutions à l'influence de Las Casas au Pérou où les dominicains sont très présents et influents au milieu du xvi^e siècle [Lohmann Villena, 1966]. Les *encomenderos* sont donc nombreux à rédiger des testaments, à partir des années 1550, dans lesquels ils restituent aux Indiens de leurs *encomiendas* de l'argent, du bétail. Lorsqu'ils sont dans l'impossibilité de rendre les biens à des communautés ou des individus précis, ils font des dons à des hôpitaux d'Indiens, font dire des messes pour leur conversion².

Lorsque Juan de Ribas prévoit de contribuer à la fondation du collège jésuite de La Paz en 1572-1575, les thèses de Las Casas font l'objet d'une critique de grande ampleur. Au Pérou celle-ci est orchestrée par le vice-roi Francisco de Toledo, qui met définitivement fin à la résistance indigène en 1572 et instaure l'ordre du roi au Pérou. Contrairement à Martinez Vegazo, Ribas ne fait pas un testament dans l'urgence du salut mais une donation de fonds pour établir un collège jésuite à La Paz, dans l'altiplano péruvien, aujourd'hui en Bolivie. Dans les textes qui nous sont parvenus de cette donation il n'est question ni de restitution, ni de mauvaise conscience de la part du donateur. On sait néanmoins qu'il est marchand, mais aussi *encomendero*, et que sa belle-fille possède également une

2. J'ai développé ailleurs une analyse plus précise de ces testaments et dons d'*encomenderos* [Maldavsky, à paraître].



encomienda. Ribas précise qu'il fait cette fondation en raison des besoins qu'il y a « en ce royaume d'études où on enseigne les lettres et la science et de doctrine pour instruire les Indiens naturels dans les choses de notre sainte foi catholique »³. Ce qui l'intéresse chez les jésuites c'est que ces deux objectifs font partie de leurs *Constitutions* et qu'ils ne demandent pas de salaire pour cela. Dans un contexte de critique vis-à-vis du clergé régulier en place au Pérou, cet argument a un poids important [Lavallé, 1992].

Le troisième élément de ce dossier documentaire est une donation, transformée ensuite en legs pieux, dont le protagoniste est un marchand espagnol, qui souhaite donner une somme importante aux jésuites du Pérou pour l'évangélisation des Indiens. Ce dossier contient son testament, qui date de 1640, et une correspondance assez abondante entre les jésuites du Pérou et le général à Rome en raison d'un conflit sur l'affectation des sommes léguées. Juan Clemente de Fuentes est un marchand enrichi par le commerce dans l'altiplano péruvien, où il a passé l'essentiel de sa vie. Il fait partie du réseau de Juan de la Cueva, le banquier dont la faillite fit si grand bruit au Pérou en mai 1635 [Suárez, 2001, p. 77-137].

En 1640, Juan Clemente de Fuentes, célibataire et sans enfant, vit dans la résidence de la Compagnie de Jésus du quartier de Santiago del Cercado, une paroisse d'Indiens où les jésuites exercent la cure des âmes depuis les années 1570, peu de temps après leur arrivée au Pérou en 1568 [Hyland, 2003, p. 47-52; Coello de la Rosa, 2002]. À la fin de sa vie, ce laïc a donc un statut intermédiaire. Sans avoir tout à fait quitté le monde, il a choisi une vie de recueillement en s'installant avec les jésuites parmi les Indiens. Les donations et legs qu'il a entrepris dès 1628 montrent que son intérêt pour l'évangélisation des Indiens est ancien et qu'il est informé de la variété des formes que celle-ci peut prendre, parmi les activités des religieux [Maldavsky, 2010].

Le point commun entre ces trois personnages est la destination à la fois religieuse et indigène des dons qu'ils prévoient et l'intérêt que cette charité peut revêtir pour leur propre salut.

3. « *Digo que, atenta la necesidad que al presente ay en este Reino de estudios donde se enseñen letras y ciencia y de doctrina para instruir a los indios naturales en las cosas de nuestra sancta fe católica, y visto que los Padres y Hermanos de la Compañía de Jesús, según su Instituto y Constituciones, se emplean y ocupan en los susodicho, y mas particularmente y con mayor cuidado en las partes y lugares donde se ofrece mayor necesidad, sin llevar ni recibir stupendio ni otra cosa alguna por sus ministerios, lo qual para hazer fruto en los naturales tengo por importante...* », *Monumenta peruana*, t. I, p. 729.

