

Fonction du surnaturel dans les
Maravillas de la naturaleza
de **Fray Juan de Santa Gertrudis (1724 – 1799)**

Évangélisation de l’imaginaire et
manifestations du démon
en Nouvelle Grenade

Présenté par : **Nelson Gasca Guzmán**

Directeur de recherche : **Frédéric Prot**

Master 2 Recherche : Études Hispaniques
Université Bordeaux Montaigne
Bordeaux, juin 2014

Table de matières

INTRODUCTION	4
1. RÉCITS FANTASTIQUES, LÉGENDES ET SUPERSTITIONS. UN RÉPERTOIRE DE TRADITION ORALE	10
1.1. Des temps précolombiens au XVIIe — <i>El carnero</i> de Juan Rodríguez Freile	11
1.2. Sorcellerie et maléfices	14
1.2.1. Marucha la sorcière	15
1.2.2. Don Agustín	19
1.2.3. Le Vicaire Rubio	21
1.3. Pactes avec le diable	23
1.3.1. Doña Clara	23
1.3.2. Tomás Gutiérrez	25
1.3.3. Cantuña et le galicien	27
1.4. Trésors enchantés	29
1.4.1. Cavernes et lagunes	30
1.4.2. Une autre version de l'Eldorado	33
1.5. Miracles, apparitions et êtres fabuleux	35
2. L'EXPÉRIENCE DIRECTE DE LA NOUVELLE GRENADE. PERCEPTION DES INDIGÈNES ET DE LA NATURE	39
2.1. Idiosyncrasie de Fray Juan de Santa Gertrudis	39
2.2. La conception de la nature	44
2.2.1. Les plantes	48
2.2.2. La faune	49
2.3. Les indigènes et le diable	52

3. USAGES PRATIQUES DU SURNATUREL.	
L'ÉVANGÉLISATION DE L'IMAGINAIRE	57
3.1. Un choc d'imaginaires.....	60
3.2. L'oralité	64
3.3. Images et objets sacrés	67
3.3.1. La Vierge et le saint Christ	67
3.3.2. L'image de Santa Gertrudis la Grande	69
3.4. La mise en scène	71
 CONCLUSION.....	 79
 BIBLIOGRAPHIE.....	 85
 ANNEXE. La mise en scène à tunja — «El padre misionero de los demonios »	 88
 REMERCIEMENTS	 93

Introduction

L'objectif du présent travail est d'analyser la fonction du surnaturel¹ dans la chronique *Maravillas de la naturaleza* de Fray Juan de Santa Gertrudis. Nous sommes particulièrement intéressés à comprendre comment ce missionnaire franciscain conçoit le surnaturel, comment il l'incorpore à son ouvrage et de quelle façon il l'utilise dans son travail de prédication et d'évangélisation dans le Nouveau Royaume de Grenade. Nous concentrerons notre attention sur la figure de Satan, présente d'un bout à l'autre de la chronique, comme antagoniste essentiel dans le chemin épineux du moine.

Mais... qui est Fray Juan de Santa Gertrudis ? Il ne figure dans aucune encyclopédie éditée en France ni en Espagne, son pays natal² ; en revanche, la Colombie l'a adopté comme l'un de ses chroniqueurs de la période coloniale (concrètement de 1757 à 1767) et c'est là que *Maravillas de la naturaleza*, dont le récit s'étend le long de 1300 pages, a été publié, lu, cité et, dans peu de cas, étudié³.

En effet, Fray Juan parcourut du nord au sud la Vice-royauté de la Nouvelle Grenade, l'actuel territoire de la Colombie, l'Équateur et le nord du Pérou, et s'installa dans le lieu que le Collège de Propagande Fide de Popayán lui avait assigné : une aire forestière de l'Amazonie colombienne à neuf jours de pirogue de la station la plus proche ; aucun autre missionnaire de son groupe ne fut aussi loin de la civilisation que lui. Il eut pour mission la conversion au christianisme d'une population dispersée d'indigènes dans le département du

¹ Le surnaturel compris comme tout ce qui excède les lois de la nature et, dans la religion catholique, les manifestations qui prouvent la présence de Dieu ou du diable : des miracles, des apparitions, des visions, des maléfices, etc.

² Avec l'exception de la *Bibliothèque d'auteurs des Baléares*, une œuvre spécialisée de Joaquín Maria Bover, apparue en 1865. Nous avons cherché l'information sur Fray Juan de Santa Gertrudis en Espagne (des encyclopédies, des catalogues de bibliothèques, des articles de revues, etc.) sans obtenir de résultats jusqu'à présent.

³ Nous devons préciser que les manuscrits de l'œuvre sont restés inédits dans la Bibliothèque de Palma jusqu'à la première édition de 1956. Les études de *Maravillas de la naturaleza* on peut les compter sur les doigts de la main et ils datent des vingt dernières années, avec l'exception de l'étude préliminaire de Jesús García Pastor pour la première édition.

En plus de l'étude de García Pastor, nous utiliserons les travaux de Luis Carlos Mantilla Ruiz, historien colombien spécialiste de la présence des franciscains dans le pays durant la Colonie ; Henry Luque Muñoz, poète et essayiste colombien, qui pointe son article sur la "perception du réel" dans l'œuvre ; et le travail de John Lynch, professeur de l'Institut d'études latino-américaines de l'Université de Londres, à son tour traducteur en anglais d'une sélection de chapitres du livre. Avec l'exception de Luque Muñoz, qui essaie d'approfondir la mentalité du missionnaire, les autres abordent le texte en étudiant ses caractéristiques générales.

Putumayo. Ce n'était pas la première fois que les missionnaires arrivaient si loin : plus de trente ans auparavant, au même endroit, une révolte indigène pour la défense de la polygamie arrêta l'entreprise évangélisatrice ; six missionnaires furent assassinés⁴.

Nous ne connaissons de Fray Juan que les données autobiographiques dispersées dans sa propre œuvre et l'information que quelques archives fournissent. Il est né en 1724 et est mort en 1799 à Palma de Majorque. Sa vie s'est écoulée entre le couvent de Jésus, à Palma et le *Colegio de Arcos de la Frontera*, dans la province de Cadix. Il rentre dans les ordres franciscains à 16 ans et se fait ordonner prêtre « en 1748 ou 1749 ». Dans sa maigre biographie figurent quelques voyages en Europe durant sa jeunesse, son poste comme Gardien dans le Colegio de Arcos de la Frontera et l'écriture de deux œuvres, jamais publiées : *Medicina Luliana* (un traité égaré sur la médecine de Raymund Lulle) et *La virtud en su palacio* (recueil de sermons). Nous savons qu'il part comme missionnaire en Amérique à l'âge de 32 ans. Dans l'acte de registre de son expédition en Amérique il est décrit ainsi : Fray Juan Serra (et non « de Santa Gertrudis »), « blanc, rosé et les cheveux noirs »⁵.

Maravillas de la naturaleza a été écrite dans les dernières années de sa vie. Comme il explique dans le prologue, il a entrepris son écriture suite à de nombreuses sollicitations d'amis, et seulement quand ses obligations lui laissèrent le temps nécessaire⁶. Le sous-titre de l'œuvre stipule :

Avisos para los RR. PP. Sacerdotes Misioneros deseosos de la conversión de los indios barbaros Gentiles, y cautelas nesarias que para tan santa obra deven observar, y alguna parte de los riesgos, y trabajos que para segar en aquella miez son menester pasar por DIOS (sic).⁷

Fray Juan prévient que son objectif est d'écrire un texte utile aux missionnaires tels que lui, qui iront dans le Nouveau Monde continuer la mission évangélisatrice. Conformément à ce propos, le livre est écrit avec simplicité, dans un style direct, dépourvu de références érudites et littéraires.

⁴ John Lynch, *Fray Juan De Santa Gertrudis and the Marvels of New Granada*, First Edition., University of London, Institute of Latin American Studies, 1999, p. 1.

⁵ Luis Carlos Mantilla, *El último cronista franciscano de la época colonial en el Nuevo Reino de Granada, fray Juan de Santa Gertrudis Serra*, Bogotá, Kelly, 1992, p. 12. Mantilla obtient cette description de « Archivo de la Provincia Franciscana de la Santa Fe, Documentos de Popayán y Cali ». On doit à Mantilla l'information la plus récente sur la vie de notre auteur. Il reprend l'information compilée par José Marie Bover et l'agrandit avec sa propre recherche dans les archives espagnoles et colombiennes.

⁶ Fray Juan de Santa Gertrudis, *Maravillas de la naturaleza*, Bogotá, Banco Popular, 1970, p. t. I, p. 38. Dorénavant nous citerons l'œuvre en indiquant uniquement le tome (t) et la page (p). Nous conserverons l'orthographe originale du texte et mettrons en caractères gras des mots et des expressions remarquables pour l'argumentation de chaque chapitre. Une version numérique du texte est disponible dans le site web de la Bibliothèque Luis Ángel Arango de Bogotá : <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/faunayflora/maravol1/indice.htm>.

⁷ Dans le fac-similé de la feuille de titre, au commencement de chaque tome.

En plus d'un récit chronologique extrêmement détaillé de son voyage, du moment du départ au retour sur son île, *Maravillas de la naturaleza* est, en outre, un résumé de descriptions étendues de botanique et de zoologie, sans aucune rigueur scientifique ; un inventaire des coutumes, des vêtements et des habitudes alimentaires tant des indigènes que des métis et des Noirs ; une introduction à la « langue linga », une langue des *Encabellados* (ainsi appel-t-il son groupe d'indigènes) que Fray Juan apprend pour accomplir sa mission ; un aperçu des variantes de l'espagnol utilisé dans les diverses régions du Nouveau Royaume de Grenade ; une visite étendue des mines d'or, l'organisation sociale dans celles-ci et la description des techniques d'exploitation du minerai ; une antichambre à l'Indépendance de l'Amérique latine, au moyen de la constatation des conflits fréquents entre Créoles et Européens, qu'il vécut personnellement ; un copieux et amusant recueil d'anecdotes, les siennes et celles d'autrui, pleines de malice, d'humour, d'aventures et de faits surnaturels ; et enfin, un compte-rendu précis de son travail comme missionnaire et ses techniques d'évangélisation et de conversion, où la foi, la passion, la cruauté et le pragmatisme sont entremêlés. Nous nous concentrerons justement sur ces deux derniers aspects du livre, le recueil d'anecdotes et la pratique missionnaire, puisque se révèle en eux la relation de Fray Juan de Santa Gertrudis avec le surnaturel.

En ce qui concerne le recueil d'anecdotes, d'une part se trouve le grand nombre d'histoires merveilleuses qu'il *entend* tout au long de son voyage : légendes et récits remplis de faits fantastiques, phénomènes inexplicables, trésors occultes, miracles, visions et apparitions. D'autre part se trouvent les événements surprenants qu'il *expérimente* lui-même, pour la plupart liés à la nature et aux indigènes. Nous verrons que notre auteur renferme un paradoxe : il est à mi-chemin entre la science et la superstition, entre l'incrédulité et l'ingénuité.

Le but de Fray Juan est de raconter ce qu'il a vu ou ce qui lui paraît digne de crédit, raconter des faits réels, même s'ils s'avèrent merveilleux pour le lecteur espagnol. Il incite les incrédules à venir voir par eux-mêmes en Amérique :

Ya sí lo que digo en este primer tomo son cosas que yo he visto, porque he entrado a lo interior de aquel nuevo mundo, y he vivido entre los indios bárbaros, penetrando monte inculto, y las que hallarás que yo no he visto por mis ojos, cito pero sujetos dignos de fe, que todavía viven, que las han visto, y me las han contado, y como las hallo por lo que yo por mí he visto, las hallo verosímiles, por esto las pongo. Y si con todo te pareciesen

algunas difíciles de creer, el medio de averiguarlo mejor es ir allá, para desengañarse de una vez⁸.

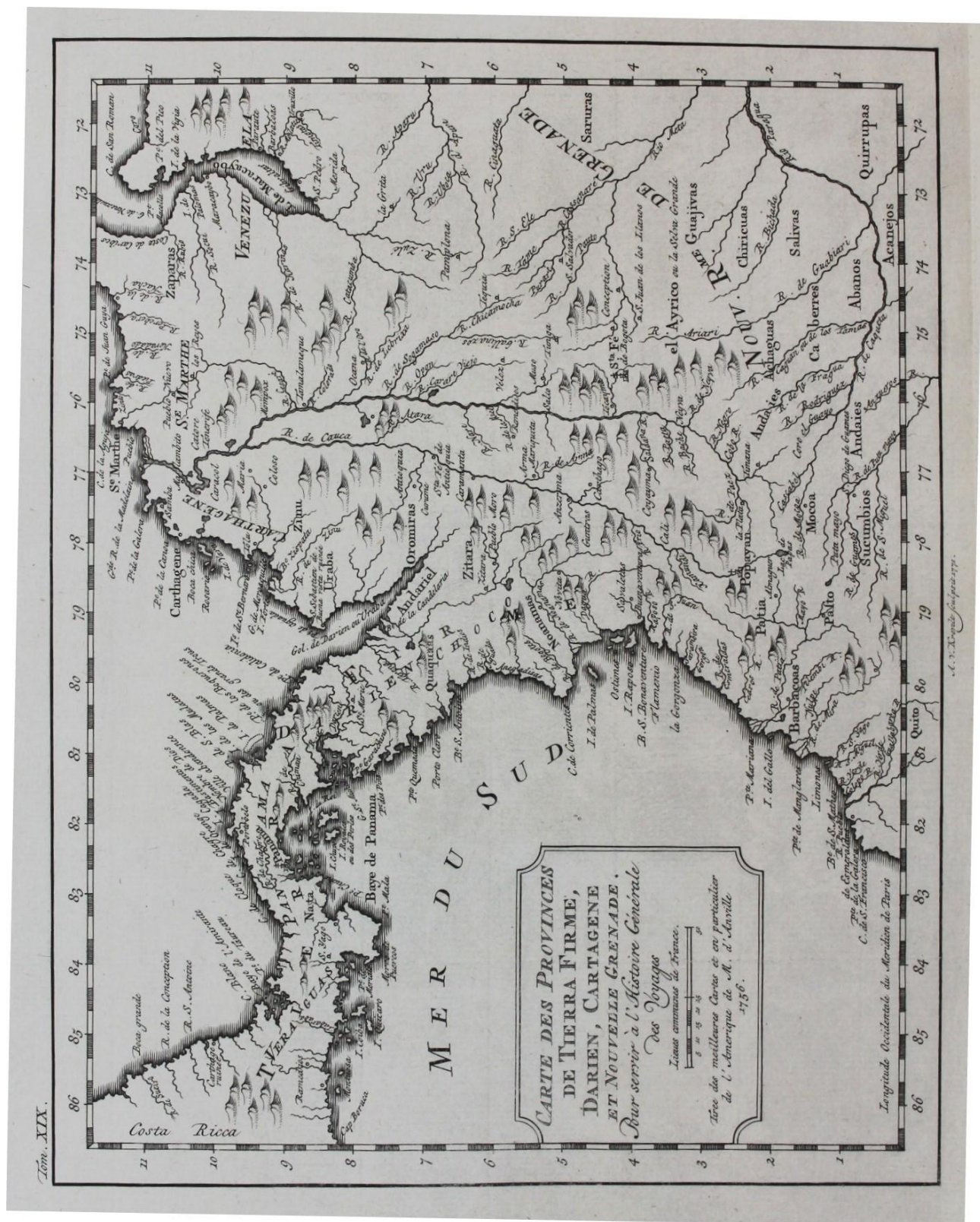
Aussi bien aux choses exceptionnelles qu'il a vécues qu'aux histoires qu'on lui a racontées, la plupart du temps il essaye de fournir une explication : parfois il fait appel à la science, mais l'utilisation du surnaturel est plus fréquente, et là le diable accomplit une fonction indispensable. Nous allons enquêter sur la façon dont son idiosyncrasie européenne lui sert à réfuter ou à confirmer ce qu'il expérimente et ce qu'il entend. Toutefois, dans un cas ou dans l'autre, il procède de manière légèrement différente. Dans les récits de faits rapportés par d'autres personnes il sera intéressant d'explorer les raisons de Fray Juan pour justifier ou non de leur crédibilité. En revanche, dans les faits qu'il expérimente de première main, il sera plus intéressant d'analyser sa manière d'expliquer l'inexplicable, de percevoir les animaux et les plantes inconnus, les traditions et les comportements indigènes qui le déconcertent. Nous consacrerons des chapitres indépendants pour traiter ces deux aspects de la relation de notre missionnaire avec le surnaturel.

Concernant la pratique missionnaire, *Maravillas de la naturaleza* propose un témoignage privilégié de l'intégralité de la création d'une mission, de la congrégation d'individus et du processus de conversion religieuse. Dans le troisième chapitre, nous analyserons quelques séquences dans lesquelles Fray Juan utilise des éléments pour créer des effets surnaturels utiles pour sa mission d'évangélisation et de conversion. Nous assisterons à un long pèlerinage de Fray Juan aux villes de Tunja et Quito, en quête d'aumônes pour sa mission. Sur ce chemin nous sommes témoins de notre auteur en plein travail, qu'il réalise avec passion et professionnalisme. C'est une mission sacrée et sa plus grande préoccupation est de sauver les âmes de l'enfer. Mais pour accomplir son devoir, il doit aller au-delà de la morale et n'a pas de scrupules à l'heure de révéler ses techniques. Après avoir reconnu le terrain dans lequel il se trouve et la pensée des gens qui l'entourent, il a recours à la croyance en des forces surnaturelles pour atteindre ses objectifs. Avec la pleine conscience de l'effet qu'il va occasionner, Santa Gertrudis ment et manipule, mais ne dit-on pas que « la fin justifie les moyens » ?

De tels événements nous suggèrent quelques questions importantes : quel rôle ont joué la croyance au surnaturel et la figure de Satan pour la formation des pays de la Nouvelle Grenade, de la Colombie en particulier ? Peut-on déterminer l'importance de cette croyance au moment d'établir et de maintenir une communauté, un village ou une nation ? Comment se

⁸ T. I, pp. 38-39.

propagent et se fixent ces croyances durant la période coloniale ? Comment mettre en relation l'imaginaire du surnaturel des Européens avec l'imaginaire de l'indigène, du créole et de l'Afro-Américain ? Où sont établies les limites du missionnaire et à quel moment commence un usage alternatif du surnaturel dans son travail évangélisateur ? L'analyse minutieuse des récits, des descriptions et des procédés de notre auteur, tant dans son périple à travers la Nouvelle Grenade que dans le village qu'il a conçu dans la forêt, peut nous donner des pistes précieuses pour tenter de répondre à ces questions.



CARTE DES PROVINCES DE TIERRA FIRME, DARIEN, CARTAGENE ET NOUVELLE GRENADE (imprimée à Paris, 1756)⁹

⁹Margarita Restrepo Olano, *Nueva Granada en tiempos del virrey Solís, 1753-1761*, Bogotá, D.C.; [Medellín], Universidad del Rosario, Escuela de Ciencias Humanas; Universidad de Medellín, 2009, p. 23..

CHAPITRE I

Récits fantastiques, légendes et superstitions. Un répertoire de tradition orale

Maravillas de la naturaleza se compose, en bonne partie, d'un répertoire de contes, légendes, anecdotes et aventures que rapportent à l'auteur les dizaines de personnages qu'il va rencontrer le long de ses dix années de voyage. Santa Gertrudis rassemble un recueil immense de la tradition orale en circulation dans le Nouveau Royaume de Grenade au cours du XVII^e siècle et ce répertoire devient presque aussi important que ses propres expériences et ses descriptions de la nature et des personnes qu'il visite.

Sa justification pour inclure ces histoires dans sa chronique est qu'elles sont « merveilleuses », et selon lui, véridiques. Ainsi, il accorde une partie fondamentale de son œuvre à l'imaginaire du surnaturel dans le Nouveau Royaume de Grenade. Malgré tant de choses vues de ses propres yeux, au moment d'organiser ses souvenirs, il a eu besoin de remémorer aussi tout ce qu'il écouta, et tout ce en quoi il crut : c'était l'autre moitié de l'image que Santa Gertrudis avait créée du morceau de l'Amérique qu'il a parcouru, le visage de l'invisible, de l'imaginé. Nous désirons répondre dans cet article aux questions suivantes : par quels moyens le réel et l'imaginaire entrent-ils en collision dans *Maravillas de la naturaleza* ? Comment s'en complètent-ils et s'envahissent-ils l'un l'autre ? Par le biais de quels mécanismes le font-ils et quelles furent leurs possibles conséquences dans le Nouveau Royaume de Grenade après le départ du missionnaire ?

Fray Juan tente, par tous les moyens, de persuader le lecteur que les histoires qu'il rapporte sont authentiques. Dans toutes ces histoires, lorsque les sources ne sont pas bien définies, Santa Gertrudis prend de la distance en utilisant diverses expressions : « era voz común », « era voz pública », « tenía fama de... », etc. En de telles occasions, la rumeur et les ragots sont les mécanismes qui permettent la diffusion et la consolidation de telles histoires parmi la population, qui imprègnent l'imagination du missionnaire et finiront par avoir un effet sur lui au moment d'accomplir sa mission évangélisatrice. En revanche, lorsqu'il est en contact direct avec les sources des histoires, il fait en sorte qu'elles soient fiables, et dans ce cas il n'y a aucun doute : Fray Juan accorde sa confiance à d'autres membres de l'Église ou aux

personnes respectées dans la société coloniale. Il rapporte rarement des histoires racontées directement par des indigènes.

Ce répertoire de légendes, superstitions et croyances est caractérisé par une abondance de scènes drôles et de personnages hauts en couleur, mais toujours avec un élément en commun : la présence indigène (et parfois celle de la population noire) comme intermédiaire avec le surnaturel. Bien sûr, à de rares exceptions, les indigènes sont individualisés ou appelés par leur nom ; ils sont généralement considérés comme une masse incompréhensible et inaccessible. Cette aura de mystère sur la population indigène, après deux siècles de colonisation, correspondait aussi à une réponse de leur part pour les outrages subis : les peuples indigènes se sont repliés et se sont défendus à travers un mutisme méfiant qui continue aujourd'hui.

Alors que son livre se veut un guide pour les missionnaires, il est difficile d'accepter que ce public fût formé uniquement par des prêtres. Dans les prologues des quatre volumes, il écrit « amado lector » au lieu de « amado misionero », indiquant que ses ambitions vont au-delà du simple manuel d'évangélisation. Pas étonnant, donc, qu'il ait choisi comme matériau pour son œuvre des histoires surprenantes, en rapport avec la tradition picaresque espagnole de *La Celestina* et du *Lazarillo de Tormes* : les aventures de vandales et d'imposteurs et les récits d'amourettes, de trahisons et de luxure font les délices de notre auteur. Dans ce sens, nous pouvons approcher *Maravillas de la naturaleza* à l'œuvre de Juan Rodríguez Freile, *El carnero*. Cette œuvre décrivait la vie coloniale dans le Nouveau Royaume de Grenade cent ans auparavant, à partir des récits et des expériences quotidiennes des habitants. Dans *El carnero* nous trouvons des similitudes avec le style de Santa Gertrudis et, surtout, les deux textes partagent les mêmes caractéristiques : un important répertoire surnaturel, des personnages de la même condition sociale, le monde indigène perçut avec étrangeté, et un même désir : l'authenticité.

1.1. Des temps précolombiens au XVIIe — *El carnero* de Juan Rodríguez Freile

El carnero est considéré comme l'un des livres les plus lus et édités de Colombie depuis sa publication en 1859¹⁰ et sa mention dans ce travail n'est pas négligeable. Dans ce texte

¹⁰ Juan Rodríguez Freile, *El carnero: segun el otro manuscrito de yerbabuena.*, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1997., p. XV. *El carnero* a suscité de l'intérêt dans les cercles universitaires, grâce au plusieurs travaux que le considèrent un ancêtre du « realismo mágico ».

nous pouvons vérifier qu'une bonne partie des idées sur le démon et le surnaturel avaient déjà duré longtemps avant l'arrivée de Fray Juan. Dans les territoires qu'il a parcourus circulaient les mêmes légendes et superstitions, et le regard du monde indigène est assez similaire :

En ser lujuriosos y tener muchas mujeres y cometer tantos incestos sin reservar hijas y madres, en conclusión, bárbaros sin ley ni conocimiento de Dios pues sólo adoraban al demonio, y a éste tenían por maestro, de donde se podía muy claro conocer qué tales serían sus discípulos.¹¹

Rodríguez Freile reprend dans *El carnero* les textes de Fray Pedro Simón et de Juan de Castellanos, qui se considèrent comme les premiers chroniqueurs de la Nouvelle-Grenade. À ces lectures, Rodríguez Freile ajoute d'autres sources comme les « autos de Fe », les procès pénaux, de nombreux ragots et rumeurs, et des expériences de sa récolte. *El carnero* a été un livre de grande diffusion — il fait toujours partie du programme scolaire colombien — ; grâce à sa popularité, il permet d'explorer le déroulement de la diffusion de l'imaginaire colonial dans la Vice-royauté.

El carnero, sous-titré *Historia de la Conquista y Descubrimiento del Nuevo Reino de Granada* présente l'histoire de ces territoires avant l'arrivée des premiers conquistadors. Il décrit les batailles entre les caciques Bogotá et Guatavita, dans les actuels départements de Cundinamarca et de Boyacá, dans les Andes centrales de la Colombie. La légende de l'Eldorado occupe une partie importante de cette histoire et il est intéressant de souligner la valeur historique du témoignage de Rodríguez Freile, qui décrit en détail le rituel de la succession au trône qui a donné naissance à cette histoire fantastique, motivation de tant de conquistadors pour s'aventurer en Amérique. Ce témoignage historique n'empêche pas que le démon fasse son apparition :

Entre los naturales se observaba que el que había de ser sucesor y heredero del señorío o cacicazgo de su tío a quien heredaban, había de ayunar seis años metido en una cueva que tenían dedicada y señalada para esto, [...] Y cumplido este ayuno y ceremonias le metían en posesión del cacicazgo y señorío, y la primera jornada que había de hacer era ir a la gran laguna de Guatavita a ofrecer y sacrificar al demonio, que tenían por su dios y señor.¹²

En plus d'une forte présence qui imprègne et explique les spécificités du système religieux de Muisca, le démon était également un outil. Dans l'une des histoires d'*El carnero*, le diable est clairement instrumentalisé. Il s'agit du récit d'un ecclésiastique qui le trompe, incarné en un *jeque* — ou « un capitaine » du village, comme Rodríguez Freile et Santa Gertrudis

¹¹ *Ibid.*, p. 12-13.

¹² *Ibid.*, p. 14.

l'appellent —. L'ecclésiastique essaie de démanteler l'un des sanctuaires de sa zone, lieu d'idolâtrie. Il est pertinent de noter qu'il y avait beaucoup d'or en jeu. Pour obtenir le secret de la cachette où se trouve l'or, l'histoire raconte que le clerc se fait passer pour le diable (le chef du *jeque*). Caché dans les branches d'un arbre, le clerc imite la voix du démon et donne des ordres pour déplacer le trésor préalablement préparé dans une grotte. Le *jeque* obéit et le curé atteint son objectif ; « manifestó tres mil pesos de oro, fue fama que fueron más »¹³.

Cet exemple nous montre la relation complexe qui existait avec le Malin et avec les forces surnaturelles, pour les chrétiens et les indigènes. Le démon était un être à craindre, mais quand c'était possible, on pouvait aussi l'utiliser pour obtenir des résultats efficaces. Santa Gertrudis utilisera le surnaturel de manière semblable, pour obtenir des résultats efficaces dans l'exercice de l'évangélisation.

D'autres références démoniaques incluent le diable comme conseiller à l'heure de tuer l'indigène qui cacha le trésor de Guatavita ; comme inventeur de la divination au moyen d'un livre dont se sont servies une femme jalouse et la sorcière qui la conseillait ; et comme la cause de la jalousie qui amènerait un mari à assassiner sa femme : « ilusiones del demonio que le hacían creer lo dudoso por verdadero », précise Rodríguez Freyle pour expliquer la jalousie de cet homme¹⁴.

Également, il dédie de longues pages à expliquer l'origine biblique du démon et sa relation avec les indigènes, et à réfléchir au monde, à la chair et au démon comme les sources principales du malheur et du péché¹⁵. Évidemment ce type de réflexions obéit à la règle des textes de l'époque. L'objectif de les mentionner ici est d'avoir une vision de l'imaginaire du démon et du surnaturel dans le même territoire par lequel passerait, d'années après, Fray Juan de Santa Gertrudis.