Charité et évangélisation des Indiens, une question de salut

Les instructions de Las Casas de 1552 sont un véritable guide pour la rédaction des testaments. L'*encomendero* doit nommer devant notaire son confesseur auquel il donne un pouvoir pour mettre en œuvre la restitution. Il doit expliquer dans le testament à quelles conquêtes ou guerres avec les Indiens il a participé et si tout ce qu'il possède lui vient des Indiens. Il doit aussi déclarer s'il a des esclaves indigènes et promettre de ne pas révoquer le testament. Las Casas envisage différents cas : les *encomenderos* qui ont été aussi conquistadores, ceux qui sont arrivés après la conquête, les *encomenderos* riches et pauvres à l'article de la mort, ceux qui sont en bonne santé, etc. La plupart sont contraints de restituer la totalité de leurs biens, sauf ceux qui sont pauvres, encore en bonne santé, qui sont invités à promettre de « travailler autant que possible à faire enseigner la doctrine aux Indiens par les religieux et à le faire lui-même en personne selon ses possibilités » [Las Casas, 1552, octava regla].

La première partie de testament de Lucas Martinez Vegazo, rédigé en 1565, semble suivre le fil des instructions de Las Casas. Il explique qu'il est arrivé au Pérou avec Francisco Pizarro à l'âge de 19 ans et qu'il a participé à la capture d'Atahualpa à Cajamarca, ce qui lui a valu l'obtention de diverses *encomiendas*.

Alors que Las Casas insiste sur le fait qu'aucun conquistador, *encomendero* ou marchand ne peut affirmer avoir été de bonne foi au moment de la conquête, Lucas Martinez Vegazo met en revanche l'accent sur sa bonne conscience et ne déclare jamais que sa volonté de restituer repose sur un quelconque regret de ses actes au moment de la conquête. La plupart des testaments d'*encomenderos* établis dans ce même contexte montrent en effet qu'ils restent convaincus de leur bonne foi, vingt ou trente ans après les faits. Leur adhésion à la justification lascasienne de la restitution semble donc limitée et ils sont surtout réceptifs à un discours religieux qui met en avant la culpabilité et la peur de l'enfer. Elle fait partie de la tradition catholique et les touche dans un contexte de vieillissement de toute une génération de conquistadores. Martinez Vegazo déclare seulement que « les théologiens lui ont dit qu'il est obligé de restituer l'argent non consommé » [Trelles Arestegui, 1991, p. 289]. Toutefois, comme d'autres théologiens pensent qu'il faut tout restituer il préfère cette solution, sans doute pour se donner le maximum de chances de salut. On touche là aux différences d'interprétation sur cette théorie de la restitution de la part des religieux au Pérou [Lohmann Villena, 1966]. Mais on constate surtout que la contrition fait clairement défaut au pénitent.

Malgré cela, il procède à une forme de restitution qui prend en partie la voie de dons charitables à visée religieuse. Suivant le manuel de Bartolomé de Las Casas, le testament fait l'inventaire des biens que l'*encomendero* a obtenus au titre des différents butins. Sur ce total, il estime que certains dons faits précédemment à



des religieux, les franciscains d'Arequipa, mais aussi à des hôpitaux d'Indiens, ont le statut d'une restitution. Le reliquat qu'il doit restituer se résume en trois types de dons : la restitution de bétail à des Indiens de certaines de ses *encomiendas*, mais surtout le don d'ornements pour les églises et le don de cloches, ainsi que des dons pour les hôpitaux d'Indiens de toutes les principales villes espagnoles du Pérou : Cuzco, La Paz, La Plata, Cajamarca, la vallée de Jauja, Huamanga. Avec ces legs, il estime avoir soldé ses comptes avec les Indiens et pouvoir accéder à l'absolution [Trelles Arestegui, 1991, p. 290-291].