Sans aucun doute, les idées qui circulèrent durant plus d'un siècle (*El carnero* fut écrit en 1638) avant l'arrivée de Fray Juan à la Nouvelle Grenade en 1757 firent écho dans les histoires qui furent rapportées au missionnaire et qui il a écrites dans son œuvre, en leur attribuant la vertu d'être véridiques. Il y a une grande similitude entre les caractéristiques des récits surnaturels dans les deux œuvres.

¹³ *Ibid.*, p. 36-39.

¹⁴ *Ibid.*, p. 78.

¹⁵ *Ibid.*, p. 304-305.

La présence du démoniaque et du surnaturel, bien qu'elle n'est soit pas omniprésente dans *Maravillas de la naturaleza*, comprend la plupart des récits. Nous trouvons de la sorcellerie, des maléfices et des pactes avec le diable ; des miracles et des apparitions de défunts, de Jésus et de la Sainte Vierge ; des animaux et des êtres fabuleux ; et, spécialement, des trésors cachés dans des grottes et des lagunes enchantées. Nous devons mettre en relief que les termes « démon », « indien » et « surnaturel » sont indissociables dans l'œuvre de Fray Juan de Santa Gertrudis.

La présence indigène représente l'étrangeté pour le missionnaire, et justement, puisqu'il ne s'agit pas d'un phénomène naturel, mais de différences culturelles, les explications ne sont pas à la portée instantanée de la science. Au XVIIIe, on ne parle pas encore d'ethnologie et d'anthropologie. Les natifs, si différents de l'homme européen, sont perçus avec autant de curiosité, méfiance et étonnement. Il s'agit aussi d'une tentative de Fray Juan pour donner un message aux missionnaires lecteurs de son œuvre : un message de l'urgence de son travail pour sauver de l'enfer, dans lequel était submergée l'Amérique, tant d'âmes perdues dans la superstition et l'idolâtrie.

1.2. Sorcellerie et maléfices

La sorcellerie apparaît toujours en relation avec les pouvoirs attribués aux indigènes pour soigner des maladies et pour contrôler la nature. Ils obtiennent ces pouvoirs grâce à l'usage des plantes, ce qui surprend le missionnaire. Il lui semble incroyable que ces peuples aient raffiné jusqu'à tel point la connaissance des propriétés médicinales botaniques et des mélanges qui modifient les résultats des diverses préparations. Cependant, comme il est bien connu actuellement, les peuples de l'Amazonie possèdent un immense savoir à ce sujet¹⁶. Il est possible que certains cas de manipulation du corps et de l'environnement au moyen des plantes aient été réels, mais les données scientifiques de l'époque, ainsi que celles du missionnaire, imposaient des barrières à la crédibilité. Dans ces occasions, il ne s'agirait pas d'une confrontation entre les pratiques culturelles de deux continents, mais des natures, des faunes et flores différentes, dont les possibilités étaient, et sont encore insoupçonnées.

¹⁶ L'ethnobotaniste Richard Evans Schultes, autorité dans ce domaine, parcoura dans les années 1940 les mêmes chemins du Frère Santa Gertrudis. Son œuvre *Plants of Gods* témoigne de la maîtrise botanique des groupes indigènes amazoniens.

Comme la majorité de voyageurs récemment arrivés au Nouveau Monde, Fray Juan assume que tous les indigènes cachent un savoir, surnaturel ou non, sur les plantes. Dans les divers cas d'usages extraordinaires des plantes qu'il reprend dans son œuvre, il oscille entre la stupéfaction, l'acceptation du phénomène comme une merveille naturelle ou l'association au démoniaque. La manière dont il obtient l'information (un témoin direct, une source fiable, une rumeur ou un cancan) détermine considérablement sa réaction. « Este es un comportamiento que se repite desde el siglo XVI, los blancos suponen, *a priori*, que los indios o los negros deben saber y conocer de yerbas, hechizos y maleficios, si no los hacen, por lo menos pueden dar una explicación »¹⁷. Les exemples que nous verrons ensuite nous donneront une preuve de cette affirmation.

1.2.1. Marucha la sorcière

Notons le cas de la sorcière Marucha, connue pour avoir appliqué un maléfice sur le propriétaire foncier Francisco Ortiz ; elle empêchait la canne à sucre de pousser dans ses terres :

Este caballero era un mestizo muy encopetado, [...] era casado con una mujer muy grande y gruesa. Tenía dos hijos y tres hijas, y eran de estatura todos tan grandes que en Pasto las llamaban las gigantas. Esta hacienda era trapiche de azúcar, y al llegar nos hizo bastante agasajo. Esta noche me contó que hacía cuatro años que le había maleficiado la caña una india llamada Marucha, y no había podido en todo este tiempo cuajar un grano de azúcar. Ella en realidad **tenía mala fama**, como supe después, y cuatro veces la habían delatado a la Inquisición, pero nunca le pudieron probar delito alguno. Ella a la sazón vivía sola en el monte, porque los indios de su pueblo, que distaba cosa de una legua de esta hacienda, no me acuerdo su nombre, la perseguían por varios maleficios **que le atribuían**. Ello por fin la mataron con muerte violenta, a su tiempo diré cómo.¹⁸

Santa Gertrudis écrit que l'Inquisition avait l'œil sur elle, et dans quatre occasions essaya de la saisir sans réussir à ne prouver aucun de ses crimes. Aurait-elle éprouvé le même sort si son cas avait eu lieu durant les grandes vagues de chasse aux sorcières en Europe ? Probablement non. Depuis son commencement, l'Inquisition à la Nouvelle Grenade eut des caractéristiques qui la différenciaient de sa sœur européenne. Depuis l'établissement du tribunal de l'Inquisition de Carthagène de Indias en 1610, les corrégidors qui ont été envoyés pour combattre les cas de sorcellerie se sont trouvés avec d'énormes problèmes. D'une part, il

¹⁷ Diana Luz Ceballos Gómez, *Hechicería, brujería, e Inquisición en el Nuevo Reino de Granada: un duelo de imaginarios*, Bogotá, Colombia, Editorial Universidad Nacional, 1994, p. 155.

¹⁸ T. III, p. 25.

n’existait pas la même ferveur répandue dans la population européenne (ni Nord-Américaine, dont le cas emblématique, Salem, montre les abîmes entre les émigrants puritains du Nord et le mélange de sangs du Sud) ; l’incompréhension des pratiques indigènes et africaines diminua aussi les capacités d’action de l’Inquisition¹⁹.

Le tribunal inquisitorial américain n’eut pas l’impact et la portée du tribunal européen correspondant. Pourtant, ils ont aussi appliqué les persécutions, la torture et les condamnations au bûcher. Cependant, la peine de mort ne s’appliquait pas systématiquement. Par exemple, l’Indienne Marucha fut assassinée par quatre indigènes, qui à leurs tours furent pardonnés par une grâce du Roi de l’Espagne. D’autres cas similaires à celui de la sorcière Marucha reposent dans les Archives colombiennes, et leurs analyses nous permettent une meilleure compréhension du *modus operandi* de l’Inquisition en Nouvelle Grenade²⁰. Dans ces procès, on accuse aussi les victimes par ce que l’on en a entendu dire, par leur renommée et la voix publique :

En la sociedad colonial es frecuente que los testimonios en los juicios sean de oídas, de lo que se oyó decir, el control social es asunto de todos y la vida, real o supuesta de los individuos es de dominio público. En las sociedades donde se lee y se escribe poco — o nada —, el valor de la palabra es muy importante.²¹

Ce qui est surprenant, après avoir confronté le cas de Marucha avec les procès des Archives que Diana Luz Ceballos inscrit dans sa recherche, c’est qu’il s’agit des indigènes qui se chargent du meurtre. Ces procès datent du milieu du XVIII^e siècle, comme dans *Maravillas de la naturaleza*, mais ils laissent comprendre qu’entre les membres d’une même ethnie, ils n’accusent pas quelqu’un d’être « maléfique » ou « sorcier ». Ceballos précise que l’usage d’herbes, bien que cela pût être une source de respect et de peur, n’était pas considéré entre eux comme maléfice, puisqu’il faisait partie de leurs pratiques culturelles. Même le mot « maléfice » avait un signifié distinct pour les Espagnols (il implique le pacte avec le diable) et pour les indigènes (une méchanceté implicite, une réalisation préméditée d’un acte nocif)²². Pour notre cas, rappelons que l’accusateur de l’Indienne Marucha est don Francisco, mais lui ne se salit pas les mains : l’assassinat est perpétré par des indigènes du village. Cela a été le

¹⁹ Pedro Gómez Valderrama, *Muestras del diablo : consideración de brujas y otras gentes engañosas en el Reino de Buzirago y El engaño*, Colombia, Colcultura, 1993, p. 72.

²⁰ Diana Luz Ceballos Gómez, *op. cit.* p. 154-166: “India Juana, hierbatera y hechicera”; p. 166-180: “María, esclava, sospecha de maleficio hecho a su amo”; p. 180-185: “Bárbara Guepa, india yerbatera de Coyaima”.

²¹ *Ibid.*, p. 181.

²² *Ibid.*, p. 184.

vrai legs de l’Inquisition dans le Nouveau Royaume de Grenade : semer l’ivraie entre des voisins, créer des aversions entre des frères, tourner toute une population contre elle-même.

« Esta noche me contó », précise le missionnaire pour nous faire participer à l’origine de l’histoire qu’il nous rapporte. Il s’agit de Don Francisco, un propriétaire foncier important et un ancien gouverneur de la province de Popayán ; le missionnaire le considère comme un homme de bonne foi. Ceci nous révèle que les Créoles se trouvaient déjà dans les hautes échelles de la société. Ce n’est pas étonnant, si nous prenons en compte que la colonie avait démarré deux siècles auparavant. Le Frère rencontrera de nombreux métis riches et d’une influence politique et sociale considérable. Ces caractéristiques chez la population annoncent les désirs imminents d’indépendance envers l’Espagne, en bonne partie pour que les tributs destinés à la Couronne, au lieu de traverser l’Atlantique, restent au foyer, entre ses mains.

Dans une majorité d’occasions — nous le verrons dans chaque cas particulier —, Santa Gertrudis fait confiance aux histoires que les propriétaires fonciers lui racontent, sans se soucier de la race ; cette flatterie pour le missionnaire, reflète un vice qui sera perpétué avec intensité à la Nouvelle Grenade : le capital et la crédibilité vont de pair²³.

Nous voyons donc que Fray Juan agit d’une manière assez traditionnelle par rapport à qui va faire confiance au moment de croire aux récits merveilleux. Les sources dignes de foi proviennent de l’Église ou des grands propriétaires. Les villageois de condition basse ou moyenne sont en revanche à l’origine de cancons, non des vérités. Il est fréquent de trouver cette différenciation dans ses commentaires.

À l’égard de l’Indienne Marucha il a dit que « ella en realidad tenía mala fama, como supe después » ; c’est une phrase qui correspond parfaitement à ce que les hommes et femmes stigmatisés par l’Inquisition ont subi. C’est la rumeur qui se répand comme un brouillard par les maisons d’un village et tache pour toujours le nom d’une personne, coupable ou innocente. Nous ne savons pas si l’Indienne Marucha se livrait en réalité à des pratiques nuisibles à ses voisins, mais les « varios maleficios que le atribuían » ont occasionné sa mort de la main d’indigènes comme elle.

²³ Cette affirmation est autant pertinente dans la société coloniale que dans le présent. Les grandes familles de propriétaires fonciers avides de pouvoir et de terres, ont désolé le pays durant les trois siècles récents, ont imposé les lois et perpétué le système colonial, grâce à sa capacité de ravir la population avec ses histoires. Il s’agit d’une de ses armes les plus puissantes : ce qui sort de leurs bouches a le poids de la loi.

Il faudrait revaloriser l'importance de la rumeur et du ragot dans les cas relatifs à l'Inquisition. Pour son récit Fray Juan part de deux informations qui ne sont pas de première main : ce que lui raconte don Francisco et la mauvaise réputation qui poursuit l'Indienne Marucha. Dans des sociétés éminemment orales comme l'est encore la Nouvelle Grenade, la force de la rumeur peut être dévastatrice.

Il est intéressant le moyen que l'auteur utilise pour ne pas nous dire immédiatement quel a été le destin de l'Indienne Marucha : « a su tiempo diré como », nous annonce-t-il. Il décide qu'il est mieux d'attendre le moment chronologique de son récit, quelques chapitres plus loin, pour révéler le dénouement de l'histoire. Ses intentions littéraires sont évidentes et l'histoire conclut dans un passage révélateur où se mêlent les relations entre la rumeur, la sorcellerie, l'Église et la justice. De plus, dans cette scène on conjugue l'histoire rapportée au missionnaire et le fait d'être un témoin direct de la fin de l'épisode :

Estando un día sentado en los poyos de la portería con este cura, el Guardián, el doctor Legarda y otros, catay que llegan cuatro indios feligreses suyos y le dijeron: Padre cura, ya la despachamos a la Marucha. Antenoche le dimos vuelta de garrote; ya no nos hará más daños. Esta es aquella mujer **con fama** de bruja que noto Tomo Tercero, capítulo I. Ya dije que ella temerosa vivía en el monte, y tal cual vez venía ocultamente a su casa. Maintenant avec la nouvelle qu'ont eue les Indiens de la grâce réelle qui était donnée aux tueurs aux fêtes du couronnement du Roi, entre ces quatre ils l'ont espionnée et un jour ils ont su qu'il était dans sa maison. Fueron allá por la noche, y contra de un pilar del corredor de su casa la mataron dándole vuelta de garrote, sin embargo que ella decía llorando: Déjenme antes confesar. Traiganme al Padre cura. No me maten así, que estoy en pecado mortal. El Padre cura tomó la noticia muy sobrepeine, y sólo les preguntó dónde la habían enterrado. Ellos respondieron que tras del pueblo en un pedazo de montecito que hay algo retirado de la iglesia, como perro. Ya que se fueron dije yo: Pues en verdad que nada les sufraga a estos indios el indulto real, porque esta es muerte alevosa y hecha con sevicia; y estos indultos siempre exceptúan esta especie de alevosía.

Nous observons que la réaction d'indignation de Santa Gertrudis a pour cause la grâce imméritée et non la mort cruelle de la victime. La réaction de l'autre curé, que les quatre assassins informent des événements, laisse penser qu'il est derrière le complot. Effectivement, la possibilité de la grâce a donné l'impulsion qui manquait pour être défaite d'une indésirable chez le peuple que l'Inquisition n'avait pas pu condamner. La justice de sa propre main agit et elle est exercée avec des sévices exemplaires. Un crime sponsorisé par les symboles de la « mère patrie » l'Espagne : le drapeau et la figure du Roi, lointains tous les deux, mais parfaitement capables d'avoir des effets réels sur la population.

Avant d'être assassinée, Marucha demande qu'ils l'amènent voir le prêtre, puisqu'elle a péché. Cette inclusion est pour Fray Juan une manière de mettre un cachet de véracité à son histoire au sujet de la culpabilité de la femme ; il est connu qu'il est très important qu'un chrétien ne mente pas au moment de l'agonie, puisqu'il serait condamné pour cela à l'Enfer. Est-ce aussi important pour les indigènes ? Bien que nous ne soyons pas sûrs du groupe ethnique précis de l'Indienne Marucha, en général il semble que pour les peuples natifs les dernières paroles importent aussi : « Tal vez las motivaciones culturales de los indios sean diferentes, pero, desde el siglo XVI, es posible rastrear el valor de verdad de las palabras de los moribundos »²⁴.

Fray Juan ne doute pas de la capacité de l'Indienne Marucha de modifier le cours des récoltes, mais au contraire, il la considère comme un fait. Comme il a été mentionné, la supposition que *tous* les Indiens et les Noirs savaient manipuler les plantes était un standard de pensée des voyageurs européens en Amérique. En général les références à la sorcellerie et aux maléfices incorporent des éléments du chamanisme, du maniement de potions capables de guérir et de tuer, et des guérisons miraculeuses. Fray Juan accepte ces pouvoirs comme partie des capacités des indigènes et, quand ils ne sont pas associés aux plantes ou aux effets physiques directs dans le corps des affectés, il en attribue la cause au diable.

1.2.2. Don Agustín

Dans ce cas apparaissent quelques éléments récurrents tant dans *Maravillas de la naturaleza* que dans l'imaginaire chrétien : les serpents et les épines, la figure diabolique avec une lance à la main, l'usage de poudres magiques et la promesse d'un trésor caché :

En Quito corren varias supersticiones y vanas observancias, y entre ellas las más comunes, las que se siguen. Hay en aquellas serranías unos indios que llaman yumbos, y **es voz común** que ellos saben hacer varias cosas supersticiosas. Estando pues este don Agustín enfermo y **ser voz común** que le habían hecho daño por una venganza, con licencia del Santo Tribunal se mandó venir a su casa a uno de estos indios, a ver si sin haber de hacer otra superstición o brujería, podía deshacer el daño que le habían hecho, y recobrar la salud. Le sucedía a este caballero que al dejarlo solo la familia, le tiraban de improviso la cortina trasera el pabellón, y le aparecía un mulato parado con una vista airada, teniendo una lanza en la mano, y le daba tal horror de verlo, que a gritos alteraba toda la casa. Esto le sucedió muchas veces, y así que acudía alguien, antes que nadie llegase, se desaparecía el mulato, tirando tras sí la cortina. Llegó pues este indio yumbo, y al ver a don Agustín, lo primero que dijo fue: ¿Ya vos habréis

²⁴ Diana Luz Ceballos Gómez, *op. cit.*, p. 183.

visto el mulato que os hizo el daño? Este indio con soplos de humos de maíz quemado, le sacó de las piernas y rodillas varias culebras y varios manojos de espinas de chonta del largo de cuatro dedos. Ello, aunque convaleció de la enfermedad, pero se quedó baldado de las piernas, salidas de su lugar las choquezuelas. Ya que este indio se quiso volver a su tierra, le dijo: Mi amo, en estando sano, si queréis venir a mi tierra, yo vendré a acompañaros, y os enseñaré una mina de plata muy pingüe. Don Agustín le dijo que le trujese la muestra. El indio lo prometió y en realidad le trujo tres cargas de metal en varias ocasiones de que sacó cosa de cien pesos en plata. Y ya que vio que el caballero siempre se quedaba baldado, le dijo: Mi amo, yo te traeré unos polvos, que en teniendo necesidad de dinero, no tenéis más que untaros con ellos las manos, y en ademán de amistad, tomar la mano a sujeto que tenga dinero, y pedirle la cantidad que quisiere, que no se la negará, ni jamás se la pedirá. Si por aquí había de estos polvos, por caros que se vendiesen, tendrían mucho despacho.²⁵

Fray Juan encadre le récit dans ce qu'il a l'habitude de dénommer *supersticiones* et *vanas observancias*. Dans divers moments du texte, il utilise ces mêmes mots de manière ambiguë, puisque fréquemment il finit par leur donner une tournure surnaturelle, alors qu'en réalité ils correspondent à des pratiques culturelles ou à des phénomènes naturels. Le mot *superstición* est utilisé en même temps comme la croyance au surnaturel et comme la pratique magique : « hacer otra superstición o brujería ». Cet usage linguistique nous révèle la connexion intense, lorsque l'élément surnaturel est présent, entre la croyance et le fait, entre l'idée et la réalité.

Bien qu'il ne précise pas la source de son histoire, il utilise deux fois l'expression *voz común*. « Es voz común » que les Indiens Yumbos sont connaisseurs de choses superstitieuses et « es voz común » que la cause de la maladie de don Agustín a pour origine un maléfice vindicatif. De nouveau la rumeur apparaît, cette fois consolidée dans la voix de la communauté qui se manifeste comme un seul individu. Aussitôt qu'une communauté établit la véracité d'une croyance, s'il y a une majorité à y croire, le champ de l'imagination cède la place au champ de la réalité et aux actes qui résultent de cette croyance.

Ici c'est l'indigène qui possède les connaissances pour se battre contre un ennemi supérieur, incarné chez le mulâtre au regard féroce avec la lance à la main. La façon comme se présente cette apparition est même amusante : il ouvre et ferme le rideau de manière joueuse, presque cabotine et uniquement pour les yeux de don Agustín. S'agit-il d'un délire ou d'une mistoufle d'un de ses esclaves ?

Un mulâtre et un Indien se trouvent symboliquement affrontés, avec l'encouragement et la permission du Saint Tribunal, qui décide de faire combattre du feu contre du feu. Ainsi que

²⁵ T. IV, p. 118-120.

les inquisiteurs des cas de sorcellerie aux pages précédentes, qui se trouvaient démunis et/ou stupéfaits dans leur ignorance des pratiques religieuses et rituelles américaines et africaines, dans ce cas il faut faire appel au savoir indigène, en précisant, bien sûr, qu'il serait fait sans « otra superstición o brujería ». Cette condition n'est qu'un protocole et assez ingénue, certes, puisque le procédé du responsable de la guérison restera inexplicable aux yeux du bon Frère Juan. Les caractéristiques de ce cas semblent dépasser les possibilités réelles des plantes. Quelques fumées de maïs brûlé font surgir les couleuvres et les épines des jambes de don Agustín, mais si un prêtre chrétien avait utilisé cette fumée, le résultat n'aurait pas été le même. Si une simple fumée de maïs est efficace contre l'apparition d'un démon, le secret n'est pas dans le maïs, mais chez l'être qui le manipule.

L'épisode s'achève avec une rétribution inespérée du médecin indigène à son patient, peut-être pour atténuer l'échec du soin physique. En revanche, le soin psychologique semble avoir eu un effet, puisque les apparitions du mulâtre ne sont plus mentionnées. La guérison corporelle n'est pas obtenue, et en contrepartie, le médecin indigène lui offre les coordonnées du gisement d'argent. Étant donné que le malade ne se remet pas, il recommence à opérer la magie avec les poudres qui manipulent la conscience.

Malgré l'apparence magique de ces poudres, leur existence est véridique. Peut-être s'agit-il du *borrachero*, une puissante plante dont s'extraît l'*escopolamina* ou *burundanga*, une drogue qui permet de contrôler la volonté de ceux qui l'aspirent. Il est actuellement utilisé comme un moyen efficace de réaliser des escroqueries sans utiliser la force et les victimes sont toujours perplexes de la facilité avec laquelle ils ont accepté de retirer de grandes sommes d'argent de leurs comptes bancaires. Le commentaire final de Fray Juan, « si por aquí había de estos polvos, por caros que se vendiesen, tendrían mucho despacho » : est-ce que c'est une touche comique ou il croit vraiment au pouvoir de telles poudres ?

1.2.3. Le Vicaire Rubio

Un autre cas intéressant de sorcellerie est celui du Vicaire Rubio. Dans son voyage de retour en Espagne, Fray Juan prend la route du Pérou, avec la prétention de s'embarquer au port de Lima. Dans son escale à la capitale péruvienne il entame une dispute avec un vicaire, puisque celui-ci ne veut pas le laisser embarquer. Santa Gertrudis, pas facile à effrayer, inclut dans son récit la mauvaise réputation du vicaire qu'on traite de maléfique :

Díjele después que me acompañase a ver al señor Vicario. Este era el Vicario Rubio, que dije anteriormente **que decían** que tenía maleficiado al obispo de Trujillo. En el camino le pregunté sobre el particular, y me dijo que **era voz pública** que estaba muy malquisto en la ciudad, porque era muy pleitista, y acababa de tener un grande cuento con el Corregidor, y que estaba encontrado con los dos curas y con la mayor parte de la clerecía, por su soberbia y de un hijo suyo clérigo, que él había sido antes casado.²⁶

Après la première rencontre entre le missionnaire et le vicaire, une dispute commence. Le vicaire l'accuse d'apostat pour avoir « déserté » de la Vice-royauté de la Santa Fe et vouloir s'embarquer à Lima, en dehors de son domaine. C'est pourquoi il l'empêche de dire une messe. Fray Juan, irrité, réplique que « si me da la gana la diré en medio de la plaza », puisque comme missionnaire apostolique il a « altar portátil ». Face à l'ignorance du vicaire, Santa Gertrudis déduit qu'il est un incapable et conclut que « sabe más un puro Guardián de un convento nuestro que el Vicario Rubio con toda la prosapia de los Rubios, hasta la octava generación ». Ils se retirent fâchés et Fray Juan, « por quitar de empeños con un hombre que ya sabía que usaba de maleficios », se rend dans une autre zone de la ville pour dire sa messe.

Dans ce cas l'accusé de ces maléfices n'est, ni plus ni moins, qu'un membre de l'Église. L'accusation de Santa Gertrudis n'est pas légère. Évidemment, un facteur important pourrait être la condition créole du vicaire, et *Maravillas de la naturaleza* laisse un témoignage de fréquentes altercations entre notre missionnaire et de nombreux prêtres américains.

L'accusation de maléfice prend une tournure politique. Les détails de l'accusation contre le Vicaire Rubio ne sont pas précisés ni le type de maléfice qu'il effectua contre l'évêque. Cette accusation contre cet homme, qui de toute évidence laissa un très mauvais goût dans la bouche chez Santa Gertrudis, devient pratiquement un outil linguistique d'association avec le malheur, comme ces expressions quotidiennes : va au diable !, sois maudit !, démons !, etc., qui sans chercher à exercer réellement un pouvoir surnaturel, agissent grâce à la parole sur le plan de l'insulte. Faute d'inclure de gros mots contre le vicaire, Santa Gertrudis l'a dénigré à la condition d'hérétiques, d'Indiens et de sorciers à force de souligner sa célébrité d'homme capable de maléfices.

²⁶ T. IV, p. 199.

1.3. Pactes avec le diable

Le diable dans la société coloniale est une présence fondamentale et, pour l'Amérique, une présence relativement nouvelle, importée de l'Europe :

Al despuntar el siglo XVI, en las costas colombianas del Caribe asomaron los primeros galeones. El demonio desembarcaba con ellos. Este invisible pero también tangible personaje, se encontraba atrás, detrás de los cascos. Se había alojado en la conciencia y en las creencias forjadas en los últimos tres mil años.²⁷

En effet, le démon comme nous le connaissons est une création chrétienne qui a été raffinée le long des siècles. À la Nouvelle Grenade il sera présent dans l'âme des Européens et des Créoles, mais les Indigènes, les Noirs et les Juifs formeront le véritable pont entre les habitants de la colonie avec ce personnage. Nous avons sélectionné un exemple de chacune de ces figures de la Nouvelle Grenade.

1.3.1. Doña Clara

Commençons par les Juifs, incarnés dans le cas de doña Clara, Espagnole arrivée à la Vice-royauté du Pérou quand elle était à peine une petite fille pour être « niña de estrado » de la vice-reine. D'elle on disait que « de siete años hizo pacto explícito con el diablo, y la defloró, y usaba de ella en varias formas de bestias y otros animales. Ningún rudimento cristiano sabía; sólo, sí, ritos judaicos »²⁸.

Sur doña Clara l'auteur nous avoue qu'il s'agit d'un « caso raro », en laissant entrevoir, comme dans tant d'occasions, que sa raison pour l'inclure dans le livre est la rareté. Il ne fait pas de référence à la source du récit, mais il commente qu'il a vu le portrait de la petite fille Clara dans une cathédrale de Lima, où figurent les immolées par l'Inquisition. Par conséquent, doña Clara fut une victime du bûcher. Cette femme « supo ganarse la gracia de toda la nobleza, y con éxtasis y raptos fingidos, ganó fama de santa ». La « fama » peut octroyer tant le statut de saint que de démoniaque. Sa célébrité se répandit comme la poudre et arriva en Espagne.

On mentionne même que « iba levantada por el aire », littéralement, puisque sa domestique avoue l'avoir vue ; remarquons que le fait de léviter, qui la désignait comme

²⁷ Jaime Humberto Borja Gómez, *Rostros y rastros del demonio en la Nueva Granada : indios, negros, judíos, mujeres y otras huestes de Satanás*, Santafé de Bogotá, Editorial Ariel, 1998, p. 41.

²⁸ T. IV, p. 257-258.

sainte aurait été fondamental pour la condamner comme sorcière ; la limite entre les deux conditions est très fine. Rajoutons que, après l'accusation de sorcellerie, pour sauver sa vie elle propose de se cloître dans un couvent, en réaffirmant ainsi cette proximité entre les serviteurs de Dieu et ceux du diable, finalement tous des anges d'armées opposées.

Il est fondamental de souligner l'origine de doña Clara : « era de nación y profesión judía ». Ce fait nous ouvre tout un panorama sur la conception des Juifs en Amérique : ils furent aussi une minorité, avec les Indiens et les Noirs. Les Juifs, considérés comme déicides par les chrétiens, furent constamment victimes du doute et du soupçon pendant la colonie espagnole. Cela dit, on attribuait aux tribus perdues d'Israël le peuplement américain, et ce fait permettait aux indigènes de sauver des âmes²⁹.

Santa Gertrudis écrit sur les rapports sexuels de cette femme avec le démon, incarné en divers bêtes et animaux. Il s'agit donc d'un succube, puisque le lien avec le démon est sexuel. À l'origine de l'accusation : fera-t-on l'allusion à un possible cas de zoophilie ? Soit on la découvrit s'y livrant et le pacte avec le diable servit comme explication, soit la rumeur fut inventée pour lui nuire.

Remarquons une différence avec les deux autres cas de pactes avec le diable que nous allons analyser, celui de Cantuña et celui de Tomás Gutiérrez : dans ceux-là aucun aspect sexuel n'existe. Ce sont deux hommes et l'or est à l'origine du pacte diabolique. En revanche, le pacte de doña Clara est motivé par le sexe. Le résultat est la condamnation au bûcher. Juive et femme, après l'accusation inquisitoriale, elle n'avait pas beaucoup de chances d'échapper aux flammes.

Pour les juges inquisitoriaux, un cas comme celui de doña Clara représente moins d'ambiguïtés et de difficultés. Ils procèdent comme ils l'apprirent en Europe : avec du feu. Elle était une femme juive européenne, arrivée avec le vice-roi, et simplement il s'agissait d'un cas typique d'hérésie européenne, mais déplacé au Nouveau Monde. Le vice-roi essaya d'intervenir, puisqu'il la connaissait et l'appréciait. Les inquisiteurs lui permirent de procéder comme il voulait, et sa décision finale fut d'autoriser la sentence. Bien qu'il eût pu la gracier, le vice-roi était conscient qu'intercéder aurait signifié aller contre toute une population qui la condamnait avec acharnement : il aurait heurté la puissante croyance enracinée chez les citadins.

²⁹ Jaime Humberto Borja Gómez, *op. cit.*, p. 57.

Alors qu'elle marchait au supplice final, les curés criaient à doña Clara : « Clara, que te pierdes, que te condenas, que te lleva el diablo ». Mais l'un des moines — un franciscain — eut miséricorde et il s'est approché d'elle en disant : « ¿tiene vuestra Señoría que sujetar algo a las llaves de la católica iglesia en el sacramento de la confesión? » Un tel geste que Santa Gertrudis souligne puisqu'il provient d'« un fray nuestro » montre les différences entre les ordres cléricaux ou au moins transmet un idéal de solidarité devant les malheureux, quelque chose qui ne laisserait pas indifférent ses lecteurs de l'ordre franciscain, à qui se destinait normalement l'œuvre.

Après l'avoir confessée en la couvrant sous sa cape, ils sont arrivés au bûcher ; puis il obtient une légère concession : au lieu de la brûler vive, ils lui donnent « vuelta de garrote » (comme à l'Indienne Marucha) pour ensuite remettre son corps aux flammes. Le jour suivant, interrogé par d'autres prêtres sur la confession, il a répondu que « ni ellos le debían preguntar esto, ni él debía responder a la pregunta en tal caso ». Le confesseur a gardé le secret.

Nous avons l'impression de témoigner d'un épisode édifiant : un exemple aux lecteurs missionnaires pour procéder solidairement devant une condamnée par l'Inquisition. Une dernière question nous reste, cependant : aurait-il souligné ces éléments si doña Clara n'avait pas été espagnole, mais créole ?

1.3.2. Tomás Gutiérrez

Cet épisode est significatif puisque Fray Juan est logé par le protagoniste, un mulâtre nommé Tomás Gutiérrez. Accusé par ses voisins d'entretenir des rapports diaboliques, notre missionnaire affirme que celui-ci a réussi avec effort et engagement, grâce à quelques terrains achetés au Roi. Il a développé un élevage dans sa propriété et le missionnaire la décrit comme un lieu idyllique, presque un *locus amoenus* où l'eau surgit miraculeusement et les arbres fruitiers s'offrent librement au voyageur. Fray Juan vérifie de première main l'amabilité et l'hospitalité de son amphitryon, et le présente en soulignant ses qualités : « Él es casado y tiene 2 hijas ya mozas, muy comedido y cortés ». Cependant :

Él por aquella tierra es hombre de **fama perdida**, porque es **voz común** que tiene pacto con el demonio, y que éste le está sacando oro de la China, río que ya dejo apuntado. Pero yo pienso que la envidia que le tienen, ya que

no le ha podido despojar de los bienes de fortuna que Dios le ha dado, tira a despojarle con estas voces **la fama**.³⁰

Curieusement, le missionnaire se refuse à croire à la véracité d'un tel pacte malgré l'expression *voz común*. Comme nous l'avons vu, la *fama* et la *voz común* jouent un rôle de premier ordre dans l'établissement du surnaturel comme force effective sur la réalité. Dans ce cas, cependant, l'expérience directe apprend à Fray Juan qu'il s'agit de commérages et qu'il y a aussi une relation avec la couleur de la peau de Gutiérrez : « Poco a poco ha ido multiplicando ganado y bestias, y se ha hecho poderoso. Y como en sujeto de su esfera pocas veces se ve, de aquí es que nació de muchos la envidia y el regar las malas voces ».

La réaction du missionnaire fait preuve de son humanité et de sa capacité d'aller au-delà des conditionnements culturels : la mauvaise réputation et les préjugés raciaux. De plus, en face des fontaines d'eau inépuisables, il ne fait pas appel à des associations surnaturelles ni démoniaques, alors que c'est sa réaction pour des cas similaires.

L'histoire du pacte surgit, comme bien le précise Santa Gertrudis, après la richesse du mulâtre. Des envieux de sa fortune auraient pu créer la rumeur sur ses rapports avec Satan et, une fois transformée en *voz común*, sa réputation fut entachée pour toujours.

Sa fortune provient, selon la rumeur, de l'or extrait de la rivière par le diable, qui est à son service. Normalement l'or en est extrait par les indigènes, comme note Fray Juan aux pages qui précèdent cet épisode. La technique d'extraction est artisanale : l'eau de la rivière est recueillie et on la décante jusqu'à trouver dans le fond des dépôts minuscules d'or ; c'est bien loin de l'exploitation massive des mines d'or créée avec l'arrivée des Espagnols.

Sans doute, Tomás Gutiérrez laissa une très bonne impression au bon Frère, qui alla jusqu'à se mettre de son côté au lieu de le condamner. Ce cas correspond à un récit qui se prétend historique, tandis que les deux autres, celui de doña Clara et spécialement celui que nous analyserons ensuite, la légende de Cantuña, entrent dans le champ de la littérature ; cela parce que les présences surnaturelle et démoniaque obéissent à des registres distincts : le pacte avec le diable ne sera pas mis en doute et la frontière entre l'histoire et la fiction se dilue.

³⁰ T. I, p. 134-135.

1.3.3. Cantuña et le galicien

Voici un épisode devenu l'une des légendes les plus populaires en Équateur : le pacte entre Cantuña et le diable. Dans un récit de plusieurs pages, Fray Juan commence par se vanter qu'à l'endroit de cette histoire se trouve un couvent franciscain, l'un des plus grands du pays. Il rapporte que « preguntado el demonio de un energúmeno cuál era el cerro más rico del mundo, respondió que Pichincha »³¹, justement la montagne où le couvent se trouve et, ironiquement, le même lieu où se tiendrait la bataille d'Indépendance de l'Équateur. Sans le vouloir, cette réponse octroie de l'autorité à ce démon, qui constate ce que Santa Gertrudis a assuré au sujet des vertus immenses de ce lieu offert à la fraternité franciscaine par l'empereur Charles Quint.

Ensuite il introduit l'histoire de Cantuña :

Habrá pues cosa de unos cincuenta años que hubo en Quito un indio herrero, que lo llamaban Cantuña. Este hombre tenía pacto expreso con el demonio, y dándole cédula de su alma, y está escrita de sangre propia y propia mano, con la condición que lo había de avisar tres días antes de su muerte. En su tienda siempre se hallaban de todas herramientas hechas y muy curiosas, y **es voz allí común** que los demonios en forma de indios se las fabricaban. Éste emprendió fabricar una capilla a la Virgen de los Dolores, toda de cantería fina y pegada al lado de nuestra iglesia, y la llaman capilla de Cantuña, y **también es voz común** que la mayor parte de las piedras las labraron los demonios.

Les conditions du pacte ressemblent à celui de doña Clara. La *voz común* apparaît pour établir la véracité de l'histoire ; des liens entre l'église de Dieu et celle du diable sont créés aussi. Dans ce cas, un cortège de démons se charge de construire la chapelle pour la Vierge. De tels exemples reflètent que la séparation entre le bien et le mal, tracée pendant des siècles par la chrétienté européenne, en Amérique était beaucoup moins claire. Dans le Nouveau Monde persistent les croyances des peuples polythéistes où les dieux peuvent être en même temps bons et mauvais. Sans aucun doute, des telles particularités ont créé le catholicisme pratiqué en Amérique latine, fondamentalement différent de l'ibérique.

Une preuve de l'affirmation précédente consiste en ce que nous voyons Cantuña en face du diable, qui lui annonce que les restent trois jours de vie, entouré de « demonios en forma de gallinazos » et « demonios en forma de indios ». Effrayé, il s'adresse au couvent et raconte ce qui lui est arrivé — son pacte — et, au lieu d'être immédiatement condamné au feu, « El Provincial le destinó un Padre que lo confesase y cuidase » et on organisa une prière publique pour le dispenser de l'obligation qu'il avait contractée avec Satan. Bien que le diable apparût

³¹ T. III, p. 254-257.

en laissant entendre sa voix épouvantable, l'histoire nous laisse comprendre qu'il sauva son âme : « Tu fortuna es la amistad que tienes con Chepito el carpintero » dit le démon. Qui était ce Chepito ? Chepe est le surnom de « José » : par Chepito, Santa Gertrudis fait référence au père putatif de Jésus. De fait, Cantuña était dévot de Saint Joseph.

La séquence de Cantuña rappelle les histoires européennes de sorcières et de pactes avec le diable. Les éléments indigènes que le Frère rajoute font du récit un objet syncrétique. Avant de mourir, Cantuña indique la route d'une grotte où repose un trésor immense :

En un cuarto hallará un indio de oro sentado en una silla de oro con un brazo sobre el brazo de la silla y el otro con la mano en la mejilla, y a un lado una hidria grande de oro. Más adentro hay otro cuarto más grande, arrodado de indios de barro, huecos y llenos de oro en polvo, y en medio un gran montón de oro a granel, y más adentro hay otro cuarto lleno de barretones de oro y varios animales grandes y chicos todos de oro. De este derrotero se han hecho varios traslados y han ido muchísimos codiciosos a ver si dan con la cueva. Todos llegan al amortajado, pero ninguno ha podido dar con la boca de la cueva. Yo pienso que el diablo con la muerte de Cantuña a quien él había enseñado este tesoro, lo volvió a esconder, cerrando la boca de la cueva.

Nous retrouvons le modèle récurrent de l'Indien et la grotte, commune à la majorité des histoires de trésors cachés dans *Maravillas de la naturaleza*. La dernière phrase de Santa Gertrudis octroie au démon un sens de la loyauté : puisque le trésor n'est pas pour Cantuña, il ne sera pour personne. Ainsi le trésor restera occulte jusqu'à nouvel ordre.

Vingt ans après un Galicien se livrera à la recherche de la grotte et de l'or avec l'aide, d'abord, d'un compatriote. Quand il fut abandonné de son ami après avoir déambulé sans succès pendant quelques jours, un indigène devint son partenaire dans l'aventure. L'indigène, porteur de quelques pièces d'or, est menacé par le galicien pour qu'il le lui apprenne d'où il les tient. Après un long périple, ils arrivent à une cascade où l'or coule avec l'eau. Le galicien se vautre dans son trésor et remplit ses poches et ses bissacs, mais à son réveil au jour suivant, après avoir été vaincu par le sommeil, il n'est pas à côté de la cascade magique et les tas d'or ont disparu. Quelques restes du métal précieux, cependant, dans les poches, lui permettent après son retour à Quito de repartir à la recherche de cette cascade dorée. Il ne trouvera pas le trésor et on perdra toute trace de lui, puisqu'il disparut dans la montagne.

La recherche infructueuse du Galicien aidé par l'indigène correspond à un modèle récurrent dans *Maravillas de la naturaleza*. Les indigènes, liés toujours à ces légendes de trésors enterrés, sont en même temps des messagers de la fortune et des messagers du diable, pendant que ces richesses représentent l'ambition et la cupidité. L'approche de notre auteur à

ces récits a un contenu moral évident. Celui-ci, dans son style et dans son développement, obéit à la forme la plus populaire des légendes qui circulent encore aujourd'hui en Amérique latine. Ainsi il n'est pas anodin que le récit de Cantuña fasse partie, actuellement, de la tradition orale équatorienne.

Il y aura beaucoup d'autres récits liés à la recherche d'or et de richesses, en général inaccessibles. Fray Juan veut-il laisser un message à ses lecteurs sur la vanité de s'aventurer dans le Nouveau Monde à la recherche des trésors ? Ou est-ce une invitation à l'aventure, puisque ne manquent pas les occasions de recherche heureuse ? De toute façon, la majorité des légendes sont justement marquées par l'impossibilité d'accéder au trésor. Fray Juan écrit : « La codicia no venera otro dios más que el oro »³². Nous verrons qu'il ose dénoncer des projets d'ouvrir des mines d'or dans des territoires appartenant à des indigènes. Il avoue même avoir frappé l'un des laïcs. Ce type de confessions fait preuve du caractère du Fray Santa Gertrudis : en même temps irascible et audacieux pour dire la vérité³³.

Cette présence de l'or est fondamentale dans les récits qui impliquent le surnaturel dans *Maravillas de la naturaleza*. Le démon, un Indien ou un Noir comme médiateurs, et un trésor en attente. Ce sont les trois éléments qui structurent ces pactes et qui nous ouvrent le chemin vers les histoires de trésors enchantés, desquelles fait partie l'une des légendes les plus connues et définitives du continent américain : L'Eldorado.

1.4. Trésors enchantés

Le répertoire de récits relatifs aux trésors enchantés est prédominant dans les histoires rapportées à Santa Gertrudis. Le missionnaire laisse entrevoir un goût, presque une obsession, pour ce type de récits dans lesquels un lieu, en général une grotte ou une lagune, cache une promesse de richesse. Nous verrons que toutes suivent le même modèle : un indigène qui promet de guider la recherche, une cible ambitieuse, un trajet orageux et, presque toujours,

³² T. II, p. 45.

³³ T. II, p.68-70.

une déception amère. Il y eut des cas, malgré tout, où on trouva le trésor, mais nous n’aurons plus de nouvelles de ces fortunés³⁴.

Depuis le début de son œuvre, Fray Juan est conscient de la présence de métaux précieux après avoir observé le paiement d’impôts des indigènes dans la ville de La Plata. Cependant, l’origine de l’argent ou de l’or reste entourée d’une aura mystérieuse qui se résume pour lui dans un enchantement des anciens :

Ellos por otra parte son tan sagaces, que primero se dejarán quitar la vida que revelar a ningún blanco ni español, lo que está de los antiguos escondido. Todos los tesoros que los indios antiguos escondieron después de la Conquista y otros, los encantaron todos, de generación en generación, conservan ellos entre sí la noticia. Pero ésta no la revelan sino a puro indio. Rara vez han descubierto a algún chapetón o blanco alguna cosa. En adelante tocaré más este punto.³⁵

En effet, il touchera beaucoup ce point en incorporant des dizaines de mentions à de tels trésors cachés. Voyons ensuite une sélection.

1.4.1. Cavernes et lagunes

Une histoire heureuse de trésor retrouvé est celle du village d’Almaguer, dont le curé la rapporte à Santa Gertrudis :

En una de aquellas lomas hay una cueva, y dentro de ella había un indio sentado en una silla, con la mano izquierda puesta en el pecho, y con la derecha levantada arqueada hacia sí, apuntando con el dedo índice, y un rótulo que le salía de la boca que decía: Aquí está mi tesoro. Toda lo cuál era de barro muy fino y bien labrado. Habían ido muchos curiosos y codiciosos, habían taladrado toda la cueva por muchas partes, deseosos de encontrar con el tesoro, que relataba con su rótulo el simulacro, pero nadie había topado cosa alguna.³⁶

³⁴ L’anthropologue Gerardo Reichel Dolmatoff, autorité dans l’étude de la Conquête et la Colonie en Nouvelle Grenada, résume le contexte de trésors cachés:

“Colombia es el país de El Dorado, de esmeraldas y tesoros enterrados, de oro escondido en montañas y lagunas, y de alhajas enterradas en tumbas y cavernas. Oro y perlas fueron el primer botín que los conquistadores españoles tomaron entre los indios de la costa del Mar Caribe, y de ahí en adelante el oro se volvió su obsesión. Lo raparon de los vivos y de los muertos; extorsionaron las poblaciones, torturaron a los caciques, saquearon las tumbas y los santuarios. La búsqueda del oro pronto se convirtió en el factor decisivo en determinar las rutas de penetración de las huestes conquistadoras, así como en su escogencia de los lugares para establecer las primeras fundaciones permanentes. No es de sorprenderse pues si los frailes y capitanes que se volvieron los primeros cronistas de estas hazañas, al escribir de las riquezas, se maravillan de los tesoros indígenas encontrados por los soldados.”

En: <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/arqueologia/arqueolo/cap1.1.htm>. Consulté le 18 octobre 2013.

³⁵ T. I, p. 162-163.

³⁶ T. I, p. 191-192.

Comme il s'agissait d'une histoire très populaire dans Popayán, beaucoup de curieux s'aventuraient dans la grotte, simplement pour faire une promenade. Mais un Européen prend l'histoire plus au sérieux, et se fait accompagner du curé qui rapporte l'histoire. Frustrés de n'avoir rien trouvé à l'intérieur de la caverne, ils donnent un coup et brisent l'indien d'argile ouvrant ainsi la voie au trésor caché à l'intérieur. « Aquí está mi tesoro » voulait dire qu'il l'avait en soi, et le trésor fut partagé entre l'Européen et le curé. Celui-ci, pour renforcer son récit, montre à Santa Gertrudis un autel de jaspe, duquel le missionnaire se refuse à croire que c'est une pierre : « viendo que no sólo era transparente y diáfano, no quería creer que fuera piedra, sino cristal, hasta que tomé un cuchillo y vi que en realidad era piedra. Él me dijo que no muy lejos de la ciudad había un cerro todo de ello ». Le scepticisme du missionnaire finit avec la preuve directe trouvée par le curé. L'attrait par la recherche d'autres trésors, n'est qu'un prétexte pour beaucoup d'histoires similaires. En effet, Santa Gertrudis ne s'aventure pas dans une recherche de trésors, à l'exception d'une occasion dans laquelle un orage et des fumées nauséabondes le font fuir.

Une autre histoire, dont la source est doña Clara Longa (ce n'est pas celle du pacte avec le diable), rapporte la ruse d'un curé et d'un mulâtre pour révéler le lieu où une famille d'indigènes est supposée de cacher un trésor.

Hay en la hacienda una familia de indios, **que se tiene por cierto** que saben los puestos en donde hay dentro de la hacienda tesoros escondidos. [...] Y a esto de las nueve de la noche, píntase [el mulato] con almagre cabeza, manos y pies. Úntase luego todo el cuerpo de trementina, y clávale el cura las plumas de las gallinas por todo el cuerno, y con esta figura diabólica, con un látigo en la mano, vase a la choza en que dormía la india, y al llegar de un puntapié tírale al suelo la puerta. Entra para dentro y empieza a dar latigazos a la india diciéndole: Ah, perra vieja, ya le diste al cura las dos botijas de barretones de oro que no eran tuyas. Esto que lo guardaba yo para tus parientes que nacieran, ya lo echaste a rodar. Y en lo interim latigazos con ella. Ella que aprehendió que era el demonio que la azotaba, negaba que no lo había dado ni descubierto a nadie, pero como el látigo no cesaba, le dijo: Las botijas allí mismo están con el oro, y vamos allá lo verás.³⁷

La croyance en l'histoire se révèle dans le langage et dans la source : « Esta familia de los Longas es española de parte del padre y madre, porque su padre fue castellano viejo »³⁸ et ensuite il explique l'ascendance et les passages par l'Amérique de cette famille espagnole. Doña Clara est la source de quelques histoires similaires, d'Européens guidés par des Indiens vers des grottes avec des trésors occultes, où on les accuse explicitement d'avoir des pactes

³⁷ T. IV, p. 218-219.

³⁸ T. IV, p. 214.

avec le diable. Ces pactes seraient la condition pour accéder au trésor : « Aprehendió el chapetón que aquello contenía algún pacto diabólico, y no lo quiso hacer. Entonces los volvieron a vendar, y los volvieron a sacar con los mismos rodeos que los trujeron »³⁹. Cette affirmation pourrait être l'une des raisons d'éviter les histoires de réussite : on aurait l'exemple qu'il faudrait vendre son âme à Satan pour accéder aux trésors. Pour un tel motif, la majorité du répertoire consiste en récits où la recherche est infructueuse.

La même ruse du curé et du mulâtre sera utilisée par le missionnaire dans l'évangélisation. En escale à la ville de Tunja, il utilisera une stratégie similaire pour créer un effet dans la population : pendant son discours sur la place centrale de la ville, il désigne un groupe de Noirs pour sortir avec des flambeaux aux mains, en traînant des chaînes, et montrer ainsi les douleurs des âmes en peine. La population terrorisée créera le chaos dans la ville, les rumeurs généreront diverses versions de l'événement et Santa Gertrudis gagnera le surnom « Padre misionero de los demonios », une réputation qui le suivra comme source de respect jusqu'à plusieurs endroits de la Nouvelle Grenade, bien qu'elle n'arrive pas aux confins de sa mission, dans la forêt amazonienne. Ce cas que nous étudierons en détail dans le troisième chapitre fortifie la relation entre la fiction et la réalité dans l'œuvre de Santa Gertrudis, et l'importance de la rumeur dans ses propres croyances et dans la société coloniale.

L'histoire conclue ainsi :

Es muy verosímil que haya en Catudén mucho oro oculto, porque dentro de la misma hacienda a la mitad del camino para San Pablo, que es un pueblo de indios y mestizos que serán unas 80 familias, hay un grande cerro piramidal, que llaman San Cristóbal, todo de minerales de oro, el cual está todo taladrado de los antiguos.⁴⁰

Ces coteaux d'or mythiques apparaîtront sous la forme de mines authentiques d'exploitation aurifère, comme celle de Barbacoas, auxquels l'auteur consacrera de nombreuses pages.

En plus des grottes et des coteaux, les lagunes apparaissent comme lieux importants de trésors cachés. Cela ne devrait pas nous surprendre, puisque c'étaient des lieux sacrés où les indigènes déposaient leurs offrandes aux divinités. Entre autres, il parle d'une lagune qui se trouve « de Santa Fe para allá en el camino que va para Chiquinquirá »⁴¹ et qu'ils ont essayé

³⁹ T. IV, p. 213.

⁴⁰ T. IV, p. 220.

⁴¹ T. I, p. 178.

de drainer en vain pour obtenir l'or qui somnolait dans le fond. Tout dans la description indique qu'il s'agit de la lagune de Guatavita, à mi-chemin entre Bogotá et Chiquinquirá.

À l'égard des fluctuations du niveau des lagunes, Fray Juan termine : « Las lagunas del Perú crecen y menguan con la luna; y así digo yo una de dos: o tienen manantial vertiente muy copioso, o es que están encantadas, y a esto tengo yo por más cierto. » Il se décide pour la version superstitieuse des faits et cette histoire correspond historiquement à la lagune de Guatavita, où naquit la légende de L'Eldorado, comme nous l'avons vu dans *El carnero* et comme se sont actuellement mis d'accord les archéologues sur l'origine de ce récit fondamental pour l'histoire de l'Amérique latine. Malgré cela, Santa Gertrudis ne place pas sa version de L'Eldorado dans Guatavita. Comme tant d'explorateurs et chercheurs de trésors, la légende se déplaça au long du territoire de la Nouvelle Grenade et ailleurs ; notre missionnaire la localise entre Barbacoas et le Panama.

1.4.2. Une autre version de l'Eldorado

Au centre de toutes ces histoires de trésors enchantés, nous trouvons une version de la légende que nous rapportons ensuite et qui illustre et résume en grande partie l'essence des récits liés à des trésors promis par des indigènes :

Un día me contó don Juan Quiñones el tiempo que estuve en su mina, que un indio había tiempo que le prometía que le enseñaría El Dorado. **Es tradición que** entre Barbacoas y Panamá hay un cerro que lo llaman El Dorado, porque siendo mineral de oro de veta, abortó con tanta fuerza allí el metal, que empezó a liquidarse y a chorrear oro acendrado por todas partes, que la mayor parte de este cerro lo fue tapando el oro derretido. Esta tradición que es de los indios antiguos, en toda la provincia de Barbacoas **se tiene por verídica y constante.**⁴²

Don Juan Quiñones est un métis provenant d'une famille propriétaire de quelques mines d'or. Ainsi qu'un Indien lui promet de lui montrer L'Eldorado, de telles promesses abondent, à des Créoles et à des Européens, pour aller chercher des trésors occultes dans des grottes et des lagunes. L'Indien et l'or sont indissociables : l'indigène est le secret, il est la carte qui mènera à la richesse dorée. La légende continue :

[...Don Juan] deseoso de oro, procuró a congraciarse al indio con regalitos, y ya que le tuvo la voluntad ganada, se estrechó con él para que le enseñase El Dorado. El indio le dijo: Mi amo, yo te lo enseñaré. De lejos lo verás, pero no podrás llegar allá, porque está encantado de los antiguos. Con todo

⁴² T. III, p. 206-209.

porfió con el indio, hasta que se fue con tres negros y el indio que los guiaba con una canoíta mediana. [...]

Cet enchantement est commun « de los antiguos » dans ce type de récits. En général des pouvoirs spéciaux sont attribués aux indigènes de temps de la Conquête, des pouvoirs qui oscillent entre la méchanceté et la merveille. Un autre modèle dans ce type d'histoires consiste justement en l'impossibilité d'obtenir le trésor promis, puisque seulement en deux occasions on parle des hommes qui ont réellement trouvé la sépulture précolombienne.

Remarquons aussi que le vocabulaire que l'auteur utilise, « congraciar al indio con regalitos », « la voluntad ganada », on peut l'assimiler à une déformation professionnelle, proche du langage que nous voyons utiliser aux pages dans lesquelles il décrit son travail de missionnaire. La légende termine avec la vision et la description de L'Eldorado après de nombreux jours de voyage immergés dans la forêt. Comme nous l'avons commenté, ce sera une autre tentative manquée de l'obtention du trésor, qui finit en scène de rayons, de soufre, des démons et de terreur :

Cosa de un cuarto de legua de quebrada arriba se conmovió tal tempestad de relámpagos, truenos y rayos que todos se amedrentaron y determinaron no pasar adelante, antes de revolver atrás a toda prisa. Con todo el caballero cogió y cogieron los negros muchos pedazos de oro de aquella quebrada; pero presto lo hubieron de dejar, porque de aquellos mismos pedazos de oro y arenilla de oro en polvo empezaron a salir humos verdes, y éstos reventaban en rayos espantosos que los cruzaban por entre las manos y por delante la vista, reventando en hedor pestífero, con que todos se quedaron tan azorados que volvieron a lanzar todo el oro a la quebrada, porque les parecía que les venía en alcance una gran vocería de diablos que se venían corriendo ya por la quebrada, llevando ya cerca el rumor de sus movimientos.

La tempête d'éclairs et de tonnerre est typique dans les scènes où Fray Juan veut transmettre l'idée de la peur. Nous devons noter que l'intensité des orages dans les régions tropicales de l'Amérique du Sud est souvent plus grande que tout orage que l'on peut expérimenter dans le continent européen. Justement notre missionnaire avoue une expérience qui l'a marqué pour toujours, un orage puissant qu'il n'a pu oublier et qui, chaque fois qu'il se le rappelle, l'effraie. Il l'explique ainsi : « Esto es el diablo que ahora quiere desplicarse por la guerra que yo le he hecho, enseñando estos pobrecitos negros y mulatos »⁴³.