Dix ans plus tard, le souci de Juan de Ribas en 1572 puis en 1575 est de financer des missions que feraient des jésuites dans les *encomiendas* qu'il possède aux environs de La Paz. Pendant la construction du collège, il prévoit de financer le couvert et le transport des jésuites présents dans la ville ou qui partent faire des missions dans les alentours. Une des conditions de cette fondation est que les jésuites fassent des missions dans les environs et en particulier dans son *encomienda*. Il précise qu'il ne veut pas obliger les religieux à servir comme curés dans son *encomienda*, même s'il le souhaite dans le cas où ils seraient amenés à prendre des paroisses⁴.

Juan de Ribas est donc un riche *encomendero* séduit par la proposition pastorale des jésuites : fonder des collèges dans les villes pour former la jeunesse créole, faire des missions auprès des Indiens en complément de la cure des âmes assurée par des curés résidents. À l'époque de cette donation, les jésuites ont accepté de prendre en charge deux paroisses d'Indiens, l'une à côté de Lima et l'autre sur les rives du lac Titicaca, à Juli. Ils refusent néanmoins d'en prendre d'autres parce que cela ne correspond pas à leur institut, ce qui les distingue des autres ordres religieux en Amérique et suscite les regrets du donateur. L'action charitable de Juan de Ribas est donc clairement tournée vers l'évangélisation des Indiens, conformément à son statut d'*encomendero*.

Dans la première moitié du XVII^e siècle, Juan Clemente de Fuentes propose aux jésuites de leur donner 50 000 pesos pour fonder un collège d'où partiraient des missions⁵. Son souci pour l'évangélisation des Indiens se fonde sur l'idée qu'il doit soulager sa conscience, car sa fortune repose sur le travail des Indiens. Son don, devenu legs en raison de la lenteur des jésuites à mettre en œuvre les projets, passe par de nombreux états, qui résument l'ensemble des activités missionnaires de l'ordre ignacien en Amérique. Ceux-ci lui proposent de contribuer à financer d'abord la fondation d'un collège dans la vallée de Cochabamba qui fournit l'altiplano minier en maïs et servirait de point de départ pour les missions aux

4. Donation de Juan de Ribas Lima le 2 septembre 1572, MPI, 481-487 et Texte de donation de Juan de Ribas pour la fondation du collège de La Paz, 1575, MPI, 730. Juan de Ribas sait donc pertinemment que les jésuites ont en principe interdiction d'accepter la cure des âmes, même si au Pérou ils s'y sont pliés sur l'injonction du vice-roi Francisco de Toledo.

5. Archivo Arzobispal de Lima (AAL), Testamentos, Legajo 19, exp. 8, f. 5-9v; f. 67.

Indiens *chuncho* [Barnadas, 1973 ; Maldavsky, 2010]. Le legs est une première fois réorienté vers le financement d'autres missions, auprès des Indiens Tabalosos, situés dans la région du Huallaga, un affluent du Marañón, à l'est de Chachapoyas et de Moyobamba, une des portes d'entrée par le sud des futures missions de Maynas [Barclay, 2001], au nord du Pérou. Ensuite, les jésuites proposent à Juan Clemente de Fuentes de fonder plutôt un collège dans une résidence, afin de créer un « séminaire de langues », comme à Juli, où les jésuites font de véritables stages de formation linguistique en aymara. Il est également sollicité pour financer des missions volantes à partir, soit du collège du Cercado, soit du collège de Huamanga, cité également dans les textes. Enfin, il est aussi question d'utiliser l'argent pour renforcer l'activité d'évangélisation dans le cadre des villes coloniales, en particulier dans la paroisse indienne du Cercado de Lima, que les jésuites gèrent eux-mêmes.

Ces différentes destinations missionnaires de la donation ne s'adressent pas aux mêmes Indiens, du point de vue de la conversion. Certains sont des Indiens chrétiens, qui vivent dans les villes ou dans les montagnes andines, d'autres sont des Indiens à convertir, évoluant à la frontière du monde colonial. Le donateur ne semble pas établir de hiérarchie ni de préférence. Ce qui l'intéresse c'est de donner pour l'évangélisation des Indiens dans le cadre de missions, quels que soient ces Indiens⁶.