Les fumées nauséabondes et le soufre sont des éléments appartenant à l'imaginaire chrétien de l'enfer, duquel on croit qu'il se trouve dans les confins du centre de la Terre, et dont la

⁴³ T. III, p. 241.

manifestation la plus évidente se présente dans des accès à l'intérieur de l'écorce terrestre. Pour un tel motif les lieux le plus fréquents où les trésors se trouvent cachés dans le monde que parcourt Fray Juan, ce sont les grottes. Dans celles-ci, gardées par des Indiens de boue et de monuments en pierre, les promesses de richesse deviennent une réalité. L'auteur nous rapporte de très nombreuses histoires à ce sujet, toutes sur le même modèle que la légende de L'Eldorado : un Indien promet à un blanc ou un métis de lui indiquer un trésor, mais le lieu est toujours enchanté ; il n'empêche pas qu'ils vont le chercher et qu'ils arrivent à avoir une vision ou un peu d'or dans les mains ; subitement un orage se déclenche, l'or s'évanouit et les aventuriers doivent fuir pour sauver leur vie.

1.5. Miracles, apparitions et êtres fabuleux

En plus des apparitions de Jésus et de la Vierge Marie que *Maravillas de la naturaleza* nous rapporte (des phénomènes fréquents pour l'imaginaire chrétien, même actuellement), le livre présente des visions de dames blanches qui plongent et disparaissent dans une lagune et de défunts qui flottent sur les rivières. L'événement le plus notoire est lié aux indigènes. Il s'agit de l'histoire de Fray Juan Pecedor, un missionnaire mort dans la forêt pendant son travail d'évangélisateur et dont le corps non enseveli est disputé par deux peuples natifs, puisque l'on croit que le peuple qui le possède attire les poissons de la rivière. On évoque aussi un « Indien — ange » qui apparaît dans le couvent de Popayán pour solliciter les habits du missionnaire mort⁴⁴.

Jusqu'à présent nous avons vu comment les indigènes sont perçus et utilisés par l'auteur comme messagers du malheur dans les récits surnaturels. Cependant ce cas illustre différents aspects des indigènes, dans lesquels il n'y a pas de relation avec le malheur ni avec le diable. Il en sera ainsi dans le cas des caractéristiques physiques, des « devises de chaque nation » et des êtres fabuleux.

Santa Gertrudis évoque les « pilosos », des êtres moitié homme et moitié fauve, des équivalents des satyres, qui habitent dans la zone du Páramo de Guanacas, à mi-chemin entre sa mission et la ville de Popayán. L'histoire a été rapportée par un groupe de muletiers de la ville de La Plata, mais Fray Juan se refuse à y croire. Cependant, un autre moine, Fray José

⁴⁴ T. I, p. 203.

Carvo, contera la même histoire et Fray Juan non seulement le croit, mais il donne ses propres arguments :

Aunque en Popayán insinuando yo la especie, me aseguraron que era verdad, todavía no lo acababa de creer, hasta que este lego me refirió lo que ya dije, y como testigo de vista. Que haya tales monstruos lo afirma el profeta Isaías por estas palabras: Isay. Chap. XIII. V. 21. *Et habitabunt ibi struthiones; et pilosi saltabunt ibi*. Y habitarán allí avestruces, y los pilosos saltarán allí. Con que consta de la Escritura que los hay.⁴⁵

Le Frère fait appel à l'autorité de la Bible pour justifier sa croyance, mais il a eu besoin avant de l'autorité d'un membre de l'Église, puisque la parole des muletiers ne lui suffit pas. Cependant, quelques lignes avant il accorde du crédit à quelques « indios comarcanos », différents de celle de sa mission, quand ceux-ci lui content que « hay una nación de indios que tiene un pie como las cabras; y otra nación que las pantorrillas de las piernas las tiene a la parte de delante, y los pies a la parte de atrás »⁴⁶. Dans le texte il ne met en doute à aucun moment l'existence de ces êtres, bien que la source soit indigène. Il ne la met pas en doute, cependant, non à cause de sa source, mais parce que le surnaturel est totalement possible quand il s'agit des natifs.

Comme nous avons vu dans les divers exemples, les indigènes et le surnaturel sont étroitement mis en rapport dans l'œuvre de notre missionnaire. Comme un appareil littéraire, l'auteur trouve dans les deux les éléments nécessaires pour surprendre et émerveiller le lecteur. Comme un appareil évangélisateur, le message à d'autres missionnaires est que les indigènes appartiennent à un autre monde, étranger à celui de la chrétienté (en fait, ils sont intimement liés au diable, comme il sera appris dans le chapitre suivant) ; c'est donc une invitation à les sauver.

Les extraits que nous avons analysés dans ce chapitre nous ont permis d'élucider comment fonctionne la pensée de Santa Gertrudis après avoir transmis des histoires démoniaques et surnaturelles dans son œuvre. Nous avons vu que dans une grande partie de ces récits qu'il a introduits dans sa chronique, la relation avec le monde indigène est fondamentale. Dans toutes les histoires de trésors cachés et promis aux Blancs, il y a toujours un indigène derrière, qui incarne une promesse de richesse qui n'arrive jamais à se matérialiser, mais qui sera un moteur éternel pour continuer l'exploration du continent ; comme nous voyons, c'est

⁴⁵ T. I, p. 206.

⁴⁶ T. I, p. 205.

l'essence même de la légende de L'Eldorado qui survit dans les écrits du Fray Santa Gertrudis. Mais : pourquoi a-t-il inclus telle quantité de récits similaires, identiques parfois ? S'est-il agi peut-être d'un goût inné pour la fiction ? Est-ce que ce sont les derniers soupirs délirants d'un missionnaire sénile, affaibli dans l'esprit et la mémoire ? Cherche-t-il, peut-être, à inculquer aux missionnaires, l'idée qu'il reste beaucoup de travail dans le Nouveau Monde ? Il y a un peu de tout cela dans *Maravillas de la naturaleza*.

Ce comportement nous invite à réfléchir à la force des autorités, quand nous parlons des croyances. Les autorités pour Santa Gertrudis sont la Bible, les prêtres, les propriétaires terriens et la *voz común*. Sur la Bible nous avons peu à dire : elle est la grande Autorité depuis des siècles. C'est le Verbe. Les prêtres et les propriétaires terriens qu'il rencontre dans son voyage vont se trouver dans la même situation : ils répètent ce qu'ils ont écouté d'autres prêtres, des propriétaires terriens et de la *voz común*. Cette idée de la *voz común*, de « disaient-ils que », Edgar Morin la résume, en parlant du cycle que les rumeurs suivent dans une communauté :

Au cours de ce cycle, l'« on dit » s'est transformé en certitude puis en accusation, puis est redevenu soupçon, inquiétude ou s'est noyé dans l'oubli. Le fantasme s'est mué en mythe, en délire, puis est redevenu fantasme, tandis que le mythe laissait en héritage des mini-mythes.⁴⁷

En suivant cette idée, étant donné que les protagonistes de ces récits sont toujours connectés par des indigènes, il serait logique d'aller à la source pour chercher l'un des nœuds du cycle de la rumeur : les indigènes. Cependant, leur voix ne devient pas individuelle, comme nous l'avons déjà mentionné, mais ils composent ce murmure général qui façonne la tradition orale, d'où surgissent les légendes et les récits fantastiques, et le missionnaire ne croise pas cette frontière que les anthropologues et les ethnologues essaieront de traverser plus tard.

Cependant, le cas de Santa Gertrudis est particulier, et comme on verra dans le deuxième chapitre, consacré à ses observations de première main, il fait aussi un travail ethnographique dans les territoires de sa mission (isolés du reste de Nouvelle Grenade, où il a écouté toutes ces histoires que nous avons analysées). Sans trop de rigueur scientifique, mais en se tenant à son regard de missionnaire, Santa Gertrudis incarne un point d'inflexion intéressant : entre la science et la religion, entre la superstition et le scepticisme. Peut-être un reflet d'une Espagne en transformation, mais aussi d'une Nouvelle Grenade où telles limites n'ont jamais été

⁴⁷ Edgar Morin, *La rumeur d'Orléans*, Éd. du Seuil, 1969, p. 36.

complètement établies. Donc, ce n'est pas par hasard la proposition d'*El Carnero* comme œuvre à l'origine du réalisme magique, appellation que sans doute on peut appliquer aussi à *Maravillas de la naturaleza*.

L'inclinaison à répéter ces histoires où un indigène, *tout* indigène, est une figure surnaturelle protégeant un trésor, fait preuve en même temps d'une victoire et d'un échec culturel. D'une part, une victoire, après avoir comparé la vision du monde indigène présente dans *Maravillas de la naturaleza* aux chroniques des XVI^e et XVII^e siècles. Dans celles-ci l'association était toujours faite avec le barbare, avec le cannibalisme, avec les sacrifices humains et la sodomie. Ces considérations sont inexistantes dans l'œuvre de Santa Gertrudis.

D'autre part, bien qu'il ait évangélisé et établi un village entier, grâce à sa sagacité, son habileté et sa force, nous soupçonnons qu'il n'a pas réussi à *voir* ces êtres avec qui il a vécu jour après jour. Même à son retour en Espagne, les indigènes de sa mission d'Agustinillo et d'autres peuples avec lesquels il a eu un contact continuaient d'être aussi mystérieux et inaccessibles que deux siècles auparavant. Cette conclusion, bien que frustrante, n'a pas à nous surprendre : Santa Gertrudis, comme tant d'autres missionnaires, ne voyagea pas en Amérique pour écouter, pour recevoir ni pour pénétrer dans l'univers des habitants natifs, bien qu'il finisse inconsciemment par s'imprégner de ceux-ci. Son imaginaire européen, catholique, et espagnol, l'accompagna jusqu'aux confins de l'Amazonie et chez un homme entêté comme lui, un tel imaginaire s'est imposé avec la même solidité que les roches et les arbres qu'il touchait. Nous disions que c'était un échec culturel pour l'entente pacifique et la vie en commun entre les peuples, mais un échantillon de la grande capacité d'imposition de l'imaginaire chrétien, dont la foi a fait qu'on déplace des montagnes, des mers et des rivières américaines.

CHAPITRE II

L'expérience directe de la Nouvelle Grenade. Perception des indigènes et de la nature

Dans ce chapitre nous traiterons les expériences directes que Fray Juan de Santa Gertrudis vit des faits qu'il considère comme inexplicables ; nous analyserons comment le surnaturel devient un milieu de compréhension de l'inconnu et permet de consolider sa mission. Les aspects principaux dont nous allons tenir compte sont son idiosyncrasie, et sa perception des indigènes et de la nature.

2.1. Idiosyncrasie de Fray Juan de Santa Gertrudis

Pour comprendre le regard que notre auteur portait sur l'Amérique, nous devons nous interroger sur sa formation, sur les imaginaires de son époque, sur la nature et les indigènes, et sur les idées au sujet du démon qui circulaient en Espagne pendant la première moitié du XVIIIe siècle. L'imaginaire que Santa Gertrudis portait en lui, affronta la réalité de ses observations pendant les onze ans qu'il passa dans des terres américaines.

D'autres franciscains qui étaient arrivés au Nouveau Royaume de Grenade depuis les commencements de la Conquête et la Colonie laissèrent ses longues chroniques comme témoignages de ses découvertes, mais surtout, de ses motivations comme missionnaires⁴⁸. Le combat contre le démon et l'idolâtrie était leur priorité. De plus, dans le cadre particulier de l'ordre franciscain, qui obéissait aux préceptes de son fondateur, Saint François d'Assise, il avait des idéaux utopiques dont la réalisation avait pour scène privilégiée le Nouveau Monde : « Gracias a la corriente de los espirituales que conmociona desde el inicio su congregación religiosa, estos hermanos vienen cargados de expectativas mesiánicas, de celo por la observancia de la regla de Francisco de Asís, por volver a la Iglesia primitiva y temerosos del Diablo »⁴⁹.

⁴⁸ Fray Pedro Aguado et Frère Pedro Simón sont deux représentants de grande taille, grâce à ses chroniques des XVIe et XVIIe siècles, respectivement.

⁴⁹ Antonio José Echeverri Pérez et Johanning Marulanda Arbeláez, « Imaginarios y utopía franciscana en

Les attentes messianiques répondent aux prophéties de l'Apocalypse, selon lesquelles le Diable aurait été lâché après mille ans d'enchaînement, prêt à tromper les nations du monde⁵⁰; l'interprétation de ces vers bibliques après la Découverte de l'Amérique a mené l'Ordre à croire que le Démon s'était réfugié au Nouveau Monde⁵¹.

Pour tel motif, pour un missionnaire préparer le voyage en Amérique était un authentique saut au champ de bataille où avait lieu la lutte éternelle entre le bien et le mal. Il signifiait être un protagoniste de l'Histoire et avec ces idéaux, on ne lésinait pas sur les efforts et les sacrifices. Seulement ainsi s'explique la force de conviction de ces hommes pour s'aventurer dans des territoires inhospitaliers et sauvages comme les forêts de l'Amazonie, force qui n'était pas animée par la cupidité de l'or des conquistadors, mais par leur victoire spirituelle pour eux-mêmes et pour l'Humanité.

L'observance de la règle de François d'Assise imposait la création de communautés en « obediencia, sin propio y en castidad », où « propio » équivaut à « propriété ». L'idéal communautaire franciscain est exigeant et utopique, caractérisé par son efficacité. Nous verrons que Fray Juan le suit à la lettre pour ce qui concerne la fondation d'Agustinillo (son village fondé dans la forêt), et pour atteindre ses objectifs, il utilisera tout les éléments qu'il avait à sa disposition : la persuasion, la bonté, la force, la manipulation... Comment justifier ces dernières ? Disons que dans un combat contre le démon il est seulement possible de vaincre avec le même arsenal : on lutte feu contre feu. C'est pourquoi les contradictions dans les actions d'un missionnaire face aux indigènes, qu'il veut sauver et qu'il protège de l'esclavage et des commissionnaires, mais qu'il soumet d'une main de fer, peuvent être résolues quand on les voit comme de bons humains, mais utilisées par le diable pour imposer son royaume à la Terre. Fray Juan ne lutte pas contre les indigènes, mais contre le diable qui les habite et qui les trompe, et pour pouvoir les sauver, il faut être astucieux comme Satan. C'est une logique de la guerre qui devient un cercle vicieux et tentant, duquel il est très difficile d'échapper.

Dans le cas de notre missionnaire, nous pouvons accepter les considérations précédentes, vraies pour les premiers franciscains qui sont arrivés en Amérique, mais avec certaines nuances pour les missionnaires tardifs comme lui. Santa Gertrudis arrive vers le milieu du

Nueva Granada en el siglo XVI », *Revista Científica Guillermo de Ockham*, 2008, vol. 6, n° 1, p. 61-77, p. 66.

⁵⁰ L'Apocalypse 20, 1-9.

⁵¹ La pensée millénariste a trouvé en l'Amérique une niche rénovatrice, en donnant lieu à toute une variété de sectes, de religions et des mouvements de vaste envergure, au nord et dans le sud de l'Amérique. L'isolement du Continent pendant des siècles avant la Découverte, à la lumière des prophéties de l'Apocalypse, l'ont fait devenir un lieu apte pour attendre la Fin du Monde

XVIIIe siècle quand déjà la Colonie est consolidée et que même les temps de l'Indépendance s'approchent. Il y a longtemps que Ginés de Sepúlveda a lancé ses discours belliqueux pour animer la Conquête et le « noble sauvage » des premiers missionnaires s'est transformé en être vague, vicieux, paresseux, libidineux, etc., comme Fray Juan l'exprime dans ses propres termes, puisque l'un des plus grands motifs d'imprégnation démoniaque des indigènes, c'est qu'il est persuadé de leurs origines juives :

La gente india soy yo de parecer que es aquella 13 tribu de Israel que en sentir común de santos Padres se desvió y tomando caminos por despoblados desapareció sin que se supiese por dónde. El fundamento que tengo es que he notado que los indios tienen todas las propiedades de los judíos. Son muy golosos, propensos a comer dulce y queso; propensos a la idolatría; fáciles de dejar la religión cristiana; gente que no cría barba, de natural ladrones; muy inclinados a lavarse muchas veces y a pintarse el cuerpo. Cuando hablan nunca miran a la cara; siempre comen en el suelo; siempre procuran a vivir en despoblado y donde nadie sepa de ellos. Inclinados a repudiar mujeres y a tener muchas de ellas. Propensísimos a la embriaguez. Por más que se les haga alguna vejación, nunca se afrentan. Indevotos de asistir a la iglesia. Cuando hablan entre sí, siempre hablan muchos a un tiempo. Infieles en lo que prometen; y toman por sumo agravio el que se les corte la melena, siendo así que tienen el pelo cerdudo y nunca crían canas ni calva. Enemigos del español y amigos de fomentarse unos con otros. Son gente de natural vil y apocado; y al mismo tiempo, el que llega a empuñar la vara de alcalde o regidor, se vuelve un soberbio Lucifer.⁵²

Par cela, bien qu'il soit vrai que le combat est contre le démon, il est aussi certain que la vision des indigènes s'est transformée pendant les XVIIe et XVIIIe siècles, en opposant les intérêts des conquistadors et les idéaux de l'Église. À notre avis, cette contradiction influence les relations que Santa Gertrudis entretient avec les indigènes : les imaginés — ceux des histoires et des légendes qu'on lui raconte — aussi bien que ceux en chair et en os — qu'il trouve sur son chemin et dans sa mission —.

Dans ce duel entre imaginaire et réel, les combats les plus durs ont lieu dans la forêt, en faisant face à une nature inconnue et à quelques peuples radicalement différents de ceux de son environnement européen. La forêt amazonienne, même aujourd'hui, est un espace embrouillé et dense, un refuge et une barrière face au monde et à la civilisation. Ce choc n'est pas donc le même pour un missionnaire des plaines ou des montagnes ; l'espace géographique de la forêt a déterminé le regard de Santa Gertrudis et en même temps, montré son courage, sa fermeté et sa sagacité.

⁵² T. I, p. 163.

Pour explorer la formation religieuse de Fray Juan, nous nous renvoyons aux pistes que lui-même nous laisse dans l'ouvrage : les seules lectures auxquelles il fait référence dans *Maravillas de la naturaleza*, de manière fugace, consistent en un Bréviaire, une vie de Santa Gertrudis (la religieuse du XIII^e siècle), le livre *De sancto matrimonii sacramento* de Tomás Sánchez de Avila (le théologien espagnol du XVI^e siècle) et l'œuvre *Temporal y eterno* de l'érudit du XVII^e siècle Juan Eusebio Nieremberg. Nieremberg occupe le lieu le plus important parmi ses mentions, puisqu'il précise qu'il l'utilise pour les leçons spirituelles⁵³.

L'influence de Nieremberg est sans comparaison avec celle des religieux espagnols et européens des XVII^e et XVIII^e siècles. *Temporal y eterno* est son œuvre la plus connue, mais il fut un auteur assez prolifique et éclectique. Sur cet ouvrage on a dit :

Lo que aquí se propuso, pues, el autor fue "reformular la vida", pero no una vida cualquiera, sino la "de un cristiano". El fin de la obra está en mover la voluntad, no en persuadir la mente; tiende más a vencer que a convencer. Y es que se da por supuesta la fe, porque el místico madrileño no quiso hacer un tratado de apologética, sino una guía de perfección, de santidad.⁵⁴

Ainsi, le livre cherche à être un guide pour devenir un bon chrétien et propose sa lecture sous la forme « de « méditations », à la manière de San Ignacio de Loyola (dont Nieremberg a écrit une biographie). Lorsque Santa Gertrudis fait référence aux apparitions démoniaques, ses descriptions gardent une ressemblance frappante avec la manière comme San Ignacio de Loyola — et plus tard Nieremberg — propose de ressentir l'enfer dans ses *Ejercicios espirituales* : des fumées pestilentielles, un feu brûlant, des sons de rayons et de tonnerres. Loyola considérerait qu'il était possible et indispensable, grâce à l'isolement et à la méditation, de voir, entendre, sentir, goûter et toucher *avec l'imagination*, les douleurs de la Passion de Christ et les horreurs de l'Enfer, comme une manière d'atteindre l'état spirituel pour jouir de la plénitude de la grâce du Ciel⁵⁵.

De telles sensations, jusqu'alors seulement imaginées, sont devenues réelles dans quelques instants du voyage de Santa Gertrudis. Pour cette raison, ce n'est pas une coïncidence que la

⁵³ T. II, p. 132. La scène est curieuse, puisque les mentions des lectures de notre auteur sont réellement peu abondantes ; le seul motif par lequel Fray Juan décide de mentionner Nieremberg est d'expliquer que le curé de La Plata lui a emprunté le livre *Temporal y eterno*, et il ne le lui a jamais rendu. Cependant, il nous laisse savoir qu'il utilise Nieremberg pour la « leçon spirituelle » c'est-à-dire pour ses sermons chez les peuples qu'il visite.

⁵⁴ Eduardo Zepeda-Henríquez. "Prologue" de *Obras escogidas del R. P. Juan Eusebio Nieremberg*, tomo II. Madrid: Atlas, 1957, p. XV-XVI.

⁵⁵ Héctor Llanos Vargas, *En el Nombre Del Padre, Del Hijo y el Espíritu Santo: Adoctrinamiento de Indígenas y Religiosidades Populares en el Nuevo Reino de Granada (Siglos XVI-XVIII)*, Héctor Llanos Vargas, 2007, p. 57. (Cette oeuvre est publiée par le propre auteur dans l'imprimerie de l'Universidad Nacional de Colombia, où il est professeur émérite).

scène dans laquelle il raconte clairement que sa bataille contre le démon se déroule au milieu d'une tempête tropicale en Amazonie. Nous l'avons déjà mentionné: « Esto es el diablo que ahora quiere despicarse por la guerra que yo le he hecho, enseñando estos pobrecitos negros y mulatos »⁵⁶.

Seulement une personne qui a été au milieu d'un orage en Amazonie peut comprendre la grandeur du phénomène : l'intensité est souvent plus grande que n'importe laquelle vécue en Europe, et entouré par des animaux dans un plein brouhaha, des arbres ébranlés par le vent et les rivières gonflant à un rythme déraisonnable, la peur est inévitable. Cette expérience que Fray Juan avoue comme quelque chose de révélateur et inoubliable, cadre avec les méditations sur l'enfer longtemps préparées dans sa cellule monacale, pendant ses heures de réflexion spirituelle.

L'enfer imaginé, tel qu'il est proposé par San Ignacio de Loyola, devient réalité dans un continent où la nature n'a pas été encore dominée par l'homme, où règnent les volcans, les condors et les jaguars, où la terre tremble fréquemment et la végétation reprend rapidement le dessus au fil des jours. Le terme « infierno verde », formulé pour désigner la forêt, est très pertinent pour notre idée⁵⁷.

À l'égard de l'imaginaire que Fray Juan de Santa Gertrudis put avoir sur les indigènes, existaient les chroniques des premiers voyageurs du Nouveau Monde, largement répandues en Europe (Montaigne en parlait déjà au XVI^e siècle), dont les lecteurs avides de nouvelles de cet autre et nouveau continent étaient dans l'attente des raretés venues de ces terres lointaines.

Nous ne trouvons pas de mentions concrètes de telles lectures dans son œuvre, mais même s'il n'avait pas connu de première main les chroniques de l'Amérique, cette image de l'Amérique était implantée dans les mentalités espagnoles. À travers l'oralité, en éternelle transformation — à différence du texte écrit, qui à l'idéal fixe les idées — les nouvelles des colonies prendraient des dimensions mythiques aux oreilles des citoyens.

⁵⁶ T. III, p. 241.

⁵⁷ La littérature colombienne garde une relation intime avec cet espace géographique. L'un des classiques colombiens, *La vorágine* de José Eustasio Rivera (1924), fait de la jungle un protagoniste du roman. Au XXI^e siècle, la forêt a été resignifiée comme un espace doublement menaçant : par sa géographie déjà difficile et pour être le refuge principal des groupes de guérilleros et des producteurs de cocaïne.

2.2. La conception de la nature

Pour s'inspirer d'un missionnaire franciscain, Fray Juan de Santa Gertrudis s'intéresse à la nature en suivant le modèle de Saint François d'Assise. Ainsi que Fray Juan, d'autres franciscains qui voyagèrent en Amérique pendant la Conquête et la Colonie se sont profondément intéressés à la nature et à son étude. Fray Pedro Agüado et Fray Pedro Simón, deux missionnaires qui l'ont précédé dans le Nouveau Royaume de Grenade aux XVI^e et XVII^e siècles respectivement, le démontrent. Ils laissèrent de complètes descriptions de la nature dans leurs chroniques. De la même manière, il y a eu des missionnaires du XVIII^e siècle qui ont aussi laissé des descriptions de la Nouvelle Grenade et qui sont la preuve que la conception de la nature de Santa Gertrudis, bien qu'elle ait semblé anachronique, n'était pas exclusivement la sienne. C'est le cas de Joseph Gumilla (1686-1750), Fray Alonso Zamora (1635-1717), Juan de Rivero (1681-1736), Felipe Salvador Gilij (1721-1789) et Fray Antonio Caulín (1719-1802), entre autres. Tous ces missionnaires partagent un trait : leurs descriptions de la nature entrelacent l'observation scientifique avec la légende, et le regard rigoureux avec l'imaginaire des bestiaires de l'Antiquité et du Moyen Âge : le « savoir de la ressemblance » comme une manière d'appréhender la réalité⁵⁸.

Cette manière de procéder les écarte des missionnaires comme Molina et Clavigero, qui en Nouvelle-Espagne (l'actuel Mexique) utilisaient déjà les classements de Linneo et de Buffon⁵⁹. Pour les motifs précédents, nous devons préciser que Fray Juan n'est pas un naturaliste. Son regard est celui d'un homme surpris et émerveillé devant le monde qu'il a sous les yeux, mais ses descriptions n'obéissent pas à la rigueur ni au vocabulaire scientifique. Voyons comme exemple sa description du poisson volant :

Es una especie de sardina, que tiene una cuarta y media de largo, y las alas que tiene junto a las agallas son tan largas como su cuerpo, y a proporción de ancho. Así lo proveyó la naturaleza para poder escapar de los taurones. Su volar es como las golondrinas cuando menean las alas a toda prisa.⁶⁰

Sa description, détaillée, mais en langage simple, permet à l'homme commun d'avoir une idée de l'apparence de la nature américaine. Trente ans après le pèlerinage de notre auteur à travers l'Amérique, commence l'Expédition botanique de José Celestino Mutis, prêtre aussi,

⁵⁸ Michel Foucault, *Les Mots et les choses: Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1996, p. 81-86.

⁵⁹ Rodrigo Zapata Cano, « Modo y figura en las maravillas de la naturaleza: la historia natural en los padres misioneros del siglo XVIII en el Nuevo Reino de Granada », *Historia y sociedad*, 2004, n° 10, p. 127-162, p.133.

⁶⁰ T. I, p. 46.

mais auquel sa formation de médecin octroyait un regard scientifique sur la nature de la Nouvelle Grenade⁶¹.

Bien que les observations de la nature des deux prêtres se trouvent aux antipodes, ils partagent l'étonnement et la passion pour une flore et une faune d'une variété inusitée. Cependant, les descriptions de Mutis s'adressent à un public savant, tandis que celles de Santa Gertrudis s'adressent à d'autres lecteurs et ses intentions sont totalement différentes. En général il a recours à des comparaisons avec les plantes et les animaux de l'Espagne, pour que ses lecteurs aient de clairs points de référence⁶². La plupart des fois il ne peut pas cacher son enthousiasme, qui frôle parfois l'extase, après avoir décrit les fruits, les fleurs, les oiseaux et les arbres qu'il trouve le long de son périple. Cette admiration de la nature confine à la sensualité, même à l'érotisme, qui s'exprime à travers des sens soumis à l'influence des rivières, les montagnes et les forêts de la Nouvelle Grenade. À la manière des extases de Sainte-Thérèse d'Avila, dont le cœur est traversé par la lance de l'amour de Christ, Fray Juan de Santa Gertrudis pénètre la nature du Nouveau Monde et, littéralement, arrive aux profondeurs de l'Amazone, à un territoire où son regard chrétien européen converge avec le sauvage américain. Henry Luque Muñoz, enquêteur colombien, dans l'un de peu d'essais critiques consacrés à Santa Gertrudis, l'exprime éloquemment :

En este reino barroco [...] es fácil perder la distancia con los bestiarios medievales. Sólo que ahora los bestiarios están a la vista y pueden medirse con la mirada y hasta examinar sus reacciones. Por ello resultan verosímiles. La imaginación medieval se ha materializado. [...] La seducción que la naturaleza americana ejerce sobre el viajero, lo conecta directamente, por la vía de la fe, con la cultura cristiana. En cierto modo confirma esa fe, pues ha podido comprobar con sus ojos que lo prodigioso existe.⁶³

À différence des naturalistes qui visiteraient le continent un peu plus tard, engagés dans un classement scientifique de la faune et de la flore, Fray Juan comprend la nature comme

⁶¹ Celestino Mutis décrit ainsi le même animal : "Descubiertos sus caracteres, me pareció que era género distinto y nuevo en la clase de los abdominales, a que lo reduje... Lo cierto es que no hallo luz en el Sistema de Linneus, de su décima impresión, que es el único libro a mano para reducirlo a género conocido". Dans: Juan Luis Mejía Arango, *Fray Juan de Santa Gertrudis. Un cronista tardío*. Prologue de l'édition de 1992 de *Maravillas de la naturaleza*, Bogotá, Biblioteca V Centenario Colcultura

⁶² Nous aimerions proposer que ce sont des visions de la nature qui se complètent et qui s'enrichissent mutuellement, et qu'elles sont toutes les deux nécessaires pour former une image complète de la nature de la Nouvelle Grenade. Une différence fondamentale consisterait en ce que le regard scientifique de Mutis est dépourvu de peur. Cette peur, face à l'explicable et l'incompréhensible, qui est présente fréquemment dans la chronique de Santa Gertrudis.

⁶³ Henry Luque Muñoz, « La percepción de lo real en Maravillas de la Naturaleza de Fray Juan de Santa Gertrudis », *Revista Memoria*, 1998, p. 156 – 183, p.163.

Nieremberg, dont il avoue lire les travaux, comme nous l'avons antérieurement mentionné. Sur la conception de la nature de Nieremberg on peut dire :

[Nieremberg] considère la beauté étrange de la nature, mais il ne peut pas croire à la cohérence ni à la bonté de tout ce que les sens font connaître. Le but principal de ses propos sur la condition humaine est d'expliquer ou de justifier l'existence du mal. De même, les monstres et les prodiges, tout ce qui prouve que la nature n'obéit pas à de véritables lois, fournissent le sujet principal de son histoire naturelle.⁶⁴

En suivant cette ligne de pensée, quand la nature déborde les limites de la compréhension humaine, Fray Juan, émerveillé, essaie de nous expliquer ce que ses yeux incrédules ont vu. Ainsi, dans le prologue du tome IV, il nous avoue qu'il a trouvé une chose qui défie totalement l'ordre naturel :

En el discurso pues de esta sencilla relación irán algunas maravillas de la naturaleza que allí vi, y de una en particular ya desde ahora te prevengo, que creo que ningún filósofo la ha de querer creer, porque totalmente repugna a la razón filosófica.⁶⁵

Il fait appel à la « raison philosophique » et fréquemment utilise l'expression « repugnante a la razón »⁶⁶ pour évoquer ces êtres qui défient la compréhension. Il est habité donc par un désir d'être rationnel, de faire un usage de l'observation et de la logique, de chercher les preuves et de vérifier grâce à l'expérience. Cependant, il se trouve dépourvu du langage nécessaire et des outils conceptuels des hommes de science.

Comme d'habitude, à la fin du prologue de chacun de quatre volumes, nous trouvons une invitation au lecteur à aller vérifier la véracité de son récit : « sólo quien lo viese lo podrá creer; pero el que fuere incrédulo, vaya allí donde lo citaré, y se podrá desengañar con la experiencia. Vale. »

Ces invitations au lecteur pour qu'il vérifie de ses yeux, obéissent à sa description d'une plante dont les fruits sont des clovisses :

Este a mi entender es el mayor prodigio que yo he visto en mi vida. Este es el que noto en el prólogo que no se ha de querer creer, por repugnante a la razón filosófica. Aquí quisiera yo ver hombres metafísicos a expurgar este prodigio de la naturaleza. Porque esta mata es una planta que tiene las raíces como las demás clavadas en las coyunturas de la peña, y vive chupando de aquel humor que saca de la peña, y por consiguiente tiene alma realmente vegetativa, puramente como las demás plantas. Y como según aquel adagio

⁶⁴ Hugues Didier, « La vie et la pensée de Juan Eusebio Nieremberg, 1595-1658 », Atelier national de reproduction des thèses, Université de Lille III, Lille, 1982, p. 645.

⁶⁵ T. IV, p. 9.

⁶⁶ T. IV, p. 10.

filosófico:

Nemo dat quod non habet, no puede esta planta dar un fruto que tenga realmente alma sensitiva. En esta suposición, digo yo y pregunto: ¿Cómo esta mata da por fruto estas almejas, que dentro de las conchitas tienen su pescadito viviente, que come, siente y anda, y aún antes de caer, ya se encoge si lo punzan, y va creciendo como las demás almejas?. Decir que la mata tiene alma sensitiva es disparate, porque aunque le cortes hojas o ramas, ni se mueve ni se encoge, ni da señal de sensibilidad. A más, si tuviera la mata alma sensitiva, ¿a qué fin tiene las raíces para vivir vegetando como la planta? Ahora saco yo esta otra consecuencia: El árbol o fruta componen un sólo ente o cuerpo, como un manzano con sus manzanas; luego en un mismo cuerpo o ente están en esta matita dos almas, vegetativa y sensitiva, realmente distintas una de la otra. No creo que haya filósofo que me lo conceda, pero yo digo que en esta mata están y quien no lo quisiere creer que vaya allá a informarse por sus ojos.⁶⁷

Après la description détaillée et l'argumentation de style aristotélicien sur les différences entre les natures végétative et sensitive (animale), sa conclusion est que dans cet être cohabitent les deux âmes : il est un être animal et végétal en même temps. La surprise de Fray Juan est compréhensible : cet être qu'il décrit est un défi aux règnes en lesquels la science a divisé la nature. Nous savons actuellement que les limites entre le royaume animal et végétal ne sont pas toujours bien définies et que ces êtres que le missionnaire décrit existent, en défiant notre division classique des règnes de la nature.

Le paradoxal de l'histoire est que pour un lecteur de son siècle, cette plante qui produit des clovisses semble plus invraisemblable que n'importe lequel des récits sur des pactes avec le diable, la sorcellerie ou les maléfices que Fray Juan rapporte partout. Si ses lecteurs l'avaient traité de menteur, il le serait par ce type de descriptions de la réalité et non par celles du surnaturel imaginaire.

Dans la nature, pour l'auteur, tout ce qui est beau est lié à Dieu. Le monstrueux fait aussi partie de cette association ; la nature est l'expression parfaite de la divinité même dans ce qui nous répugne en elle. Au contraire, les indigènes sont à l'extérieur de cet ordre naturel et leurs coutumes et habitudes seront fréquemment associées au diable. De cette façon, le divin — nature et diable — et l'humain sont intimement liés. L'essence de la nature est bonne, bien qu'elle soit monstrueuse et bien que parfois il provoque de la peur et des catastrophes. L'homme est corrompu, surtout les natifs dont l'évangélisation est urgente. En résumé, Santa Gertrudis « tiende a aceptar matizadamente la naturaleza, a ser generoso con sus habitantes,

⁶⁷ T. IV, p. 10.

pero a rechazarlos cuando no se subordinan a la religión. Su realismo está, pues, ideologizado »⁶⁸.

La conception de la nature de Nieremberg a sûrement influencé la pensée de Santa Gertrudis. La différence d'un siècle entre ces deux hommes est remarquable, et met en évidence l'anachronisme de notre auteur face à la conception scientifique de la nature au XVIIIe siècle : Fray Juan est-il une exception parmi les missionnaires de son époque ? Nous avons constaté que non, et que d'autres missionnaires qui ont exploré la Nouvelle Grenade ont traité la nature de manière similaire ; le profil de ces missionnaires correspond à l'Espagne du XVIIIe siècle, paralysée dans ses coutumes, se débattant entre les idées du Siècle des Lumières et celles d'une Église forte et conservatrice comme peu en Europe. Ce poids culturel, face aux conditions particulières du Nouveau Royaume de Grenade, a créé le discours dans leurs chroniques. Leur influence, bien que discrète, est évidente tant dans la littérature colombienne, que dans la conformation entière de la société.

2.2.1. Les plantes

Fray Juan s'extasie devant l'infinité de plantes qu'il découvre, radicalement différentes de celles qu'il avait l'habitude de voir en Espagne. Ce sont les *Encabellados* qui le surprennent avec leurs usages infinis. De ces plantes qui dans les histoires de maléfices et de sorcelleries servent à faire du mal, il en fait l'expérience directe pendant sa mission et elles deviennent la panacée pour survivre dans la forêt.

Le missionnaire se met en contact avec une variété immense de plantes inconnues, utiles pour tout : depuis les encres pour l'écriture jusqu'aux écorces fines d'arbres, prêtes à tisser des vêtements, « mejor que el mejor paño que se teje en España » : l'écorce d'un arbre soi-disant « garapacho », qui après avoir trempé dans l'eau pendant trois jours produit un tissu serré, délicat et fin :

Yo me quedé admirado de ver aquella providencia de Dios en aquellos parajes, para que se pudieran vestir aquellos bárbaros; porque con sólo aquel trozo había bastante para jeleque, chupa y calzones para un hombre. Con el tiempo vestí yo a muchos de ellos, y era un vestido muy bueno, y a muchas mujeres les puse jubón de lo mismo, y teñido negro o morado tomaba mucho lustre y duraba muchísimo tiempo.⁶⁹

⁶⁸ Henry Luque Muñoz, *op. cit.*, p. 168.

⁶⁹ T. I, p. 292.

Comme nous pouvons constater, l'usage de cette plante est voulu par le divin et Santa Gertrudis le comprend comme un message : il faut habiller les barbares, et cette écorce y contribue beaucoup. La nudité a été combattue d'une main dure. Il y a toujours une certaine tendresse dans ses mots, un raffinement et un souci par les membres de sa mission. Cette étoffe lui plaît tellement qu'il en remplace le tissu de son matelas.

Il découvre quelques lianes qui semblent vivantes, comme celle qui fouette les marcheurs quand ils passent à côté. Un bois est mentionné de qui émane une lumière, appelé tubotoa⁷⁰ : « palo de fuego »⁷¹. Fray Juan, bien qu'impressionné de ce comportement inhabituel des plantes, ne parle ni de miracles ni de prodiges. La forêt et ses raretés étant devenues son foyer, s'il les avait vues auparavant, il les aurait associées au surnaturel, mais elles ont tourné pour lui à l'ordinaire.

2.2.2. La faune

Immergé dans la forêt, notre missionnaire trouve une faune sauvage qui lui sert d'aliment et est source de menace, devant laquelle sa meilleure arme est le fusil qui l'accompagne toujours. La faune dans l'œuvre est formée de singes, tapirs, tigres, ours, serpents, oiseaux et poissons. Tous ces animaux font partie de la vie dans la forêt et des chemins du pèlerinage que le Père Santa Gertrudis parcourra, et il leur attribue des propriétés comme l'imaginaire chrétien surnaturel.

Le tigre et l'ours sont une source constante de crainte pour lui et pour d'autres habitants de la jungle. Leur présence, bien que rarement évidente, crée une atmosphère tendue entre les voyageurs et les natifs, toujours prêts à parer une attaque. Rappelons la séquence dans laquelle Fray Juan et le garçon qui l'accompagne dorment sous une tente pendant qu'une grande averse tombe. Le lendemain ils découvrent qu'un tigre les suivait et il remercie Dieu pour le « miracle de l'averse »⁷², puisqu'ils ont été protégés par elle d'une attaque possible du félin.

Évidemment, les reconnaissances de faits miraculeux font partie des croyances du Christianisme, dans lequel on assume que Dieu est intervenu pour leur sauver la vie. Le miracle comme acte direct de Dieu est un fondement de la foi chrétienne et quand les

⁷⁰ T. I, p. 247-248.

⁷¹ T. I, p. 282.

⁷² T. II, p. 60-61.

occasions se produisent et que les situations sont en accord avec le désiré, le miracle sert à renforcer la foi des croyants : comprendre une averse comme miracle et non comme acte naturel est un moyen de reconnaître la présence de Dieu.

Nous devons attirer l'attention sur l'averse assumée comme miracle, puisque, comme nous avons vu dans le chapitre précédent, notre auteur a vécu une expérience terrible avec un orage, où il a senti la présence du diable qui le guettait, cherchant à l'attaquer en raison de son travail d'évangélisation. Sans que dans ce cas on parle des rayons et de tonnerres, nous remarquons que selon les nécessités, l'averse peut être un miracle divin ou un acte diabolique. Ainsi la nature suit le modèle judéo-chrétien de dualité du bien et du mal, incarnés dans la lutte éternelle entre Dieu et Satan. Dans cette lutte, deux types d'animaux incarnent chacune des factions : du côté divin, les oiseaux et du côté malveillant, les serpents.

Les oiseaux apparaissent fréquemment, ils sont de toutes tailles, formes et couleurs. L'auteur démontre un grand intérêt à la description de la faune aérienne : « Este interés se liga con su ideología gótica, ascensional. Los pájaros están en la ruta del infinito, en los caminos de la Divina Providencia »⁷³. Cela arrive pour les oiseaux à l'exception des charognards, avec lesquels il se montre complètement réservé pour des raisons évidentes.

Isidoro de Sevilla dans ses *Etimologías* croit que beaucoup de noms d'oiseaux trouvent leur origine dans le son de leur voix⁷⁴. Tel enseignement médiéval a une résonance chez notre auteur quand il écrit : « ...vi unos pájaros, tamaños como unos gansos, altos de zanca, como la garza [...]. Pregunté cómo se llamaban y me dijo un arriero: llámanse coclíes.s. Este nombre les pondrían porque cuando andan volando siempre están cantando: coclí, coclí, coclí »⁷⁵. Sa manière d'appréhender la nature est déterminée et plus surprenante c'est encore sa perception d'un chœur d'oiseaux, qu'il compare à « un órgano tocado a pausas »⁷⁶, pour tout de suite s'étendre sur la beauté des mélodies en les identifiant comme une louange de la création⁷⁷.

En face du toucan et son bec majestueux, il est conforté dans son travail de missionnaire, puisqu'on appelle cet oiseau « le prédicateur » et dans son chant le mâle dit « Dios te dé, Dios te dé » et « Dios te dará, Dios te dará », la femelle. Il dit que « su lengua es una pluma », littéralement, et l'analogie est claire avec les Écritures. Finalement, il explique qu'avec son bec il forme une croix parfaite dans l'air et tire de tout cela un enseignement moral :

⁷³ Henry Luque Muñoz, *op. cit.*, p. 70.

⁷⁴ De Séville, Isidoro, *Etimologías*, Madrid, Ed. Católica, 1982, p. 75.

⁷⁵ T. I, p. 135.

⁷⁶ T. II, p. 262.

⁷⁷ Rodrigo Zapata Cano, *op. cit.*, p. 138.

Ahora lo que con esto, y con su canto querrá decir el pájaro, sólo Dios lo sabe. Yo dijera: que o dice : Perú, Dios te dé luz del Evangelio para que lo conozcas o obreros evangélicos celosos que arranquen tus vicios, o talvez, como allí esta tan fría la caridad fraternal, querrá decir: Dios te dé bienes con que mantenerte y pasar la vida; como quien dice, en esta tierra, si Dios no te da, no aguardes del otro. Varias veces prediqué moralizando estos tres puntos.⁷⁸

Cet exemple montre clairement comment sa perception de la nature est liée à ses croyances. Une curieuse conséquence de cette interprétation du toucan comme oiseau prédicateur consiste en ce qu'on l'appelle encore « diostedé » dans des régions d'Amérique du Sud et que sa connotation religieuse reste intacte.

En opposition avec l'oiseau, le serpent fait son apparition sous la forme qu'on lui prête traditionnellement dans l'imaginaire chrétien : comme une incarnation du diable. Fray Juan tombe sur une couleuvre tandis qu'il marche seul par la forêt et perçoit la menace de l'animal. Son soupçon immédiat est qu'il s'agit d'une apparition de Satan⁷⁹.

Il est intéressant de souligner la différence entre la conception du serpent pour les chrétiens (un animal diabolique et tentateur par excellence), et pour beaucoup de groupes indigènes de la région amazonienne, pour qui le monde a été créé par un anaconda. Apparemment le serpent se trouve à l'opposé des deux conceptions, mais il est clair que c'est précisément le serpent qui apparaît au commencement du monde, même si c'est pour accomplir des rôles divergents. Nous devrions nous demander si ce détail a été relevé au moment des transformations religieuses, en créant un élément de cohésion entre les conceptions du monde chrétien et des *Encabellados*.

Le rôle du serpent est important vu que sa présence est ordinaire dans la forêt et pour notre auteur cela indique une présence constante du mal à combattre, ce qui l'encourage : c'est le diable incarné dans le monde, l'ennemi intime de l'Église, dont le comportement est transcendant dans l'évangélisation du Nouveau Monde et *Maravillas de la naturaleza* l'illustre parfaitement.

⁷⁸ T. I, p. 142.

⁷⁹ T. II, p. 64.

2.3. Les indigènes et le diable

Le démon s'érige comme médiateur indispensable dans la relation entre Fray Juan et les indigènes, et est présent dans l'œuvre comme un outil de compréhension du monde. Le Père Santa Gertrudis s'en sert pour expliquer l'inconnu ou l'effrayant. Satan est également une motivation pour le travail des missionnaires. Rappelons que l'une des plus grandes sources d'inspiration pour les missions était de sauver les âmes des païens des flammes de l'enfer.

L'Amérique fut perçue comme ce lieu où l'Apocalypse s'accomplirait. En plus des motivations économiques évidentes, l'or, l'argent, les perles, etc., existait le sentiment de se rendre dans un espace habité par le démon, duquel le monde devrait se libérer. Parmi les origines du démon dans le Nouveau Monde, les théologiens proposèrent qu'au moment de la Chute, quelques diables y tombèrent. D'autres disaient qu'il y avait des démons de terre, de mer et d'air, qui se déplacèrent jusqu'à l'Amérique après la rébellion qui transforma des anges en démons. Ces soucis théologiques, longtemps discutés pendant les conciles pour essayer de trouver des réponses logiques à des dilemmes religieux, bien que maintenant ils nous semblent invraisemblables, donnent un échantillon de la conception du démon : non une idée, mais un être charnel⁸⁰.

Notre auteur fait appel au diable lorsque l'inconnu est lié avec le monde indigène « des anciens », ceux qui ont vécu avant l'arrivée de Colomb et diminuèrent ou disparurent pendant la Conquête. Nous trouvons, par exemple, la visite aux vestiges archéologiques de San Agustín. Étonné par la taille des monuments, Fray Juan n'arrive pas à croire que ce soit simplement une œuvre humaine. Il propose une théorie sur son origine : le démon les a faits, en prévoyant que les conquistadors arriveraient un jour. Les monuments, selon Fray Juan, sont des franciscains et des évêques représentés en pierre⁸¹.

La même chose arrive exactement en face d'une pierre avec le mot « Fortitudo » taillé sur la surface :

Pensé también qué querría decir aquel enigma del Fortitudo, porque esta es obra de los antiguos, y talvez labrada y puesta allá del diluvio a esta parte. [...] Reparé que al pie de la piedra y por todo allí delante habían muchos canasticos llenos de piedrecitas [...] Este es feudo que con ello hacen estos

⁸⁰ Jaime Humberto Borja Gómez, *op. cit.*, p. 58.

⁸¹ T. II, p. 99-101. À propos de ces vestiges, centaines de grandes statues et endroits funéraires en pierre, on reconnaît aux *Maravillas de la naturaleza* comme le premier registre à en témoigner ; c'est un exemple de la valeur archéologique de l'ouvrage.

bárbaros al demonio, para tener buen páramo, y es así, y como ven que les sale bien, no hay remedio de sacarlos de esta superstición.⁸²

Le missionnaire invente sa propre légende basée sur l'observation du lieu. Il mentionne à la fin de l'histoire qu'il loua Jésus-Christ et fit le signe de la croix avec sa canne sur cette pierre, ce qui déclencha un fort orage, les éclairs et les tonnerres (un signe surnaturel récurrent dans son œuvre).

Le missionnaire invente sa propre légende basée sur l'observation du lieu. Dans une autre occasion, face à la contemplation de beaux travaux d'orfèvrerie, des découvertes précolombiennes dans la zone minière de Barbecues, impressionné par la perfection des œuvres, la réaction sera la même : « Yo pienso que hoy día no se hallaría artífice ninguno que se atreviese a fabricar una de estas cuentecitas, obra, la considero tan singular por lo diminuto que es, lo perfecto y hecho de oro en filigrana. [...] y así aquí se para el juicio e pensar que el diablo lo fabricaba, teniéndolos sujetos en la idolatría »⁸³. Il est impossible, selon Fray Juan, que tant de délicatesse et de détails aient surgi des mains barbares. L'impossibilité du missionnaire de reconnaître les talents des peuples autochtones précolombiens est lamentable. Il ne leur concède rien sur ce plan et c'est le diable qui emporte le crédit ; les peuples natifs sont des instruments à travers lesquels le diable s'exprime.

Cependant, il sera beaucoup plus rare de trouver des références au démon dans sa pratique comme missionnaire. Quand il s'agit du contact direct avec les indigènes, ceux-ci sont perçus comme des êtres ingénus, vicieux et éloignés de Dieu, mais pas forcément comme pervers ou diaboliques, à la manière des sorcières et des hérétiques. Les indigènes ne peuvent l'être, puisqu'ils n'agissent pas volontairement pour garder des liens avec Satan. On peut les considérer plutôt comme des possédés par le diable qui ont besoin impérativement du rituel de l'exorcisme.

Cette conception des indigènes comme instruments sans défense du démon était généralisée parmi les missionnaires et on ne leur appliquait donc pas systématiquement le châtiment inquisitorial. On avait recours à l'Inquisition au cas où on vérifiait une volonté explicite d'utiliser le démon comme allié pour faire mal à quelqu'un et, fréquemment, les rites des chamans ont faussement pu être perçus comme les manières de contacter Satan pour nuire à un ennemi. Cependant, la conception générale des indigènes est l'opposée de celle des sorcières : elles « utilisent » le diable comme instrument, tandis que les indigènes sont utilisés

⁸² T. II, p. 82-84.

⁸³ T. III, p. 192-193.

par lui et cela expliquerait la faible quantité de références démoniaques quand il s'agit des *Encabellados* ou d'autres peuples autochtones avec lesquels Fray Juan s'est mis en contact⁸⁴.

En revanche, lorsqu'il s'agit de l'imaginaire du missionnaire sur les indigènes, dans les récits, vestiges et rumeurs, le diable est omniprésent, car nécessaire pour leur donner du sens. Comme dans un drame dans lequel on a besoin d'un antagoniste pour activer l'intérêt de l'argument, la lecture que fait le père Santa Gertrudis de la nature et des peuples américains, trouve en Satan le personnage parfait qui marque les destins du continent jusqu'à l'arrivée des évangélistes, des instruments et des soldats de Dieu dans cette lutte cosmique et millénaire.

A propósito del demonio, es muy curiosa la ambigüedad que mantiene en general los misioneros: el demonio es empleado por ellos frecuentemente para explicar aquellos rasgos rituales o míticos más contrastantes y lejanos con el catolicismo (como la sacralización generalizada de la naturaleza, el politeísmo como sistema central de creencias, el *panteón* de los mismos en un templo mayor, los diversos y reiterados usos adivinatorios, el derramamiento de sangre humana o animal, etc.) [...] Pero, al mismo tiempo, también veían al demonio en aquellos otros elementos religiosos más parecidos o, al menos, equiparables al culto católico (sacramentos, sacrificios, templos, sacerdotes, fiestas, etc.). Es decir, el demonio era, a la vez, lo más opuesto y lo más parecido a Dios.⁸⁵

Cette ambigüité que la citation résume magistralement est un trait déterminant de la présence démoniaque dans notre œuvre et donne la preuve des difficultés auxquelles devaient faire face chaque jour les missionnaires pour comprendre et assumer le monde qui était devant leurs yeux et leur manière de procéder face aux indigènes. L'une du peu de références démoniaques à son travail concret d'évangéliste, est une scène qui illustre les dilemmes moraux auxquels il se trouvait soumis face à la population native américaine, après avoir fait face aux coups de Satan. En témoignant d'une injure prononcée par une fillette noire d'environ douze ans, qui dit de gros mots (il le tait, il nous dit seulement que c'est « la mayor blasfemia que se puede decir »), Fray Juan hésite sur le châtiment qu'il doit effectuer. Il suppose qu'« Ella no advirtió lo que había dicho », et donc n'arrive pas à prendre sa décision. Jusqu'à ce qu'il pense qu'« el diablo era el que había pronunciado por su boca tal blasfemia, o para vengarse de la guerra que yo le hacía en estas minas enseñando por menudo la doctrina cristiana a estos pobres negros, o que lo había procurado a ver si yo hacía el omiso a que se castigase dicho tan horroroso »⁸⁶. Dès qu'il pense au diable, plus de dilemme : il faut le

⁸⁴ Fermín del Pino, « Inquisidores, misioneros y demonios americanos », en *Demonio, religión y sociedad entre España y América*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Departamento de Antropología de España y América, 2002, p. 139-160, p. 144.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 152.

⁸⁶ T. III, p. 186.

combattre, et il appelle le contremaître de la mine (la petite fille est fille d'esclaves d'une mine d'or), qui la fouette jusqu'à ce que le curé doive l'enlever d'entre ses mains pour la sauver de la mort.

Nous apprécions que sa décision n'ait pas été simple, mais que finalement la crainte du diable ait été plus forte que le bon sens disant qu'il ne s'agissait que d'une petite fille grossière. C'est un exemple paradigmatique du pouvoir de l'imaginaire chrétien surnaturel dans la conformation de la société coloniale. Pendant son travail de missionnaire, la présence du diable dans son imagination représente un stimulant insurpassable pour réaliser ses objectifs évangélisateurs.

Il est clair que ces caractéristiques de l'évangélisation n'appartiennent pas exclusivement à Santa Gertrudis. Une grande partie des chroniques d'autres missionnaires dès le XVI^e siècle présente des dilemmes et des ambiguïtés similaires à celles de *Maravillas de la naturaleza* : des missionnaires « extirpateurs d'idolâtries » qui étudiaient minutieusement la vie indigène et dont les œuvres reflètent des programmes d'acculturation systématique ; « se trataba de preparar un cambio programado y sistemático de su sistema religioso, ganándose el concurso de sus autoridades y usando todos los medios de coacción o seducción a su alcance »⁸⁷. Dans le cas de Santa Gertrudis ces moyens incluent l'usage de la croyance au surnaturel, un sujet que nous explorerons en détail au troisième chapitre. Nous verrons que Fray Juan, comme plusieurs de ses collègues de XVI^e et XVII^e siècles, « es capaz de volver sistemáticamente del revés la limitación y obstáculo satánico, para hacerle servir la causa evangélica »⁸⁸.

Les particularités de la formation des membres de l'ordre franciscain, en comparaison avec d'autres ordres comme les Jésuites et les Dominicains, ont pu avoir un impact dans la conception démoniaque des indigènes du père Santa Gertrudis. Après l'étude du cas mexicain, on révèle que les jésuites étaient très sensibles et soigneux dans ce qui touchait au démon tandis que les dominicains « hacen el papel de intelectuales liberales, frente a los más perjudiciados franciscanos, dispuestos a alentar la fe popular en la brujería y el demonio »⁸⁹.

Fray Juan de Santa Gertrudis fait partie des croyants pour lesquels le diable est réel, et non une représentation du malheur extérieur ou intérieur. Bien que nous l'ayons nommé anachronique (en ce qui concerne sa conception de la nature), nous devons considérer que le

⁸⁷ Nelly García Gavidia, *op. cit.*, p.145.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 160.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 151. Cette citation fait partie du travail de Fernando Cervantes : « El diablo en el Nuevo Mundo. El impacto del diabolismo a través de la colonización de Hispanoamérica. Madrid: Herder, 1996 ».

débat intense sur le rôle du diable comme organisme réel a continué, en France et l'ouest de l'Europe, jusqu'à la fin du XVIIIe siècle. On cite 1780 comme le moment où la balance penche certainement vers une conception personnelle, abstraite du démon, et non comme un être réel qui guette les âmes. C'est le cas en France. Qu'est-ce que nous pourrions attendre de l'Espagne ? Dominée par la main de fer de l'Église Catholique et encore avec les échos de l'Inquisition, le diable dans le pays ibérique était aussi solide et réel que le Pape et le Roi. On ne peut pas dire moins pour les colonies américaines de l'Empire espagnol⁹⁰.