Du point de vue religieux le salut de ces Espagnols repose en partie sur la charité vis-à-vis des Indiens, dans le sens très précis de la conversion et de l'instruction des ignorants, une des sept œuvres spirituelles de la miséricorde, qui fait partie des actes de la charité, troisième vertu théologique après la foi et l'espérance. Les œuvres assurent, selon le concile de Trente, « un accroissement de grâce et la vie éternelle » [Michel, 1938, p. 73, p. 119-122]. Dans le contexte américain, où la conquête se justifie par la conversion et l'évangélisation, ces actes de charité ont un sens particulier. Mais alors que Lucas Martínez Vegazo continuait à revendiquer la légitimité de la conquête en raison du paganisme des Indiens, et donc à fonder en partie son salut sur son combat en faveur de la foi, la charité qu'il exerce dans le cadre de la restitution semble indiquer qu'il est en train d'adopter un autre modèle d'accès au salut, celui des œuvres de charité, que Juan de Ribas et Juan Clemente de Fuentes après lui revendiquent plus ouvertement.

Le salut dans la guerre de conquête semble donc laisser le pas à la charité. Cette conversion à une religiosité tridentine est également chargée d'une signification politique et sociale et, c'est une hypothèse, d'une forme d'adhésion au projet colonial d'évangélisation porté par la monarchie, sans pour autant signifier un renoncement à des prérogatives seigneuriales.

6. Archivo Arzobispal de Lima, Testamentos Legajo 19 exp. 8.



Entre salut et statut : à la recherche d'une légitimité

À travers ces trois exemples émerge le rôle fondamental que jouent les laïcs dans le financement de l'évangélisation. Toutefois, à partir du moment où ce rôle s'exerce dans le cadre de la charité et par la médiation des autorités religieuses qui reçoivent les dons, qu'il s'agisse des hôpitaux pour Lucas Martinez Vegazo ou des missionnaires jésuites pour Juan de Ribas et Juan Clemente de Fuentes, le rôle des laïcs change de nature.

Ainsi, lorsque les *encomenderos* s'en remettent aux religieux et aux administrateurs en charge des hôpitaux, ils semblent renoncer à leur projet d'une conversion comme le résultat de l'absorption des Indiens individuellement par la société coloniale, dans le cadre seigneurial de l'*encomienda* [Estenssoro Fuchs, 2003, p. 36-46]. Au moment de la rédaction des actes signés par Martinez Vegazo et par Ribas, la dimension seigneuriale de l'*encomienda*, au moins dans son versant religieux, semble avoir vécu.

En effet, les principes des Lois Nouvelles battent en brèche cette conception seigneuriale de l'*encomienda*. En 1563, les *encomenderos* n'ont plus le droit de vivre parmi les Indiens, afin d'éviter les abus, ce qui en principe met fin à l'évangélisation dans un cadre domestique⁷. Cet encadrement de l'*encomienda* vise non seulement à protéger les Indiens, mais surtout à garantir à la Couronne un pouvoir direct sur les nouveaux vassaux, au moyen de ses représentants, au plan civil, et des religieux, en ce qui concerne la conversion. Ce pouvoir ne se met en place au Pérou qu'en 1565, lorsque sont créés les *corregimientos de indios*. La fin de la perpétuité des *encomiendas* consacre la séparation juridique entre Indiens et Espagnols, c'est-à-dire le choix d'un modèle théorique de sociétés séparées, à charge pour les religieux d'encadrer spirituellement les Indiens. Toutefois, cela ne met pas fin à l'obligation des *encomenderos* de veiller à l'évangélisation. Ils doivent entretenir des prêtres, financer la construction d'une église avec une porte et une clé. En l'absence de curé, les Indiens ont le droit de verser le tribut à la Couronne, dans la mesure où celui-ci doit en principe couvrir les frais d'évangélisation, sans que leur augmentation entraîne celle du tribut, fixé par les fonctionnaires du roi [De la Puente Brunke, 1992, p. 58]. C'est ce qui fait dire à José de Acosta en 1577 que les *encomenderos* n'ont plus à cette date à se préoccuper de pourvoir les postes de curés de « doctrine », puisque les évêques ont cette responsabilité [Acosta, 1984, I, p. 477].