Comme dans le cas des légendes de trésors occultes, où les Noirs et les indigènes accomplissent une fonction surnaturelle, nous nous demandons si cette relation constante entre les natifs et le diable n'est pas une stratégie pour transmettre à ses collègues le message qu'il faut propager la foi dans le Nouveau Monde. Également, en tant qu'outil narratif, cette relation présente un aspect merveilleux, puisque nous ne devons pas oublier que son livre cherche à nous conter les « merveilles » de l'Amérique, et bien qu'il s'agisse déjà du XVIIIe siècle, il ne semble pas simple de démentir les visions du nouveau continent que les chroniqueurs et conquistadors ont établies au long de trois siècles : peuplé de monstres, de merveilles et de prodiges.

Ce qui semble déconcertant est l'ambiguïté dans la conception qu'a Fray Juan des indigènes. D'un côté, dans les légendes et les vestiges archéologiques, comme des êtres surnaturels, des instruments du diable ; de l'autre côté, dans son rôle de missionnaire, comme des êtres humains ingénus, pour qui il démontre une grande compassion, un désir honnête de les transformer en hommes et femmes civilisés – habillés, monogames, agricoles... — et il n'économisera pas ses efforts pour y parvenir. Nous étudierons ce deuxième aspect dans le chapitre suivant, en nous concentrant sur l'utilisation de la croyance au surnaturel pour obtenir ses missions d'évangélisation.

⁹⁰ Robert Muchembled, *Une histoire du diable XIIIe-XXe siècle*, Paris, Ed. du Seuil, 2000, p. 226.

CHAPITRE III

Usages pratiques du surnaturel. L'évangélisation de l'imaginaire

Nous étudierons ensuite les usages pratiques que Fray Juan de Santa Gertrudis fait du surnaturel. Nous traiterons les diverses séquences dans lesquelles on apprécie comment le missionnaire commence par concevoir le surnaturel comme force inexplicable avant de l'utiliser à des fins variées : se procurer un aliment, obtenir des effets moraux pendant un sermon, accélérer l'arrivée à sa destination, assurer le contrôle de sa communauté et protéger sa vie, constamment menacée par des indigènes rebelles. Finalement, dans ce processus, Santa Gertrudis finit par s'ériger lui même en une figure surnaturelle grâce à l'usage des arts, des symboles et de la force.

Pour faire usage du surnaturel à des fins pratiques, Fray Juan intervient sur deux types de populations de la Nouvelle Grenade : d'un côté, les indigènes de sa mission, immergées dans la forêt et ignorant les principes chrétiens ; de l'autre, les métis des zones déjà colonisées, pratiquants un catholicisme créole issu de deux siècles d'évangélisation. Les *Encabellados*, isolés, restent à évangéliser. Les missionnaires assument cela comme un combat frontal contre le démon, puisque pratiquement tous les aspects de la vie sociale et culturelle des indigènes sont associés à Satan : la nudité, les rites et fêtes, les croyances et pratiques sexuelles... Tout sous l'œil du missionnaire revêt le costume de l'idolâtrie démoniaque. Quand il commence à éradiquer la polygamie et « la imposición del gobierno cristiano » à ce peuple, devant les répliques indigènes, dont « los gallos usan de muchas gallinas, y los cerdos usan de muchas cochinas », le missionnaire commente que « estas réplicas sólo el diablo se las podía dictar »⁹¹.

Le grand objectif consiste à extirper tous les aspects qui éloignent les indigènes de la voie sacrée, c'est-à-dire presque tout de leur vie ordinaire. C'est la source d'une transformation radicale des bases mêmes de ces sociétés, en cherchant à les réorganiser à la manière traditionnelle occidentale : monogamie, agriculture, vêtement, monothéisme, etc. À l'égard des populations déjà évangélisées, sa religiosité se distingue par le syncrétisme qui a façonné

⁹¹ T. IV, p. 68.

le catholicisme adapté en Amérique, nourri par des croyances natives précolombiennes, africaines et européennes.

Dans ces processus d'évangélisation, une condition particulière se présente, cependant : les missionnaires ont eu à s'adapter à leurs fidèles et pour cela ils ont été éloignés des préceptes imposés par le Vatican. Pour les deux types de population, par exemple, une priorité fut donnée aux cultes de la Trinité (puisque son caractère trinitaire évoquait le polythéisme des religions amérindiennes et africaines occidentales) et de la Vierge Marie (assimilée à la déification de la terre). Les rituels avec masques et mises en scène furent aussi privilégiés, et une importance spéciale fut accordée aux processions et aux fêtes de différentes périodes du cycle annuel, tout cela en résonance avec les pratiques et croyances des divers habitants du Nouveau Monde⁹².

La crainte du démon et de l'enfer, adapté aux peurs de la Colonie, fut astucieusement employée par les curés et les missionnaires et fit partie d'un processus institutionnel d'instruction. Prenons le cas de l'un des évêques de Quito, Alonso de la Peña Montenegro (1596 – 1681), qui rédigea un manuel utilisé par les évangélisateurs du Nouveau Royaume de Grenade : *Itinerario para párrocos de indios en que se tratan las materias más particulares, tocantes a ellos, para su buena administración*⁹³. D'une grande popularité, le texte fut conçu par l'évêque galicien après sa première visite à la Nouvelle Grenade, peu de temps après l'éruption du volcan l'Aubaine en 1660. Cet événement, d'une ampleur impressionnante — plus d'un an de lave, de feu et de cendre, de séismes quotidiens, des milliers de personnes et d'animaux morts — a marqué les consciences des habitants que l'évêque a trouvés en prières inédites. Grâce au hasard de la catastrophe, l'évêque eut l'occasion de réaliser la complexité de la religiosité populaire créole et du ministère d'indigènes⁹⁴.

Son manuel est riche en descriptions détaillées de l'enfer, où confluent le feu, les serpents et les démons :

Importa mucho para mover la voluntad de los ignorantes a que amen la virtud, y aborrezcan el pecado que no pierdan de vista el entendimiento las

⁹² Nelly García Gavidia, « Máscaras y representaciones del diablo en las fiestas del corpus christi. Un estudio de antropología comparada entre España y Venezuela. », p. 340 en PINO DIAZ, F. (coord.). *Demonio, Religión y Sociedad entre España y América*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Departamento de Antropología de España y América, 2002, p. 323-367.

⁹³ Alonso de la Peña Montenegro, *Itinerario para parrocos de indios: Libros I-II*, Editorial CSIC - CSIC Press, 1995.

⁹⁴ Rodolfo Pérez Pimentel, « Alonso de la Peña y Montenegro - XI Obispo de Quito », en Dictionario biográfico del Ecuador en <http://www.diccionariobiograficoecuador.com/tomos/tomo22/p4.htm>., consulté le 28/04/2014.

penas del pecado en el infierno, y se les ha de pintar con espíritu y viveza, diciendo, que el infierno es una caverna, y seno muy ancho en el centro de la tierra, cerrado por todas partes, oscurísimo, sin que pueda entrar el aire, ni los rayos de luz; donde no se oye otra cosa, sino confusa vocería de las manos que atormentan, y de los condenados, que padecen, llantos, gemidos, blasfemias, aullidos, temblores y crujir de dientes; el suelo es un cieno de pestilencial olor, lleno de culebras ponzoñosas, donde estarán los condenados echados unos sobre otros; el olor de este calabozo insufrible, allí por las llamas de piedra azufre, como por el sudor, y pestilenciales olores, que salen de aquellos cuerpos condenados, podridos, y corrompidos. Allí están ardiendo perpetuamente en un horno de fuego hirviendo, y cociéndose en caldera de plomo derretido, la vista será atormentada con las figuras espantosas, y horribles de los demonios, y con la oscuridad perpetua en que han de estar, sin esperar ver jamás un rayo de luz; los oídos son atormentados con la confusa vocería de tanta multitud de condenados, que con rabiosos aullidos y gemidos, están siempre bramando y diciendo horrendas blasfemias contra Dios, el gusto es atormentado con terrible hambre, y sed sin tener jamás refrigerio de una sola gota de agua, como no lo ha tenido el Rico Avariento en tantos años que la está deseando. Para el olfato terrible hedor, el cual saldrá de ellos mismos, que no habrá cuerpo leproso, lleno de llagas, y pobre, ni cuerpo muerto podrido, y lleno de gusanos, que se iguale. El tacto es atormentado con el rigor del fuego, con mordeduras de serpientes, víboras, y otras mil sabandijas ponzoñosas, que les estarán siempre mordiendo y chupándoles las entrañas, y hinchándolos de ponzoña ya con azotes terribles, que les darán los demonios, como crueles verdugos y ministros de la Divina Justicia, y con prisiones, y ataduras de grillos, cadenas, y esposas, con que estarán aprisionados sin poderse mover.⁹⁵

Évidemment, les éléments pour décrire l'enfer ne sont pas de son exclusivité, mais il souligne avec les caractéristiques que doit avoir le « doctrinero » (ainsi appelle-t-il les évangélistes dans son premier livre : *En que se trata de la elección y canónica institución del párroco y de todas las demás obligaciones que tiene el doctrinero*), il doit faire des compromis pour d'influencer le comportement et la mentalité indigène (le deuxième livre a pour titre *De la naturaleza y costumbre de los indios, con tratados dedicados a la idolatría, los hechiceros, los sueños y la embriaguez*)⁹⁶.

Imaginons le contexte de la colonie, avec tremblements de terre et volcans en éruption, les peintures de saints, des anges et des démons, les retables de la Vierge et du Christ saignant, les curés en chaire, le texte de l'évêque de Quito à la main, prêchant sur le feu infernal en face d'une population métisse encline à l'idolâtrie. Quand Fray Juan de Santa Gertrudis fait irruption dans le Nouveau Royaume de Grenade, le terrain est prêt pour obtenir des effets puissants dans la population. L'imaginaire collectif du démon a eu le temps de mûrir dans les consciences des habitants pour considérer Satan comme un être capable de se matérialiser.

⁹⁵ Héctor Llanos Vargas, *op. cit.*, p. 140.

⁹⁶ Alonso de la Peña Montenegro, *op. cit.*, p. 7-9.

3.1. Un choc d'imaginaires

Obtenir la transformation religieuse d'une population implique beaucoup de travail pour un missionnaire. À la Nouvelle Grenade, pendant la Conquête et la Colonie, essayer d'imposer l'imaginaire chrétien chez les peuples natifs fut un processus long et ardu :

C'est au surnaturel chrétien que les évangélisateurs voulaient que les Indiens apportassent leur adhésion. L'entreprise était à la fois aisée et pratiquement insurmontable. Aisée, parce qu'en dépit des distances considérables qui les séparaient, les deux mondes s'accordaient à valoriser le surréel au point d'en faire la réalité ultime, primordiale et indiscutable des choses. Insurmontable, car la façon dont ils le concevaient, différait à tous égards.⁹⁷

Des langues distinctes, et des conceptions divergentes du réel et de la divinité ont fait que les missionnaires cherchaient une infinité de recours pour transmettre leur message. Par exemple, Santa Gertrudis dut apprendre la « langue linga » pour communiquer avec les *Encabellados*. Dans son œuvre nous trouvons des phrases, des définitions et des réflexions sur cette langue. Il prit beaucoup de temps pour la maîtriser, et cependant il se servait d'un interprète, l'indien Juan Antonio, qui avait appris la langue espagnole.

Un passage illustre à la perfection la difficulté de transmettre l'imaginaire chrétien aux *Encabellados* ; Fray Juan désire baptiser une vieille indigène agonisante, malade des poumons. Il ne parle pas encore sa langue et c'est la première fois qu'ils font le catéchisme. Avec l'aide de Juan Antonio, il passe quelques heures à lui expliquer les concepts basiques du Christianisme (Dieu, La Trinité, le ciel, l'enfer, etc.). Au moment de la confession, il dit qu'elle doit se donner « golpes de pecho » pour se repentir des péchés, mais elle réplique que non, que c'est là justement qu'elle a mal puisqu'elle est malade de la poitrine et qu'elle ne veut plus se blesser. Fray Juan, résigné, choisit de la baptiser, comme « los niños y a los jumentos »⁹⁸, pour sauver son âme.

Les concepts occidentaux du ciel et de l'enfer, qui même actuellement dans des sociétés laïques sont évidents grâce à leur présence dans les arts, le cinéma et la littérature, n'étaient pas facilement assimilables par les *Encabellados* ni par la majorité des peuples natifs

⁹⁷ Serge Gruzinski, *La colonisation de l'imaginaire : sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol : XVIe - XVIIIe siècle*, Paris, Gallimard, 1988, p. 239. Gruzinski estudia con mucha pertinencia el caso mexicano en su libro, en particular el Cap. 5, "La christianisation de l'imaginaire". Muchas de las ideas de su libro tienen validez para el caso de la Nueva Granada, sin que se trate de procesos idénticos de colonización.

⁹⁸ T. I, p. 306-307.

américains. Gruzinski raconte, par exemple, que pour divers peuples natifs mexicains le lieu équivalent à l'enfer était un endroit glacé. Transformer un enfer de glace en un autre de feu a nécessité quelques générations d'évangélisateurs⁹⁹.

Maravillas de la naturaleza nous offre un récit complet, du commencement à la fin, de l'un de ces processus d'évangélisation par l'imaginaire surnaturel chrétien. La foi, le sens pratique et la force de conviction qui animent Fray Juan sont indéniablement admirables. Sa chronique nous permet d'accéder à l'intimité de ses procédés, racontés sans pudeur. Bien qu'il soit critique sur les coutumes des *Encabellados* (ivrognes, non fiables, idolâtres, voleurs et polygames)¹⁰⁰ dans la pratique il se présente comme un prêtre aimant, compatissant et juste. Son usage de la violence se limite à quelques coups de fouet, apparemment beaucoup moins que d'autres collègues missionnaires (parmi lesquels il y eut plusieurs assassinés). Cependant, souvent l'usage de la force finit par l'emporter, spécialement dans les premières étapes du processus d'instruction. Ainsi Fray Juan nous raconte le recrutement de personnes pour la fondation d'Agustinillo, son village :

Dije al cacique que con toda su gente se habían de venir con nosotros a nuestro pueblo; que yo les regalaría y que los enseñaría. El respondió que no, que yo me quedase con ellos [...] Yo viendo que a 3 a 4 réplicas él estaba renitente, iba yo ya prevenido de una sogá, y mandé maniatar al más viejo. Yo traía la escopeta cargada con munición, y dije, haré con todos si no queréis venir. Y al decir esto eché un escopetazo a un gallo y lo maté. A lo que ellos vieron el efecto del escopetazo y al indio viejo preso, al instante convinieron en venir con nosotros. [...] Después mandé pegar fuego a la casa. Estos proyectos son necesarios para que ellos no se me volvieran a huir, pues ya saben que se quemó la casa y se cortó el platanar y las raíces, y que así ya en el paraje no hay nada.

El otro día de mañana nos embarcamos río arriba, y yo puse en mi canoa grande al cacique y 2 mujeres suyas y 5 hijos, y al viejo indio lo desaté, y también con 3 mujeres que tenía y 11 hijos. Los demás se repartieron en sus canoas y las mías, y en 7 días llegamos a Agustinillo. Hasta entonces yo no los había contado. Conté y entre todos eran 280 criaturas. [...] Este fue el principio de mi pueblo de Agustinillo el año de 1758.¹⁰¹

Comment un seul homme réussit-il à soumettre une population de 280 personnes ? Soulignons que, pour recruter ce deuxième groupe d'individus, il n'agit pas totalement seul ; il a compté avec l'aide d'un groupe d'indigènes armés de machettes, eux aussi des *Encabellados*, mais d'un autre village. Auparavant il avait dû gagner la bonne volonté de ce

⁹⁹ Serge Gruzinski, *op. cit.*, p. iv.

¹⁰⁰ Il les compare aux Juifs et propose que les "gens indiens" pourraient être la treizième tribu d'Israël. T. I, p. 163.

¹⁰¹ T. I, p. 310-311.

premier groupe, mais cet épisode n'est pas raconté en détail. Il nous laisse entrevoir seulement qu'il a toujours disposé au moins d'un accompagnateur natif, connaisseur de la zone et de la langue espagnole, comme une condition indispensable pour accéder aux territoires et aux populations si éloignées des centres urbains de la Province de Popayán, d'où les missionnaires recevaient les ordres.

Certainement le fusil occupe une place fondamentale dans cette soumission. Le pouvoir des armes à feu, du pouvoir surnaturel en fin de compte, c'est encore aujourd'hui une force de persuasion irréfutable. Comme il peut être vérifié le long de l'œuvre, l'auteur ne laissa jamais de côté ni fusil ni machette ; il craignait trop pour sa vie pour courir ce risque. Avant de s'endormir, il charge son fusil publiquement pour intimider les *Encabellados* : « como yo jamás me fiaba de indio ninguno [...] dormía con las armas en la mano, y delante de todos, antes de echarme, cargaba la escopeta con bala, y les decía que si sentían algún tigre, que me avisasen y yo lo mataría de un balazo »¹⁰². Il tire un coup de fusil pour annoncer son arrivée à Agustinillo : « Cerca del pueblo eché el escopetazo, y salió todo el pueblo a recibirme »¹⁰³. Au courant des précédents des missions dans lesquelles d'autres prêtres ont été assassinés, il prend ses précautions même au moment de dire la messe :

Desde que llegué a mi pueblo impuse a mi chapetón don Francisco que jamás se fiase de indio alguno ni saliese del pueblo sin mi compañía; y que dondequiera que fuésemos había siempre de venir conmigo, llevando siempre a la cintura el sable y una lanza en la mano, que **yo siempre llevaría la escopeta cargada**. Y siempre que dijera yo misa, **me había de asistir con la escopeta en la mano** del lado del altar; porque muchas de las muertes que han hecho los indios de varios Padres conversores, los habían acometido cuando decían misa. Para pues esta primera misa que celebré este Jueves Santo, empezó el chapetón el oficio de estar guardándome, puesto de centinela al lado del altar, y con esta seguridad decía las misas sin sobresalto. Y por otra parte, como él era tan alto de estatura, y yo le había hecho criar los bigotes, en poniéndose él serio **con la escopeta o lanza en la mano, los indios le cobraron bastante miedo**; ni tampoco le permití jamás que se familiarizase con ninguno, para que le temieran más y le tuviesen respeto.¹⁰⁴

Dans la scène précédente, la démonstration du pouvoir du fusil pour anéantir un poulet suffit pour que la tribu comprenne qu'ils se trouvent en face d'un être différent. Il faudrait s'imaginer *encabellado* et voir apparaître un homme blanc, habillé avec sa tunique, pour être déconcerté ; un être avec un grand pouvoir de destruction en mains, avec la force de l'éclair. Depuis son arrivée, on pense que les *Encabellados* lui auraient attribué des pouvoirs

¹⁰² T. II, p. 24.

¹⁰³ T. III, p. 312.

¹⁰⁴ T. IV, p. 16.

suraturels, comme c'est arrivé à Hernán Cortés proche des terres mayas. Santa Gertrudis est au courant de ces versions de la Conquête, dans lesquelles les natifs assimilent les Européens et leurs armes comme des figures surnaturelles. Ainsi il raconte la conquête de la ville du Cajamarca au Pérou :

La conquista la hizo el General con sólo 14 hombres que a caballo vinieron de Cajamarca. Este General Navarro asaltó con estos catorce hombres la ciudad. Los indios como jamás habían visto caballos pensaron de pronto que el hombre y caballo eran todo uno. Ellos con sus flechas se pusieron en defensa, y hubieron de matar un soldado, y habiendo hecho los otros una retirada cogieron los indios su escopeta, la cual estaba cargada. Ellos pensaron que era un animal, y como había visto el destrozo que hacía, armaron una hoguera y la echaron a la candela. Ella se disparó, y la bala mató a un indio; y después decían ellos: "**Miren qué demonio de animal**".¹⁰⁵

Dans le fragment le missionnaire raconte sa version des événements et souligne le regard indigène : comment ils interprètent le cavalier sur son cheval, comment ils animalisent et démonisent le fusil. Il nous mène à nous demander : comment est vu Fray Juan par les *Encabellados* ? De même qu'il les associe au surnaturel, de même le voient-ils comme un être surnaturel ? Sachant cela, profite-t-il de cette connaissance ? Peut-être ainsi on peut comprendre comment un seul homme peut soumettre à une communauté entière.

Dans les croyances indigènes que l'auteur rapporte, nous trouvons celle d'un démon appelé « Batach »¹⁰⁶. C'est un homme blanc qui apparaît dans la forêt, fait des bruits comme un fusil et chasse les Indiens, spécialement s'ils sont accompagnés d'un prêtre : cette croyance a-t-elle surgi avant ou après l'arrivée des premiers missionnaires au XVI^e siècle ? Pour la caractériser, elle peut résulter de la combinaison d'un récit mythique avec les rumeurs arrivées depuis des terres lointaines après l'arrivée des évangélistes. De toute façon, au XVIII^e siècle la croyance s'était déjà établie et Fray Juan, comme les autres moines, correspondait au profil de Batach.

Le respect ou la peur qu'un missionnaire pouvait inspirer n'empêchaient pas, cependant, que les peuples soumis se rebellassent et que des nombreux « *padres conversores* » fussent assassinés.

¹⁰⁵ « Mayas, Totonacas, Mexicanas, entre otros [...] tenían la creencia de que el Dios Quetzalcoatl retornaba cíclicamente. La llegada de los españoles coincidió con el tiempo -sagrado- de retorno de los dioses, tal como lo señalaba la profecía. Esta circunstancia les hizo confundir, en un primer momento, a los invasores con sus deidades ». Nelly García Gavidia, *op. cit.*, p. 338.

¹⁰⁶ T. II, p. 63-64.

En plus du fusil, dont l'efficacité est indubitable, d'autres éléments plus subtils permettaient aux indigènes de croire que les missionnaires étaient des êtres surnaturels ; c'est le cas de l'écriture. Par leurs différences avec des cultures orales, l'écriture leur a semblé si étrangère qu'ils l'associaient à la sorcellerie. Notre auteur en est conscient et l'utilise en sa faveur, quand entre les missionnaires se transmettent des messages écrits, incompréhensibles pour les indigènes, et qui donnent des échantillons d'un pouvoir secret. Ce sont des sorciers, dit-on au village, parce qu'« El Padre de La Concepción, verbi gratia, manda un papel con unos garabatos negros pintados al Padre de san Diego, verbi gratia, y con aquello sabe el Padre de San Diego lo que dice el Padre de La Concepción. Pues esto es brujería, dicen ellos »¹⁰⁷. La rumeur s'étend et se consolide, en créant autour des missionnaires une aura de toute puissance. Des rumeurs comme cela peuvent même les aider à sauver la vie.

3.2. L'oralité

Pendant ses fréquents pèlerinages, dont l'objectif n'était pas l'évangélisation, mais la recherche d'aumônes pour sa mission, Santa Gertrudis a l'occasion de recourir à sa parole pour transformer la réalité grâce à des teintures surnaturelles et obtenir ainsi des résultats pratiques. En premier lieu nous mentionnerons une scène curieuse, un mélange de picaresque et d'un peu de cynisme. Après quelques nuits d'orage et de longs jours pluvieux, Fray Juan et son accompagnateur de voyage, don Francisco, trouvent un cochon de lait en chemin¹⁰⁸. « Yo por chanza díjele a mi chapetón: Don Francisco, tirele a este más gordito un palazo en la cabeza, y nos lo comeremos. » Don Francisco n'hésite pas un instant et le cochon de lait tombe. Un enfant indien témoin de la scène appelle ses parents, les propriétaires du cochon de lait. Le père, la mère et un troisième arrivent en pleurant la mort de leur animal et Fray Juan propose : « Mira, échele agua en la cabeza, a ver si revive ». Le propriétaire demande qui va le lui payer, et le missionnaire continue : « Yo haciéndole chanza le dije: ¿No será mejor que te lo comas con tu mujer, o si no, me lo comeré yo? ». Tout de suite il leur propose d'en manger la moitié et de laisser l'autre pour lui et don Francisco. Le propriétaire, « no estaba por chanzas » et sa femme pleure encore plus. Ils le négocient finalement pour quatre pesos et un régime de bananes.

¹⁰⁷ T. I, p. 257.

¹⁰⁸ T. III, p. 242-243.

Quand Santa Gertrudis a payé, le cochon de lait revient à la vie et s'enfuit dans la montagne. Don Francisco part à sa recherche, mais la famille a changé d'opinion et ils ne veulent plus le lui vendre :

Toma, Padre, los cuatro pesos, que yo quiero el lechón, que lo quiero criar para llevarlo a Barbacoas cuando sea grande. Yo que entonces estaba de chanza, le dije: ¿Qué es esto? ¿ El lechón ? El lechón ya es mío, yo te lo he pagado. ¿Ahora que **yo le he resucitado con un milagro** quieres tú el lechón? Eso no. Yo me lo quiero llevar afuera, que en sabiendo que es el lechón del milagro, me darán por él más de cien pesos. Ellos todo era replicarme que tomase los cuatro pesos y que les diese el lechón, y viendo que yo estaba fuerte en querérmelo llevar, apelaron a que me darían cuantos plátanos quisiese bien maduros. Yo le mandé dar medio real, que es lo que valía.

Il faut souligner l'usage, à quatre occasions, du mot « chanza ». L'auteur se rappelle la scène comme un moment comique dans lequel il s'est permis un ton de plaisanterie. La faute de la mort temporelle du cochon de lait retombe sur son accompagnateur, Don Francisco, qui prend à la lettre la requête du missionnaire. La famille ne partageait pas non plus son sens de l'humour, et Santa Gertrudis le reconnaît, puisqu'il précise que le propriétaire de l'animal « no estaba de chanza ». Le climax de la scène est le miracle de cette résurrection porcine. Malgré la banalité de la situation, nous sommes témoins de l'écroulement des catégories du sacré et du tabou ; le comportement de Santa Gertrudis tend au carnavalesque, mais il ne révèle pas se rendre compte de ce que ses actes impliquent. Bien que son « miracle » arrive, de son point de vue, à la manière d'une plaisanterie, la famille qui a témoigné de la scène eut une impression différente. Sa « résurrection » du cochon de lait peut bien être à l'origine d'une rumeur, d'une légende. Les premiers franciscains en Amérique dont on assure qu'ils avaient des visions, pratiquaient la lévitation et ressuscitaient les morts : on les nommait les *venerables* et leurs prouesses relatives à la prophétie, la divination et le contrôle des éléments naturels, remplirent les campagnes mexicaines¹⁰⁹. Les échos des *venerables* du XVI^e résonnent de plus en plus dans la personne de Santa Gertrudis deux siècles après, par l'utilisation qu'il fait des images sacrées et de la mise en scène.

Fray Juan vit une scène similaire sur la route de San Agustín, en traversant l'étendue désertique de Guanacas. C'est une région très difficile et il a besoin de nombreux indigènes qui lui servent de guides, de porteurs et d'accompagnateurs. Dans la suite voyage un « guagüita », c'est-à-dire un petit enfant, qui tombe malade en route. Le voyage devient long

¹⁰⁹ Serge Gruzinski, *op. cit.*, p. 245-246.

et pénible, ils n'ont plus mangé que des galettes de maïs depuis quelques jours et le missionnaire, comme il l'avoue rarement, commence à défaillir et à perdre ses forces physique et morale. Ses accompagnateurs refusent d'aller plus vite, puisque l'une des femmes a mal au pied. Le prêtre se désespère.

Un événement viendra changer les choses : la mort du *guagüita*. « Dióme tanta alegría que no me podía contener, y le canté el *Laudate pueri Dominum* »¹¹⁰, avoue-t-il. *Maravillas de la naturaleza* nous présente un portrait assez neutre de son auteur : un homme de foi, entreprenant, avec vertus et défauts, un produit de son temps et des obligations de son travail. Cependant, si on peut le traiter de cynique, c'est ici, dans le récit de la mort de l'enfant. Vu les circonstances, il met un plan en marche :

Ya que al cabo de rato sosegó el alarido de suspiros y llores que hicieron, dije yo entre mi: Ahora es tiempo de valerme de la ocasión. [...] Entonces le dije: ¿No habéis vosotros jamás oído decir que hay brujos que vuelan y andan por el aire? Sí, Padre, respondieron todos. Y con esta especie se armó una conversación de brujos, y cada cual fue contando su cuento. Y yo en lo interim entre mí decía: Esto es lo que quiero. Ya que todos hubieron contado su cuento, salí yo con mi idea, y fue decirle a Patricio: Pues hombre, usted sepa que las brujas, y brujos se valen de los huesos de los niños que no están enterrados en lugar sagrado. Usted no dude que por aquí andarán algunos de ellos, porque ellos para componer sus brujerías siempre andan por los montes despoblados, y ya algunos habrán reparado en la muerte del guagua. Si usted lo entierra aquí, sin duda que lo sacarán, y los huesos de su hijo servirán para estas porquerías. ¿No valiera más que este mozo Antonio se quedase acompañando a ésta del pie malo, y vendrían los dos poco a poco, y nosotros, apretando el paso, en dos días salimos a San Agustín y lo enterramos en la iglesia? Yo se lo pinté con tales coloridos, que lo creyeron como lo dije.

Fray Juan réussit son plan, ils pressent le pas et arrivent bientôt à San Agustín, où ils donnent un enterrement digne au petit. Cette nuit-là un rêve de Patricio, le père de l'enfant mort, vient donner raison au missionnaire. Dans ce rêve, un ange remet un livre d'or et une étoile au Frère ; il décide de l'interpréter : « no lo tuve yo por veleidad de la imaginativa, ni hasta ahora lo tengo por tal » et que peut-être il était dû à la grâce de Dieu. Le missionnaire entre en terrain glissant, puisque l'ébriété, l'interprétation des rêves et des hallucinations étaient combattues fermement et exclues des frontières de la réalité par l'Église. Les indigènes, en revanche, exploitaient les images suscitées par ces états¹¹¹.

¹¹⁰ T. II, p. 92.

¹¹¹ Serge Gruzinski, *op. cit.*, p. 240.

3.3. Images et objets sacrés

Bien que Santa Gertrudis dise jouir de l'estime générale de son peuple, les précédents de rébellions et les assassinats de missionnaires pèsent sur lui. Comme protection, il porte toujours son fusil et sa machette. Plus tard il trouvera un fidèle compagnon, l'Européen don Francisco, un homme robuste qui sera à son côté pendant de longues années. Il a aussi prévu que dans sa chambre dort chaque nuit une paire d'enfants du peuple, pour qu'ils lui servent comme bouclier en cas de rébellion nocturne. Ces mesures sont accompagnées de deux appels au surnaturel, de manière consciente et préméditée : l'usage d'une sculpture de la Vierge, d'un crucifix et d'une image de Santa Gertrudis la Grande. Il assure que ces images sacrées protègent sa vie et le maintiennent informé de tout ce qui arrive chez son peuple.

L'usage d'images sacrées joua un rôle sans comparaison pendant les travaux d'évangélisation en Amérique. Plusieurs des concepts du christianisme intraduisibles en langues natives, furent transmis à l'aide d'images, de gravures, de peintures, de retables, etc. Ces initiatives avaient l'approbation et l'encouragement de l'Église depuis le Concile de Trente (1543 — 1564), en pleine Contre-réforme, moment où furent stipulés les usages et les limites des pouvoirs des images pour affecter et diriger la spiritualité des endoctrinés : « Paradójicamente, al mismo tiempo que las imágenes de los indígenas fueron resignificadas como ídolos y sus religiones calificadas como idolatrías o adoración de falsos dioses, los doctrineros recurrieron con bastante énfasis al uso de imágenes religiosas para enseñar las verdades católicas »¹¹². Des deux fonctions que Santa Gertrudis attribue aux images, la première est courante chez les croyants. En revanche, la deuxième dépasse clairement les limites que l'Église leur attribue.

3.3.1. La Vierge et le saint Christ

Après une tentative d'assassinat par un « capitaine » des *Encabellados*, Fray Juan profite de l'occasion pour « ganarles a todos la voluntad »¹¹³. Au lieu de le punir avec trop de sévérité, il le fouette trois fois, le détache et l'embrasse, en faisant le même avec les témoins de la scène. Cet acte de compassion, prémédité par le missionnaire, réussit à générer de la

¹¹² Héctor Llanos Vargas, *op. cit.*, p. 76. L'Ancien Testament clairement interdit de l'adoration d'images représentatives de la Divinité. Cependant, le Christianisme a fini par développer un discours théologique en faveur des images, à la différence du Judaïsme et l'Islamisme.

¹¹³ L'auteur a donné des noms occidentaux aux indigènes d'Agustinillo : le maire, le procureur, le capitaine, etc.

confiance parmi les indigènes. Cependant, le capitaine craint que le Frère José Carvo, un supérieur de Fray Juan, l'apprenne et l'envoie en prison. Fray Juan apprend cette crainte et profite de la situation :

Yo dos días después lo supe y lo comuniqué a Fr. José Carvo y le dije: Que lo fuera a hablar, y que como que saliera de él le dijese que **la Virgen de la iglesia** se lo había revelado, y que a mí no me podían ellos matar nunca, porque **el santo Cristo que yo llevaba siempre al cuello** no lo quería, y que si me querían matar, él antes me avisaría para que me resguardase. El hizo la diligencia y el capitán se lo creyó, y esto se propagó **en voz común** entre todos los del pueblo, y tal vez me resguardó muchas veces la vida.¹¹⁴

De même plus tard le village d'Agustinillo a été divisé en deux : d'une part les *Encabellados*, de l'autre les *Murciélagos*. Pour augmenter le nombre d'habitants de chaque partie du village, il utilise conjointement la concurrence entre les deux communautés et l'image du Christ de l'Église. Désireux d'être les plus nombreux, un groupe d'*Encabellados* prennent en secret l'initiative d'aller chercher leurs parents, à cinq jours de chemin, prétextant la recherche de nourriture. Mais les vrais motifs sont divulgués, et le premier indigène que Santa Gertrudis baptisa, Esteban, son ami, lui transmet l'information :

El indio viejo mi amigo me lo vino a decir en gran secreto. Yo para acabar de darles a entender que el santo Cristo me decía todo lo que entre ellos pasaba, le respondía: Ya yo ha cinco días que lo sé, porque **el domingo en la misa me lo dijo el santo Cristo** [...]. Ellos allá contrataron que viniesen unos tantos, como que sólo venían a ver a sus parientes, y con esta ocasión ver el pueblo que se había formado, y explorar mi ánimo a ver si los quería en el pueblo. Todo esto lo supe yo, porque cuando vinieron, el viejo Esteban les dijo: Ya el Padre sabe todo el negocio de vuestro viaje, y me ha dicho que cuando fuisteis, ya lo sabía, porque **en la misa se lo dijo el santo Cristo**. Ellos viéndose descubiertos, me vinieron a decir que habían topado con ellos casualmente y que querían venir a ver el pueblo y pedirme unos eslabones y pedernales. Yo les dije: A mí no me habéis de engañar. Yo sé a dónde habéis ido, y lo que habéis hablado también. En pasando unos días vendrán vuestros parientes, y yo los vestiré y vosotros les haréis casas y estarán aquí con nosotros. Ellos creyeron que ya yo todo lo sabía y que **era imposible hacer cosa que el santo Cristo no me dijera. Y esta voz se propagó entre todos**, y me sirvió de mucho resguardo.

Nous sommes face à l'usage ambigu du surnaturel chrétien. Il est certain que les croyants mettent leur foi dans les crucifix, les chapelets et les images religieuses ; ce sont des objets qui peuvent se comparer aux talismans, desquels on attend d'agir sur le réel. Cependant, l'usage que Fray Juan en fait va au-delà de la foi. Dans sa façon de faire appel au crucifix il y a une claire conscience de l'effet qu'il va produire et de l'importance de la rumeur comme source de propagation de la croyance. Elle réapparaît, la *voz común* de ces histoires

¹¹⁴ T. II, p. 21.

auxquelles Santa Gertrudis croyait avec véhémence, maintenant imbriquée dans son discours. Il affirme que le crucifix lui sauva la vie dans quelques occasions et nous pouvons supposer qu'il a fonctionné, vu qu'il rentra en Espagne, à la différence de plusieurs de ses collègues, assassinés dans la forêt¹¹⁵.

L'usage de talismans par les indigènes est souligné dans l'œuvre. Fray Juan mentionne que chez le peuple de La Plata les indigènes utilisent des cœurs secs d'oiseaux « garrapateros » pour obtenir du courage à l'heure de la corrida. Il les décrit comme « vanas observancias »¹¹⁶ mais il utilisera ces connaissances sur les croyances indigènes pour atteindre ses buts.

3.3.2. L'image de Santa Gertrudis la Grande

Comme le crucifix, Fray Juan utilise une estampe de Santa Gertrudis la Grande avec l'image d'un ange à ses pieds, pour intervenir dans le conflit que supposait l'installation des *Murciélagos* (groupe différent des *Encabellados*) en Agustinillo.

Grâce à un habitant, le missionnaire apprend qu'un soi-disant Matías crée des querelles parmi la population. Fray Juan fait alors une démonstration publique de son savoir, et réprime Matías, sans le punir, pour sa mauvaise foi. Le « Procureur », *encabellado* de haut rang, impressionné par le curé, lui demande comment il a su ce que Matías faisait. Notre missionnaire en profite :

Yo le dije que si me prometía no decirlo a nadie, se lo diría. Ya yo sabía que por lo mismo que yo le encargaba el secreto, por lo mismo lo había él de decir, porque entre ellos no hay secreto en cuanto pertenece a cosa que haga o diga el Padre conversor. Él me dijo que no lo diría a nadie. Entonces le dije: Ven conmigo. Me lo llevé a la iglesia y le enseñé **las letras** que había en un libro que tenía un angelito a los pies de Santa Gertrudis, y le dije: Este angelito **me escribe** todo cuanto vosotros habláis, y a las noches, si es que habláis alguna cosa mala, me lo viene a contar. El indio me lo creyó, y dentro de media hora ya todos grandes y chicos lo supieron. Y algunos decían que algunas noches me habían visto y oído hablar con los santos del altar, y que también los habían visto venir a mi rancho de noche. Y de esto resultó creer que yo sabía todo cuanto ellos hacían.¹¹⁷

Dans cette scène nous devons tenir compte de quelques points : la connaissance qu'a Frère Juan de l'impossibilité de la communauté à garder des secrets, l'aura de mystère qui entoure

¹¹⁵ Nous ne savons pas avec exactitude le destin de tous les collègues missionnaires de voyage de Frère Juan et il serait intéressant d'enquêter sur leurs vies. Dans le livre on mentionne la mort de divers d'entre eux, victimes des indigènes qu'ils évangélisaient.

¹¹⁶ T. II, p.150.

¹¹⁷ T. IV, p. 57.

l'usage de l'écriture, l'attrait de l'image (une icône sacrée) et l'efficacité de la rumeur pour engendrer des versions alternatives et vraisemblables d'un événement. Remarquons que le missionnaire est conscient que l'indigène ne sait pas lire et il le montre « las letras » que le petit ange lui a écrites. Nous avons souligné auparavant que les missionnaires sont considérés comme sorciers grâce à leur capacité de communiquer à distance par l'écriture.

L'ange, image à laquelle nous sommes habitués dans le monde judéo-chrétien, est la synthèse entre être humain et oiseau, un être ailé au visage d'enfant fringant, capable de communiquer avec le Frère grâce à des symboles sur du papier. Pour quelques peuples de l'Amazonie colombienne, comme les Tukanos de la zone du Vaupés, l'image d'un homme — oiseau représente les pères originaires des tribus, des êtres mythiques appelés « ilapay », les habitants du « monde de dehors »¹¹⁸. Nous ne pouvons pas assurer que les *Encabellados* partagent la cosmogonie des Tukanos, mais pour un natif de la forêt habitué à sacraliser les animaux qui l'entourent, la contemplation de l'image d'un être hybride ne le laissera pas indifférent. La dévotion pour telles images atteint l'iconolâtrie, état dans lequel ils n'étaient pas considérés comme représentations, mais comme la présence vive des êtres sacrés, à qui « se les podía tocar, hablar, rezar, pedir favores y ofrecer promesas y dar exvotos, como lo constatan, a manera de reclamo, los mismos religiosos que lucharon por extirpar sus idolatrías »¹¹⁹.

Dans le village on dit qu'on a vu le missionnaire « hablar con los santos del altar » ; il pourrait s'agir des moments de prière à haute voix, les instants qui font partie des rituels quotidiens chrétiens, indéchiffrables cependant pour des cultures étrangères à l'Occident, autant que les rituels indigènes lui semblaient incompréhensibles. De la même manière que les prêtres tendaient à associer les pratiques rituelles indigènes au démoniaque, les *Encabellados* n'ont pas tardé à associer le père Santa Gertrudis et ses pratiques à un pouvoir surhumain.

La conséquence d'être observé en train de parler aux saints est que, dans le récit, ils semblent devenir vivants, et déambulent dans la cabane du missionnaire. La rumeur s'active et génère des versions alternatives et extravagantes d'un fait, mais cette fois-ci avec la complicité de Santa Gertrudis, qui a été à l'origine de l'histoire et a favorisé les conditions de la propagation de l'information en sa faveur. Avec tous ces éléments en jeu, la présence de

¹¹⁸ Ermanno Stradelli, Maximiano Jose Roberto, et Héctor H. Orjuela, *La leyenda de Yurupary*, Editorial Kelly, 1993, p. 127.

¹¹⁹ Héctor Llanos Vargas, *op. cit.*, p. 94.

Fray Juan s'impose en Agustinillo comme force surnaturelle. Face à la croyance en ses capacités d'écoute et de connaissance surhumaine, ils seront peu nombreux à oser parler d'organiser une rébellion.

3.4. La mise en scène

Dans les exemples que nous avons analysés, l'usage du surnaturel a eu un impact restreint à quelques familles indigènes ou à la communauté d'Agustinillo. Beaucoup plus intense sera le cas de la ville de Tunja, pendant l'un de ses pèlerinages en quête d'offrandes, lorsque grâce à un montage proche du théâtre et du baroque, il créera la confusion et le chaos dans la ville pendant plusieurs jours. Il s'agit d'une séquence extravagante d'une dizaine de pages, dans laquelle à l'aide de ses assistants et d'effets spéciaux, le Frère Juan transmet à la population la terreur pure de l'enfer. Le missionnaire s'érige pleinement en être aux capacités surnaturelles, se découvrant des pouvoirs inusités que nous révèle l'analyse de son langage. Après cet épisode il sera surnommé le « Padre misionero de los demonios » et les faits laisseront place à la légende¹²⁰.

Santa Gertrudis a été invité par le Corregidor de la ville de Tunja et par d'autres prêtres à dire un sermon sur la conversion des « indios bárbaros » sur la place centrale. Les religieux et gouvernants de la ville sont curieux de connaître ce qui arrive dans les forêts lointaines de l'Amazonie et, informés par le missionnaire, ils transmettent à la population quelques aventures de ce prêtre venu de terres étrangères, en contact avec des populations inconnues. Vu les caractéristiques de *Maravillas de la naturaleza*, nous pouvons pressentir le style de son récit. De cette façon, la population est informée de sa présence en ville et de sa prochaine apparition en public : « no cabía la gente en el convento de gente eclesiástica y seglar, a ver al Padre misionero, **como si fuera yo un hombre venido del otro mundo o venido del cielo** ». L'autre monde auquel le père fait référence n'est pas l'Europe ; il sait qu'il est perçu comme un être venu de plus loin, aux capacités exceptionnelles, célestes, comme les anges.

Pour agrémenter son sermon, il a l'idée de faire un bruit de chaînes quand il parlera des âmes condamnées aux tortures de l'enfer. « Podía ser muy del caso para terror del auditorio », précise-t-il. Son objectif est transparent : provoquer la terreur à des fins moralisantes¹²¹.

¹²⁰ T. II, p. 220-229. Nous avons inclus la séquence complète dans l'*Annexe*.

¹²¹ Assez pertinent, l'enquêteur Henry Luque Muñoz intitule « Le terrorisme séraphique » la section de son essai dans laquelle il commente cette scène de la ville de Tunja.

Cependant, les prêtres qui le secondent dans son plan décident d'ajouter : des hommes noirs nus, le visage maquillé de rouge, portant des flambeaux allumés. L'idée du missionnaire et des prêtres n'est pas originale. Au contraire, pour faire du catholicisme une religion populaire, les évangélistes ont adapté ses techniques à différents auditoires américains : « se marcó la preferencia por rituales donde se pudiesen escenificar autos sacramentales y usar máscaras », puisque tel procédé n'était étranger aux divers groupes ni indigènes ni africains¹²².

« Lo ordenaron con tal sigilo que **todos creyeron que había sido aviso del cielo** », commente-t-il en se référant aux autres moines du couvent de dominicains où il loge, ignorants du stratagème. Encore une fois nous devons remarquer son intérêt pour la perception dont il est l'objet, lui-même visant à créer une conception miraculeuse des événements. Le moment décisif s'approche, après la procession nocturne qui a porté le grand Christ de la paroisse à la place. Fray Juan se trouve au milieu des centaines d'habitants, hommes de gouvernement et religieux, dans une chaire construite pour l'occasion. « Yo subí al púlpito indeciso cómo había de empezar la plática, y las primeras palabras que se me ocurrieron fueron éstas, y con ellas empecé: Salid, demonios, de estas infernales covachas, que os traigo a vender una partida de almas en gracia de Dios. » C'est une manière spectaculaire et curieuse de saluer une population qui l'attendait anxieuse. Il n'a même pas eu le temps de continuer son discours, puisque les « acteurs » qui attendaient avec chaînes et flambeaux ont cru qu'il s'agissait du signe pour aller sur scène.

Le groupe d'hommes sort en traînant les chaînes, en criant et hurlant, en agitant le feu, « haciendo ademanes de querer embestir, levantando y bajando con compás los hachones ». Le bruit des chaînes était impressionnant sur les rues pavées de Tunja et les acteurs, les esclaves noirs qui, peut-être en improvisant, peut-être en suivant les ordres précis des prêtres, gesticulaient avec des mouvements menaçants. De toute façon, le groupe d'esclaves donna le meilleur de soi, en déchaînant l'hystérie totale et en stupéfiant même le missionnaire : « se oía venir corriendo, y de tan cerca se conmovió un alarido y llanto tan exorbitante, que no sé con qué compararlo ». Pour les habitants de Tunja, la vision a dû être terrifiante, très proche de leur représentation du démon. Rappelons que dans le contexte américain, le démon devint noir et acquit le nom d'un des groupes africains réduits en esclavage : Mandinga¹²³.

La ville était terrorisée, les gens fuyaient, criaient, ils s'emmêlaient les uns aux autres, ils se déchiraient les vêtements et ceux des hommes de l'Église en leur demandant la confession.

¹²² Nelly García Gavidia, *op. cit.*, p. 340.

¹²³ *Ibid.*

« Parecía un día de juicio », dit Santa Gertrudis, en comparant ce moment au Jugement dernier, que les habitants du Nouveau Monde, attendaient après deux siècles d'évangélisation.

Este pequeño adelanto de lo que podría ser el juicio final, convocaba los temores de una sociedad que se sentía amenazada por el mal satánico. El caso de Tunja y las actitudes que generó, develaba las tendencias de la cristiandad y los terrores colectivos coloniales que se debatían entre el poder del demonio, su presencia física y la fuerza arrasadora de las creencias apocalípticas.¹²⁴

À l'égard de la sensation de menace par Satan, rappelons quelques éléments dans la société coloniale. En plus des légendes populaires, la catéchèse et les sermons depuis la chaire de l'église, Satan s'incarnait à travers des expériences individuelles de « choisis ». À Tunja, par exemple, l'importance des religieuses cloîtrées était notable. Trois d'entre elles, la mère Francisca Josefa del Castillo (1671-1738), Jerónima Nava y Saavedra (1669-1727) et María Gertrudis Teresa de Santa Inés (1668-1730), décrivent leurs visions du Démon sous la forme d'apparitions d'indigènes, Noirs ou métis. Les hybrides menaçaient la société coloniale et la « pureté » de la culture mère (catholique et européenne)¹²⁵.

De la mère María Gertrudis on raconte qu'elle lutta contre le démon pendant 40 ans, possédée et en lutte intérieure contre lui. La mère Francisca Josefa décrivait ainsi ses contacts avec Satan : « volvió a aparecer el enemigo junto a la cama en que yo estaba, con una figura de negro, tan feo, tan grande y ancho, todo penetrado de fuego »¹²⁶. Son image du démon, comme celle de Fray Juan de Santa Gertrudis et ses complices, correspond aux indications de Francisco de Pacheco dans *l'Art de la Peinture* (1649) : « los Demonios deben aparecer en acciones ajenas a la santidad, llenas de malicia, terror y espanto. Así mismo, deben ser pintados con rasgos precisos, en la forma de hombres desnudos, feos y oscuros »¹²⁷.

Bien qu'elles aient été cloîtrées, ces religieuses correspondaient à l'« âme » de la ville. Leur claustration était un sacrifice qui avait pour but de maintenir l'ordre moral de la ville, et tout ce qu'elles racontaient à leurs confesseurs était connu le jour suivant dans la ville entière (et évidemment déformé par le bouche-à-oreille)¹²⁸.

¹²⁴ Jaime Humberto Borja Gómez, *op. cit.*, p. 180-181.

¹²⁵ Esther Cristina Cabrera Lema, « Representaciones del demonio: miedos sociales vislumbrados en tres escritos conventuales neogranadinos », *CS No. 9*, 2012, p. 101.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 105.

¹²⁷ *Ibid.*

¹²⁸ *Ibid.* p. 110 y Jaime Humberto Borja Gómez, *El pasado, la realidad y su representación*, 2011. Videoconferencia en <http://envivo.eafit.edu.co/EnvivoEafit/?p=9316>, minuto 67:35.

Pourquoi la réaction des habitants de Tunja devant la mise en scène n'est-elle pas surprenante ? La terreur provoquée par Fray Juan de Santa Gertrudis matérialisait des craintes longtemps imaginées et pressenties dans l'intimité de la prière solitaire ou dans la ferveur commune des services religieux. À voir la panique, tant les hommes de gouvernement que ceux de l'Église se sentirent impuissants à contrôler la situation. Notre missionnaire dut s'en occuper en prenant momentanément, sans hésitations, la charge de gouverneur de la ville :

Esforcé al Corregidor y a todos los demás para que se fueran y mandaran abrir todas las iglesias [...] Ordené también al señor Corregidor que fuese a la plaza y que pusiera guardas, y que llevasen allá vinagre y destinase quién lo fuese aplicando a confortar a los que estaban allí desmayados. **Todo se hizo conforme ordené.**

Après l'épisode, Santa Gertrudis acquiert un pouvoir nouveau. Il donne des ordres à d'autres prêtres, même au corrégidor ! Ce missionnaire en passage à Tunja a subitement la ville sous sa coupe. Beaucoup pensent qu'il n'y avait que lui pour contrôler un tel instant d'agitation. En fin de compte, c'était lui qui était en chaire et avait convoqué les démons. Dans ses derniers mots, « **Todo se hizo conforme ordené** », d'intenses échos bibliques sont perçus : « Y todo se hizo conforme a las instrucciones que el Señor le había dado a Moisés »¹²⁹. Ainsi, Fray Juan de Santa Gertrudis devient temporairement le corrégidor de la ville de Tunja et plus encore, s'érige en être surnaturel aux capacités exceptionnelles, comparable à un prophète ou un chaman, comme les *venerables* cités par Gruzinski pour le cas mexicain :

S'il est vrai que les vénérables sont les porte-parole de l'Église baroque et d'une manière plus générale, de l'appareil colonial, n'incarnent-ils pas aussi dans leur personne et en milieu indigène un monde invisible, un pouvoir divin, un relais direct, un rapport constant avec la divinité chrétienne ? Les vénérables – et, ne l'oublions pas, leurs reliques – deviennent alors l'expression proche, physique, palpable, tangible d'une autre réalité, celle qu'évoquent beaucoup plus lointainement les images et plus abstraitement les sermons.¹³⁰

Il incarne donc, la divinité, ce qui est plus efficace et suggestif que d'autres recours pour transmettre l'imaginaire chrétien. Tout cela vient accréditer le futur surhomme, même s'il n'est pas pleinement conscient de la portée de ses capacités.

Le chaos régna pendant quelques heures. Lorsque tous se furent réfugiés dans leurs maisons, Fray Juan et ses collègues de stratagème soupesèrent s'ils devaient ou non dire la

¹²⁹ Le Lévitique, 16, 34. Dans ce chapitre biblique Yahvé dicte les lois pour expier les péchés.

¹³⁰ Serge Gruzinski, *op. cit.*, p. 246.

vérité. L'un des prêtres craignait de possibles représailles du corrégidor, puisque pendant les débandades il y avait eu de nombreux blessés. « Lo que más convenía por entonces era largar las riendas al fervor, para que se desahogasen las conciencias, y que yo mismo antes de irme declarararía el caso, según viere que conviniese », répond notre auteur, impressionné par l'effet causé par son idée, et il poursuit : « Que todo el primer día se prosiguiese confesando la gente; pero que después no se volviese a confesar a nadie hasta que yo hubiese predicado dos o tres sermones para que el fervor represado algún tanto, abortase después con más eficacia y valentía ». Après l'incident il y a des intentions précises pour faire un usage moralisant de cet événement. Santa Gertrudis et les deux prêtres agissent comme stratèges en vue d'obtenir des effets d'« eficacia y valentía » dans la population. Ce sont des désirs honnêtes de fortifier les habitants de Tunja contre les attaques du diable, l'« authentique », auquel le missionnaire et ses acolytes croient aussi.

Au jour suivant il offre un nouveau sermon sur la place pour apaiser les esprits et pour faire usage de l'expérience surnaturelle vécue par la ville :

Subí al púlpito, expliqué un punto de los rudimentos de la fe, y expliqué un poco de historia de la barbaridad de los indios, y después entré en el sermón moral. Empecé en esta forma: Anoche, cristiano auditorio, el diablo se llevó el sermón, porque se vino sin llamarlo, porque cuando dije: Salid, demonios, de estas infernales covachas, que os traigo a vender una partida de almas en gracia de Dios, yo no llamaba a los demonios de las cavernas infernales, sino a los que están metidos en estas covachas de pulperías, en estas covachas que se arman en esta plaza todos los sábados de que por tan familiares, ya no se espantan los mercantes usureros, los logreros trampistas y los comerciantes de la vida airada. Prediqué contra el engaño en el comercio ponderando la felicidad de Luzbel y sus secuaces con la hermosura que lograron por el primer grado de gracia y merecieron con el primer acto de amor de Dios que hicieron; y después su infelicidad y fealdad que le acarreó el primer pecado mortal que consintieron. El pueblo no podía contenerse en lágrimas, y publicadas las indulgencias de la misión, al concluir en el acto de contrición a voz en grito pedían todos perdón y misericordia. Ello se prosiguió con toda felicidad y mucho fruto espiritual de las almas.

Dans les jours suivants, la ville s'est transformée en lieu saint ; les disputes ont été résolues, les larcins ont été éradiqués et les confesseurs ne suffisent pas aux queues de gens cherchant la rédemption après avoir vu l'enfer de si près. Avec une bonne dose de cynisme face aux confesseurs terrorisés, Fray Juan dit : « Yo a disimular cuanto podía, y podía poco, porque ya la representación de la especie, me provocaba a risa ». Il essaie de sauver les apparences, avec des efforts évidents, face aux autres prêtres. Interrogé sur toutes les versions extravagantes des faits qui ont commencé à pulluler en ville, cherchant des explications

rationnelles, il répond « que yo no me atrevía a deliberar qué podía ser, sólo sí que juzgaba que había sido providencia y aviso de Dios para que cada cual según su estado se arreglase a la ley de Dios ». Il décide finalement de ne pas dire la vérité : ce sera mieux pour la ville si les choses restent telles quelles.