Pour l'*encomendero*, ancien conquistador ou non, la charité pour l'évangélisation des Indiens est un moyen de se mettre en conformité avec les exigences de l'Église catholique pour atteindre le salut, mais aussi avec la loi du prince, puisqu'il s'agit de respecter les engagements afférents à l'*encomienda* qui font partie de la législation. Par la charité et la médiation des institutions religieuses, l'*encomendero*

7. *Recopilación de las Leyes de las Indias*, Madrid, 1681, Livre VI, Titre III, loi XXI.

participe à la construction d'un espace colonial christianisé : hôpitaux, collèges jésuites, confréries, missions rurales dans les villages d'Indiens. Il adhère ainsi à l'ordre colonial en cours d'établissement, celui de la séparation juridique entre la « république des Indiens » et la « république des Espagnols » qui, dans le domaine religieux, se traduit par une différence entre les vieux chrétiens et les néophytes qui se perpétue pendant tout le xvii^e siècle [Estenssoro Fuchs, 2003]. Il s'associe aussi au principe du bien commun qui régit les rapports sociaux dans la société d'Ancien Régime en participant de ce qu'Annick Lempérière appelle la « monarchie corporative » [Lempérière, 2004, p. 15].

Mais cette adhésion à la loi du Prince ne s'accompagne pas nécessairement de la perte du sens seigneurial que les titulaires pouvaient donner à l'*encomienda*, dont ils avaient revendiqué la perpétuité dans les années 1560. Par la voie charitable l'*encomendero* établit également la légitimité de sa position sociale et économique au sommet de la société coloniale sans avoir nécessairement recours à la justification du combat pour la foi par la voie des armes, mais en préservant une des dimensions de l'identité nobiliaire qui caractérise la seigneurie européenne, celle du patronage religieux. Ainsi, alors que l'historiographie de l'*encomienda* est largement dominée par une opposition entre le rêve d'une autonomie seigneuriale de la part des *encomenderos* et l'imposition de l'autorité royale, on constate que, dans le domaine religieux, ces deux aspects sont tout à fait compatibles. Ce qui émerge à travers ces testaments du xvi^e siècle, c'est un modèle de société chrétienne pacifiée et hiérarchisée, régie par la loi du prince, garant des institutions religieuses et politiques.

Pour Juan Clemente de Fuentes, le marchand du xvii^e siècle qui ne possède pas d'*encomienda* et ne fait donc pas partie de cette aristocratie coloniale, le don charitable pour la mission est une manière de se rapprocher de cette élite d'autrefois en s'emparant, par un acte volontaire, des devoirs de patronage religieux qui caractérisent l'*encomendero*. Les documents montrent que Juan Clemente de Fuentes est, somme toute, indifférent à la destination de son argent du moment qu'il est employé à évangéliser les Indiens, qu'ils soient proches ou lointains, dans la ville, *ladinos* ou migrants, ruraux ou citadins, aux marges, *serranos* ou amazoniens. C'est bien le signe qu'il ne fait aucune différence entre eux lorsqu'il s'agit de la foi. Il a totalement intériorisé le nouveau paradigme de l'Église catholique d'Amérique, l'orthodoxie coloniale, définie par Juan Carlos Estenssoro Fuchs [2003], qui a montré comment la dénonciation de la première évangélisation avait donné lieu à une rencontre entre les nouvelles exigences établies au concile de Trente et la notion de colonisation. C'est dans ce cadre que l'Indien constitue un chrétien certes, mais un chrétien en constant devenir, donc souffrant d'une différence fondamentale avec l'Espagnol. Cette indianisation par la foi se réalise aussi dans l'œuvre pieuse pour la mission, contribuant également à rapprocher le marchand de l'élite du Pérou colonial héritée du xvi^e siècle.



Ainsi, alors que les *encomenderos* continuent dans les années 1560 à justifier leur participation aux guerres de conquête par le combat pour la foi et contre les païens, confirmant ainsi leur statut de guerrier au service du roi d'Espagne et de membre de l'élite coloniale, le contrôle croissant par le roi de cette société, à travers ses fonctionnaires et la présence massive des institutions religieuses, contribue à pacifier cette justification. L'affirmation d'une religiosité tridentine, associée au souci pour l'évangélisation des Indiens, s'exprime par la charité au service du salut. Une telle évolution est aussi visible en Europe et peut être analysée comme un pas vers une forme pacifiée de combat pour la foi. La charité joue par conséquent un rôle comparable à la guerre dans la légitimation du statut social des Espagnols qui la pratiquent et devient, au XVII^e siècle, une possibilité ouverte à d'autres membres des élites américaines, qui se réfèrent au modèle de l'*encomendero*. D'une évangélisation revendiquée au début au sein de l'*encomienda*, on passe à une adhésion au projet royal de séparation des républiques, celle des Indiens et celle des Espagnols, tout en préservant la dimension seigneuriale que les *encomenderos* voyaient dans leur rapport aux Indiens. À charge pour les ordres religieux et la hiérarchie ecclésiastique, médiateurs de la charité, de prendre la responsabilité d'évangéliser les Indiens, dont le statut d'éternels néophytes est au même moment affirmé dans le cadre de l'élaboration d'une orthodoxie coloniale qui affirme l'éternel danger que courent les Indiens de retomber dans l'idolâtrie.

Bibliographie

- **ACOSTA José de**, *De procuranda indorum salute*, Madrid, CSIC, 1984.
- **ALBERRO Solange**, *Les Espagnols dans le Mexique colonial. Histoire d'une acculturation*, Paris, Armand Colin, 1992.
- **BARCLAY Federica**, « Cambios y continuidades en el pacto colonial en la Amazonia. El caso de los indios chasutas del Huallaga medio a finales del siglo XIX », *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, 2001, vol. 30 (2), p. 187-210.
- **BARNADAS Josep M.**, *Charcas. Orígenes históricos de una sociedad colonial*, La Paz, Centro de investigación y promoción del campesinado, 1973.
- **CHÂTELLIER Louis**, *L'Europe des dévots*, Paris, Flammarion, 1987.
- **COELLO DE LA ROSA Alexandre**, « La reducción de Santiago del Cercado y la Compañía de Jesús », in **DALLA CORTE CABALLERO Gabriela** (coord.) *Conflicto y violencia en América VIII encuentro-debate América Latina ayer y hoy*, Barcelona, Edicions Universitat, 2002, p. 53-67.
- **DE LA PUENTE BRUNKE José**, *Encomienda y encomenderos en el Perú*, Séville, Diputación provincial de Sevilla, 1992.
- **DELUMEAU Jean**, *L'aveu et le pardon. Les difficultés de la confession, XIII^e-XVII^e siècles*, Paris, Fayard, 1990.
- **ESTENSORO FUCHS Juan Carlos**, *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*, Lima, IFEA-PUCP, 2003.
- **HYLAND Sabine**, *The Jesuits and the Incas. The extraordinary Life of Padre Blas Valera, S.J.*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 2003.
- **LAS CASAS Bartolomé de**, *Aquí se contienen unos avisos y reglas para*

los que oyeren confesiones de los Españoles que son o han sido en cargo a los indios de las Indias del mas Océano, Séville, Sebastián Trujillo, 1552.

- **LAVALLÉ Bernard**, « Évangélisation et exploitation coloniale dans les Andes, Le cas des doctrines régulières (xvi^e-xvii^e siècles) », in « Arrachés au diable » L'évangélisation de l'Amérique espagnole, *Archives de sciences sociales des religions*, n° 77, janvier-mars, 1992, p. 37-56.
- **LEMPÉRIÈRE Annick**, *Entre Dieu et le roi, la République, Mexico, xvi^e-xix^e siècles*, Paris, Les Belles Lettres, 2004.
- **LOHMANN VILLENA Guillermo**, « La restitución por conquistadores y encomenderos : un aspecto de la incidencia lascasiana en el Perú », *Anuario de Estudios americanos*, XXIII, 1966, p. 21-89.
- **MALDAVSKY Aliocha**, « Le salut dans la mission : laïcs et évangélisation dans les Andes au xvii^e siècle », in **GRUNBERG Bernard** (dir.), *Cahiers d'histoire de l'Amérique coloniale. Séminaire d'Histoire de l'Amérique Coloniale*, Paris, L'Harmattan, 2010.
- **MALDAVSKY Aliocha**, « Les *encomenderos*

et l'évangélisation des Indiens dans le Pérou colonial. « Noblesse » et propagation de la foi au xvi^e siècle », in **BOLTANSKI Ariane, MERCIER Frank** (dir.), *Noblesse et défense de l'orthodoxie (xiii^e-xvii^e s.)*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, à paraître.

- **MICHEL Albert**, *Les décrets du Concile de Trente*, Paris, Letouzey et Ane, 1938.
- **SUÁREZ Margarita**, *Desafíos transatlánticos. Mercaderes, banqueros y el estado en el Perú virreinal, 1600-1700*, Lima, PUCP-FCE-IFEA, 2001.
- **TRELLES ARESTEGUI Efrain**, *Lucas Martinez Vegazo : Funcionamiento de una encomienda peruana inicial*, Lima, PUCP, 1991.
- **VAUCHEZ André**, *Les laïcs au Moyen-Âge, Pratiques et expériences religieuses*, Paris, Cerf, 1987.
- **VINCENT Catherine**, « Laïcs (Moyen Âge) », in **LEVILLAIN Philippe** (dir.), *Dictionnaire historique de la papauté*, Paris, Fayard, 2003, p. 993-995.
- **ZAVALA Silvio**, *La encomienda indiana*, Madrid, Junta para ampliación de estudios e investigaciones científicas, Centro de estudios históricos, 1935.

RÉSUMÉ/RESUMEN/ABSTRACT

Cet article étudie l'implication des laïcs dans l'évangélisation des Indiens au Pérou aux xvi^e et xvii^e siècles à travers leur participation financière dans le cadre de la charité. Il montre que pour les *encomenderos* du xvi^e siècle la pratique de la charité vis-à-vis des Indiens contribue à établir leur adhésion à l'orthodoxie tridentine et à justifier leur statut de dominants au sein de la société coloniale. L'adhésion à des pratiques charitables du même type de la part d'un marchand du xvii^e siècle indique que cette voie de légitimation sociale est alors encore d'actualité et perpétue, du point de vue des laïcs espagnols, la distinction religieuse entre les Indiens, considérés

comme néophytes, et les Espagnols, assimilés à des dévots.

El artículo estudia la participación financiera de los laicos en la evangelización de los indios del Perú en los siglos xvi y xvii a través de la caridad. Para los *encomenderos* del siglo xvi esta práctica de la caridad hacia los indios les permitió demostrar su adhesión a la ortodoxia tridentina y justificar su estatuto de dominantes dentro de la sociedad colonial. El ejemplo de un legado caritativo con motivos de evangelización por parte de un mercader de mediados del siglo xvii indica que tal vía de legitimación social sigue vigente, perpetuando desde el punto de vista de los españoles la distinción religiosa entre los indios, considerados como eternos



DE L'ENCOMENDERO AU MARCHAND : CHARITÉ ET ÉVANGÉLISATION
DANS LE PÉROU COLONIAL XVI^e-XVII^e SIÈCLES

neofitas, y los españoles, considerados como devotos.

In this article the author studies the commitment of the laymen to evangelize the Peruvian indigenous people in the 16th and the 17th centuries, by way of their financial participation and charity. It shows that for the sixteenth-century *encomenderos* the practice of charity towards Indians contributed to establishing their adherence to Tridentine

orthodoxy and to justifying their dominant status in the colonial society. The practice of the same kind of charity by a seventeenth-century merchant reveals that this way of social legitimation was still available and perpetuated, from the point of view of the Spanish laity, the religious distinction between Indians, considered as neophytes, and Spanish descendants, assimilated to catholic devouts.

MOTS CLÉS

- Pérou colonial
- *encomenderos*
- charité
- évangélisation

PALABRAS CLAVES

- Perú colonial,
- *encomenderos*
- caridad
- evangelización

KEYWORDS

- Colonial Peru
- *encomenderos*
- charity
- evangelization