Les rumeurs sur ces événements se sont éparpillées jusqu'à Santafé, la capitale du Nouveau Royaume de Grenade, où on comptait diverses versions, chacune plus extraordinaire que l'autre ; on disait que les démons voulaient enlever le corrégidor et le maire, mais ils s'étaient sauvés en s'accrochant au saint Christ ; que le missionnaire avait bataillé corps à corps contre les démons, et que son corps avait fini couvert de blessures ; que le Christ sua du sang parce que les gens ne voulaient pas se convertir, et que les démons emportèrent beaucoup de personnes et en tuèrent d'autres. Les versions deviennent plus imaginatives lorsqu'on s'éloigne de Tunja. Elles ont pu finir par passer dans le répertoire d'histoires surnaturelles connues par le prêtre pendant ses passages à la Nouvelle Grenade, bouclant ainsi la boucle de son périple en Amérique : il passe de récepteur de légendes et de rumeurs surnaturelles, à créateur et protagoniste de celles-ci.

L'une des versions de l'histoire, raconte que les démons qui apparurent étaient des Indiens barbares, comme ceux que le Père fréquentait dans la forêt, et qu'il en portait avec soi dans quatre malles pour ses sermons. La forêt et les indigènes n'arrêtaient pas de provoquer la stupeur chez les citadins.

À partir de ce moment, le « Padre misionero de los demonios » est précédé par la réputation de cet événement et il en est conscient. Ainsi décrit-il sa deuxième rencontre avec un indigène avec qui il s'était disputé avant d'arriver à Tunja, justement parce que celui-ci lui avait empêché le passage à cause de son refus de payer :

Yo al llegar al indio del puente ya me previne para tener con él otro debate, pero no sucedió así, porque a lo que me reconocieron los del puente, nos abrieron las trancas y nos dejaron pasar en paz. Yo discurrí que o la noticia de los demonios humillaron al indio, o que él daría noticia al cura de lo que conmigo le había pasado, y el cura le diría que con eclesiásticos no se metiese, sino que los dejase pasar. Ello fuese como fuese, el indio no pareció, y nosotros pasamos sin pagar.¹³¹

Santa Gertrudis n'arrêtera pas d'utiliser sa réputation pour obtenir des effets de repentir et de transformation morale entre les gens qu'il fréquente pendant son voyage. C'est l'effet de la croyance au surnaturel de s'activer de son émetteur (le Frère, sa réputation et sa confiance en

¹³¹ T. II, p. 229-230.

soi) et à son récepteur (la communauté repentante et intimidée). Si cela n'est pas isolé, mais a pu se répéter le long des siècles de colonisation, il n'est pas étonnant que le catholicisme se soit accroché avec une telle force en Colombie et en Amérique latine. Par exemple, l'importance de la possession d'images sacrées parmi les habitants de la colonie, même les familles les plus modestes, est restée enregistrée dans les archives liées à des testaments. Avec le mobilier de la maison, tant ou plus important que les tables, les lits et les armoires, se trouvent les crucifix, les retables de la vierge et les peintures de saints¹³².

Le syncrétisme culturel de la mise en scène de Tunja (Indigènes comme évocation de l'étrange, Noirs déguisés en démons et Blancs construisant des discours) crée un mélange explosif dans l'imaginaire surnaturel de la population. Santa Gertrudis « nunca se plantea que está afectando unas identidades. Desde cierta perspectiva y, habida cuenta de las noticias útiles que recoge, sobre todo en su visión esencial del indígena, su obra prolonga la mirada de la Conquista »¹³³.

Dans les exemples précédents, il est très intéressant de vérifier comment notre missionnaire n'a pas de tabous pour avouer des actes normalement répréhensibles. Il ne cherche pas à déformer l'image de soi même et à être décrit comme quelqu'un qui dit seulement la vérité et fait de bonnes actions. De telles confessions ont dû avoir un effet chez les lecteurs de son œuvre – particulièrement les hommes d'église comme lui, les seuls à avoir accès aux manuscrits avant 1956 —. C'étaient des consignes sur la manière d'évangéliser l'Amérique.

L'usage des images par le missionnaire va à contre-courant des préceptes officiels de l'Église. Aux images, comme aux prêtres, « no se les debería tomar como una fuente de poder separada e independiente de Dios », exactement ce que Santa Gertrudis fait. Les avertissements de l'Église attiraient l'attention sur l'usage de celles-ci, puisqu'une image suggestive pourrait devenir une concurrence pour le prêtre, qui ne devrait pas douter de sa propre capacité à servir d'intermédiaire entre « el aquí de los fieles con el allá del Ser Supremo »¹³⁴. Santa Gertrudis, au lieu de concevoir les images sacrées comme une concurrence, se sert de leur capacité d'influencer une communauté. Les dispositions dictées

¹³² Amanda Caicedo Osorio, *Construyendo la hegemonía religiosa: los curas como agentes hegemónicos y mediadores socioculturales (Diócesis de Popayán, siglo XVIII)*, Universidad de Los Andes, Facultad de Ciencias Sociales-CESO, Departamento de Historia, 2008, p. 180.

¹³³ Henry Luque Muñoz, *op. cit.*, p. 166.

¹³⁴ Amanda Caicedo Osorio, *op. cit.*, p. 182.

par le Pape et les évêques depuis les villes, à des milliers de kilomètres des missionnaires, perdent toute validité. Dans le pèlerinage et la mission de Santa Gertrudis, il régit la loi de la jungle, avec une variante : le plus fort n'est pas nécessairement le plus habile avec les armes, mais avec les arts et les symboles¹³⁵.

Le Père Santa Gertrudis, comme nous avons illustré, utilise tant la force que l'imagination pour réussir ses objectifs personnels et d'évangélisation. Dans les deux cas, parfois c'est explicite dans le texte, parfois moins évident, on installe une croyance au surnaturel dans la population. Ces croyances subsisteront, transmises de génération en génération, et la Colombie est encore un exemple vif de cette hérédité.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 180. Amanda Caicedo cite le travail de William Taylor: "La Iglesia entre la jerarquía y la religión popular: mensajes de la zona de contacto".

Conclusion

Au moment de son retour en Espagne, onze ans après être arrivé en Amérique, Fray Juan de Santa Gertrudis fait le bilan d'Agustinillo :

El sistema en que dejé el pueblo era este: entre todos, grandes y chicos, eran 1.472. Adultos bautizados y ritualmente casados 311. Niños bautizados más de 200. Ganado vacuno 512 cabezas. Ovejuno 623 cabezas, 300 quintales de algodón, 220 de lana, 3 telares en que ya se tejía tocuyo, y otros 3 en que se tejía jerga de lana, 170 casas de que constaba el pueblo, un convento bueno, y una iglesia mejor. Un grande platanar, y tres rozas grandes de maíz, yucas, y maní y arroz. Gallos y gallinas más de doscientas cabezas, 52 hachas, 124 machetes, 6 azuelas, 6 cepillos, 3 sierras braceras, y 4 medianas, y toda la gente vestida y bien aperada.¹³⁶

En termes pratiques, sa mission fut un succès. La présence du surnaturel dans l'imaginaire du missionnaire et dans celui des *Encabellados*, a contribué dans une large mesure à permettre à un homme seul de grouper, d'organiser et d'endoctriner cette nombreuse population. Le destin d'Agustinillo nous est connu : il a cessé de croître après le départ du prêtre, et au bout de quinze ans la population était réduite à une centaine d'habitants sans curé¹³⁷. Néanmoins, le processus d'occidentalisation avait déjà démarré. Beaucoup d'enfants parlaient espagnol, l'utilisation de vêtements était devenue indispensable, l'agriculture et l'élevage s'étaient imposés comme moyens de production, la polygamie avait pratiquement disparu de la vie publique et les croyances chrétiennes prirent place, à leur manière, dans les âmes des indigènes : la crainte de Dieu, la répugnance du diable, l'idée du ciel, du purgatoire et de l'enfer, les images d'anges et de saints.

Le récit de Santa Gertrudis révèle une importante ambiguïté, dans la mesure où il conçoit deux types d'indigènes : ceux de son imagination et ceux de sa mission. Les premiers, les protagonistes des récits et des légendes qu'on lui raconte au long de son voyage, sont des êtres étranges, magiques, fréquemment maléfiques et liés au diable. Le deuxième groupe est constitué par les indigènes de sa mission, ceux qu'il connaît en chair et en os, avec lesquels il a vécu pendant de longues années. Il les considère comme dépossédés et naïfs, éloignés de la vérité divine. Fray Juan fait preuve d'une foi véritable pour livrer bataille contre le Démon, lorsqu'il s'agit d'établir le contact avec les *Encabellados* et d'accomplir ses objectifs. Pour

¹³⁶ T. IV, p. 91.

¹³⁷ John Lynch, *op. cit.*, p. 10.

assurer sa victoire, il emploie le pouvoir intimidant de son fusil et de sa machette, mais son usage habile des croyances et superstitions de ce peuple demeure son atout principal.

Cette ambiguïté chez Fray Santa Gertrudis atteste de la puissance des imaginaires au moment de cerner les comportements humains et sceller la réalité. Par rapport aux indigènes et, en général à la population de la Nouvelle Grenade, elle est la caractéristique la plus importante du surnaturel dans *Maravillas de la naturaleza*, toujours sous l'égide de Satan et ses légions. Le surnaturel opère, parallèlement, comme un système de compréhension du Nouveau Monde, et comme outil de travail destiné à de multiples usages. Son évolution s'articule en trois phases, qui correspondent aux chapitres de notre mémoire de recherche.

D'abord (chap. 1), Santa Gertrudis souhaite raconter des faits réels mais extraordinaires, donc les récits surnaturels apparaissent comme incontournables pour surprendre le lecteur. Son imaginaire de l'Amérique est imprégné du merveilleux et cette caractéristique est présente dans les récits dont on lui fait part ; pour cette raison ils seront imbriqués dans sa chronique, essayant de raconter et d'expliquer ce continent encore jeune et surprenant aux lecteurs, notamment à ses camarades missionnaires. La *fama* et la *voz común* jouent les premiers rôles pour les rendre crédibles. Pour le chroniqueur la crédibilité de l'histoire dépend aussi du statut social ou de la sympathie qu'il éprouve envers la source ; les membres du clergé, les hommes du gouvernement et les propriétaires terriens sont en tête sur cette échelle de confiance.

Ensuite (chap. 2), l'immersion dans la nature et l'approche des pratiques indigènes se juxtaposent à l'imaginaire surnaturel du missionnaire par le biais du « savoir de la ressemblance » ; les faits qu'il admet comme surnaturels ou pas nous montrent à quel point sa perception de la réalité passe par le puissant filtre de son idiosyncrasie. Dans ce sens, la nature devient un espace sacré conçu pour l'adoration de Dieu et la répulsion du démon. La figure de Satan agit comme médiatrice dans ses rapports aux aspects menaçants de la jungle : les animaux sauvages (le serpent, le tigre, l'ours) et les phénomènes climatiques (tempêtes et séismes). Malgré la médiation du diable dans toutes ses approches avec les indigènes, il les juge innocents ; c'est Satan le vrai ennemi, car c'est lui qui dirige le destin des *Encabellados*. Dans ce combat, grâce aux moyens d'évangélisation et de catéchèse, le missionnaire gagne du terrain.

Enfin (chap. 3), le surnaturel prend la forme d'un outil assez performant pour le métier d'évangéliste, et d'une source de récits et d'invention littéraire. Dans sa chronique, à partir

de cette dimension surnaturelle jaillit une sorte de création littéraire et, de fait, le texte de Fray Juan dépasse sa condition de récit de voyage ou de simple manuel pour les missionnaires. Au-delà des descriptions de la nature et des mœurs, ou de récit de son travail d'évangélisation, le style des narrations éparpillées dans l'œuvre permet de le rapprocher du genre picaresque : *El lazarillo de Tormes* de l'Espagne et *El carnero* de la Nouvelle Grenade. Concernant l'usage du surnaturel dans le travail d'évangélisation, Santa Gertrudis s'érige en être aux caractéristiques surnaturelles : surnommé « el Padre misionero de los demonios », il devient capable d'exercer le pouvoir politique, d'influencer les consciences de communautés entières, et de produire de nouveaux récits oraux, que la rumeur va propager. Le cercle de son passage en Amérique est bouclé, lorsqu'il devient lui-même créateur et protagoniste des rumeurs et légendes comme celles qu'il répertorie dans sa chronique.

Il accomplit le destin idéal de tout missionnaire en devenant une figure paternelle incontournable pour ses ouailles, auxquels il transmet ses doctrines par le biais de doses justes de peur et respect, de compassion et sacrifice, et de magie et mythe. L'évolution de Santa Gertrudis est comparable à celle des prophètes, rois et dictateurs ; il abrite des centaines d'hommes et de femmes disposés à lui obéir et à le suivre. Pourtant, sans aucune explication, dans un geste d'humilité (ou peut-être inconscient du pouvoir acquis), il quitte la Nouvelle Grenade et retourne en Espagne, où il va vivre le reste de ses jours discrètement, gardien de son monastère à Majorque.

L'étude du surnaturel et du démoniaque dans *Maravillas de la naturaleza* nous a permis de mieux comprendre une étape du processus d'occidentalisation de la Nouvelle Grenade. Grâce à ces aspects du travail, nous sommes témoins de l'imprégnation d'une pensée dans un pays actuellement dépassé par ses conflits : la Colombie. Des idées et des croyances importées de la péninsule Ibérique pendant cinq siècles prirent leur forme particulière dans ce pays, comme dans le reste de l'Amérique latine. Fray Juan de Santa Gertrudis est un maillon de cette chaîne, comme tant d'hommes et de femmes qui transmirent la pensée et l'imaginaire européens dans le Nouveau Monde, et en laissèrent des témoignages écrits.

Notre étude porte un regard critique sur la relation entre le surnaturel et le monde indigène, dans la mesure où elle a fait partie du processus d'évangélisation, pourtant, sans juger Fray Juan de Santa Gertrudis. La période coloniale a signifié l'esclavage, le racisme et exploitation systématique de milliers d'êtres humains. Les missionnaires prirent part à ce processus

d'occidentalisation ; il est possible de les considérer comme destructeurs de tout un système culturel ; en revanche, ils protégèrent des communautés indigènes de l'action des esclavagistes, et c'est en bonne partie grâce à eux qu'on garde des traces écrites de cette période. Ils s'efforcèrent à imposer une culture très riche, mais dont la dimension productrice s'est avérée dévastatrice pour la Terre ; l'arrivée de Fray Juan en Amérique coïncide avec le début de la Révolution industrielle, et cette machinerie mentale commença à opérer dans les montagnes des Andes, les jungles de l'Amazonie et la mer caraïbe.

Une visite actuelle des territoires du Putumayo où travailla Santa Gertrudis, nous révélerait des villages qui suivent le modèle d'Agustinillo. Une bonne partie de cette région s'est transformée en larges prairies pour élever le bétail et cultiver la coca. Malgré le risque de fin des connaissances dans l'utilisation des plantes, beaucoup des traditions indigènes survivent ; l'ayahuasca est toujours consommé et les chamans sont consultés. La croyance dans le surnaturel maintient sa force antique, et des éléments du monde européen, africain et américain convergent pour établir un syncrétisme caractéristique. Nous souhaitons que ce travail contribue à la compréhension de ce processus de rencontre d'imaginaires pendant l'époque coloniale.

Les récits surnaturels recueillis dans l'œuvre, la présence du Démon, les êtres fabuleux, la quête incessante de trésors cachés, les lacs, grottes et montagnes imprégnées de magie et de sorcellerie... toutes ces croyances font partie du folklore de la Colombie et ont participé à la construction de l'identité nationale. La vitalité de ces récits apparaît clairement lorsque l'on repère leur présence dans certains des romans les plus représentatifs de la littérature colombienne : *María*, *La vorágine* ou *Cien años de soledad*.

Pour de futures recherches, *Maravillas de la naturaleza* a encore beaucoup à nous offrir. L'œuvre de Santa Gertrudis nous suggère des explorations fascinantes dans les champs de l'histoire culturelle et de la littérature. En premier lieu, pour situer la chronique de Fray Juan à l'intérieur de la tradition des chroniqueurs franciscains en Colombie, il serait intéressant de réaliser un travail comparatif entre la fonction du surnaturel et la figure de Satan dans son œuvre, et dans les chroniques de Fray Pedro Agüado et Fray Pedro Simón, de XVI^e et XVII^e siècles respectivement. Une telle étude nous permettrait d'observer la transformation de la pensée de ces missionnaires espagnols à la Nouvelle Grenade au cours des trois premiers

siècles de conquête et de colonisation, en même temps que se développait l'occidentalisation de ces pays.

De même, il serait très précieux de suivre la trace de la présence de ces histoires surnaturelles dans d'autres textes de la période coloniale. On chercherait à repérer ces narrations à l'intérieur des traditions littéraires et des mythologies américaines, européennes et, possiblement, africaines. Parmi les genres que l'œuvre comprend, nous trouvons des échos de la légende, du conte populaire, des contes de fées, du picaresque, etc. Par exemple, nous avons vu que *Maravillas de la naturaleza* présente une version de la légende de l'Eldorado ; il vaudrait la peine d'étudier les affinités et les différences de sa version avec d'autres variantes de la fameuse légende, et d'utiliser les exemples les plus intéressants du répertoire de récits que le missionnaire nous a laissé. La fin de cette quête et de cette analyse serait d'accorder à *Maravillas de la naturaleza* une place dans la littérature hispano-américaine du XVIII^e siècle.

En plus de la présence des récits surnaturels dans des textes littéraires de l'époque, il serait possible de suivre leurs apparitions dans des documents historiques de la période coloniale. Nous soupçonnons que des épisodes comme la mise en scène des démons à Tunja ont laissé des empreintes dans les annales de la ville. Pour cela, il faudrait reconstituer le voyage du missionnaire et rechercher aux bons endroits des villages et des villes qu'il a parcourus : les églises, les monastères, les mairies, les archives locales, etc. Cette enquête nous permettrait de confronter les versions qui apparaissent dans son œuvre avec celles des habitants de la Nouvelle Grenade.

Simultanément, dans ce parcours parmi les archives des lieux visités par Fray Juan de Santa Gertrudis, nous pourrions chercher les traces de son passage en Amérique. Nous disposons actuellement d'un exemple concret de l'importance de son passage dans le sud de la Colombie : on attribue à Fray Juan le fait d'avoir ramené, pour la première fois, du bétail bovin dans les départements du Putumayo et du Caquetá, la région de l'Amazonie¹³⁸. Donc, actuellement, l'élevage est l'une des ressources économiques principales, et il a certainement commencé grâce aux pèlerinages du missionnaire majorquin.

L'objectif de ces travaux parmi les archives serait de déterminer l'impact, et des récits surnaturels et de la présence du missionnaire, dans l'imaginaire et dans le quotidien des populations avec lesquelles ceux-ci sont entrés en contact. Nous pourrions enquêter sur

¹³⁸ Héctor Eduvin González Trujillo, José Francisco Ramón Mahe, et Rafael Torrijos Rivera, *Caquetá: tradición y vocación ganadera*, Comité Departamental de Ganaderos del Caquetá, 2003, p. 1.

l'identité des *Encabellados* et leur destin. Cette enquête pourrait aussi se poursuivre à Palma de Majorque, à la recherche d'une possible influence des écrits de Santa Gertrudis parmi les missionnaires franciscains qui l'auraient connu ou qui auraient lu son œuvre. Rappelons que jusqu'à 1952, *Maravillas de la naturaleza* est resté sous forme manuscrite dans la bibliothèque de Palma, uniquement accessible à quelques lecteurs de l'île. Cela, joint au peu d'études dont l'œuvre a fait l'objet, constitue une valeur ajoutée à l'heure d'approfondir la connaissance de ce témoignage exceptionnel sur la période coloniale sud-américaine.

Ces dernières décennies ont vu apparaître de nouvelles présences « surnaturelles » en Colombie : paramilitaires cannibales, guérilleros immortels, milliers de soldats et de paysans avec une seule jambe, territoires maudits à cause des mines anti-personnel, trésors en forme de sacs de cocaïne et de millions de dollars enterrés dans des mines et des grottes. Aux mystères de la parole et de l'écriture de deux siècles auparavant s'imbriquent les voix omniprésentes de l'internet, de la radio et de la télévision, accessibles même dans la jungle profonde ; ainsi, une image du pays est façonnée dans l'esprit de la population colombienne. Ainsi des dieux et des démons se sont érigés : présidents messianiques, omnipotents sur leurs trônes, manipulant la pensée des citoyens et commandants d'armées en lutte contre les guérillas ; barons de la drogue capables de payer la dette externe de la nation et de tuer d'un seul regard.

La perception surnaturelle de Santa Gertrudis concernant les indigènes s'est montrée plus durable que la connaissance directe des faits. Associer les peuples indigènes et l'étrange, le mystérieux, le maléfique — encore à notre époque —, c'est un héritage lamentable de la Colonie. C'est le cas pour la Colombie, mais aussi pour le reste de l'Amérique latine. Encore aujourd'hui ils revendiquent leurs droits en élevant une voix passée sous silence par les gouvernements. Encore aujourd'hui ils sont diabolisés : alliés du terrorisme, insurgés armés, producteurs et consommateurs de drogues... Voilà la perception de la majorité colombienne, de plus en plus forcée à mener une vie urbaine, ignorant cette autre réalité, celle des forêts, des lacs et des campagnes où les lois se dissipent. Paraphrasons Fray Juan : « Y si con todo te pareciesen algunas difíciles de creer, el medio de averiguarlo mejor es ir allá, para desengañarse de una vez »¹³⁹.

¹³⁹ T. I, p. 39.

BIBLIOGRAPHIE

Santa Gertrudis, Fray Juan de. *Maravillas de la naturaleza*. Bogotá : Banco Popular, 1970.

Borja Gómez, Jaime Humberto. *El Pasado, La Realidad Y Su Representación*, videoconferencia, 2011. <http://envivo.eafit.edu.co/EnvivoEafit/?p=9316>.

———. *Rostros y rastros del demonio en la Nueva Granada : indios, negros, judíos, mujeres y otras huestes de Satanás*. Santafé de Bogotá: Editorial Ariel, 1998.

Cabrera Lema, Esther Cristina. “Representaciones Del Demonio: Miedos Sociales Vislumbrados En Tres Escritos Conventuales Neogranadinos. » *CS No. 9*, 2012. http://www.icesi.edu.co/biblioteca_digital/handle/10906/66277.

Ceballos Gómez, Diana Luz. *Hechicería, brujería, e Inquisición en el Nuevo Reino de Granada : un duelo de imaginarios*. Bogotá, Colombia : Editorial Universidad Nacional, 1994.

De Sevilla, Isidoro. *Etimologías*. Madrid : Ed. Católica, 1982.

Didier, Hugues. « La vie et la pensée de Juan Eusebio Nieremberg, 1595-1658. » *Atelier national de reproduction des thèses*. Université de Lille III, 1982.

Echeverri Pérez, Antonio José, and Johannio Marulanda Arbeláez. « Imaginarios y utopía franciscana en Nueva Granada en el siglo XVI. » *Revista Científica Guillermo de Ockham* 6, no. 1 (2008) : 61–77.

Foucault, Michel. *Les Mots et Les Choses : Une Archéologie Des Sciences Humaines*. Paris : Gallimard, 1996.

Frazer, James George. *The Golden Bough: A Study in Religion and Magic*. Abridged ed. Mineola, N.Y: Dover Publications Inc, 2002.

García Gavidia, Nelly. « Máscaras y representaciones del diablo en las fiestas del corpus christi. Un estudio de antropología comparada entre España y Venezuela. » In *PINO DIAZ, F. (coord.). Demonio, Religión y Sociedad entre España y América*, 323–67. Madrid : Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Departamento de Antropología de España y América, 2002.

Gómez Valderrama, Pedro. *Muestras del diablo : consideración de brujas y otras gentes engañosas en el Reino de Buzirago y El engañado*. Colombia: Colcultura, 1993.

- Gruzinski, Serge. *La colonisation de l'imaginaire : sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol : XVIe — XVIIIe siècle*. Bibliothèque des histoires. Paris : Gallimard, 1988.
- Kelly, Henry Ansgar. *Satan : Une Biographie*. Seuil, 2010.
- Lead del Castillo, M. del Rosario. « La Iconografía Neogranadina Y El Estudio Del Miedo. » Accessed February 12, 2013.
http://memoriaysociedad.javeriana.edu.co/anexo/articulo/doc/c61_7o.pdf.
- Llanos Vargas, Héctor. *En el Nombre Del Padre, Del Hijo y el Espíritu Santo: Adoctrinamiento de Indígenas y Religiosidades Populares en el Nuevo Reino de Granada (Siglos XVI-XVIII)*. Héctor Llanos Vargas, 2007.
- Luque Muñoz, Henry. « La Percepción de Lo Real En Maravillas de La Naturaleza de Fray Juan de Santa Gertrudis. » *Revista Memoria*, Bogotá, Enero - Diciembre 1998, p 156–83.
- Lynch, John. *Fray Juan De Santa Gertrudis and the Marvels of New Granada*. First Edition. University of London, Institute of Latin American Studies, 1999.
- Mantilla, Luis Carlos. *El último cronista franciscano de la época colonial en el Nuevo Reino de Granada, fray Juan de Santa Gertrudis Serra*. Bogotá : Kelly, 1992.
- Minois, Georges, and Que sais-je ? *Le Diable*. Presses Universitaires de France — PUF, 2000.
- Montenegro, Alonso de la Peña. *Itinerario para parrocos de indios: Libros I-II*. Editorial CSIC - CSIC Press, 1995.
- Morin, Edgar. *La rumeur d'Orléans*. Éd. du Seuil, 1969.
- Muchembled, Robert. *Une histoire du diable XIIe-XXe siècle*. Paris : Ed. du Seuil, 2000.
- Nieremberg, Juan Eusebio. *Obras escogidas del R.P. Juan Eusebio Nieremberg*. Edited by Eduardo Zepeda-Henríquez. Ediciones Atlas, 1957.
- Osorio, Amanda Caicedo. *Construyendo la hegemonía religiosa: los curas como agentes hegemónicos y mediadores socioculturales (Diócesis de Popayán, siglo XVIII)*. Universidad de Los Andes, Facultad de Ciencias Sociales-CESO, Departamento de Historia, 2008.
- Pérez Pimentel, Rodolfo. «Alonso de La Peña Y Montenegro - XI Obispo de Quito. » *Diccionario Biográfico Del Ecuador*. Accessed April 28, 2014.
<http://www.diccionariobiograficoecuador.com/tomos/tomo22/p4.htm>.
- Pino, Fermín del. *Demonio, religión y sociedad entre España y América*. Madrid : Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Departamento de Antropología de España y América, 2002.
- Rodríguez Freile, Juan. *El carnero : segun el otro manuscrito de yerbabuena*. Bogotá : Instituto Caro y Cuervo, 1997.

Trujillo, Héctor Eduvin González, José Francisco Ramón Mahe, and Rafael Torrijos Rivera. *Caquetá: tradición y vocación ganadera*. Comité Departamental de Ganaderos del Caquetá, 2003.

Zapata Cano, Rodrigo. « Modo Y Figura En Las Maravillas de La Naturaleza : La Historia Natural En Los Padres Misioneros Del Siglo XVIII En El Nuevo Reino de Granada. » *Historia Y Sociedad*, no. 10 (2004) : 127–62.

ANNEXE

La mise en scène à Tunja — El « Padre misionero de los demonios » (T. II, C. 7, p. 220-229)

Contiene lo que me sucedió en la ciudad de Tunja hasta llegar a la villa de Honda

La ciudad de Tunja es cabeza de la provincia, y es una de las principales ciudades del reino de Santa Fe. Su temperamento es frío y seco. Es ciudad de mucho comercio, y está situada entre unas lomas de una greda colorada, y ya por esto como también por lo rígido del temperamento, cría por cerca de la ciudad muy poco pasto la tierra. Tiene buenas haciendas y mucho ganado vacuno y ovejuno. Tiene buenas cosechas de trigo, maíz y papas. Todos los sábados hay feria y de Vélez traen muchos azúcares y toda la variedad de dulces y los venden muy baratos, y por ello la gente es en extremo muy aficionada al dulce.

Yo me fui derecho al convento de San Francisco en donde fui bien recibido del Guardián con la carta de recomendación que llevaba del Provincial. Allí me destinó un religioso español llamado el Padre Fr. Francisco Flórez, que tenía mucha introducción en la ciudad, para que él me guiase al fin que yo llevaba de recoger unos borregos de limosna. Tenía este religioso allí otro hermano casado que era mercader, y los dos se juntaron para el efecto. Ellos echaron el proyecto de informarse primero de las cosas de la misión y de los estilos de aquellas naciones bárbaras, y después publicaron mi venida y lo que yo les había contado. Fue este un pensamiento muy a propósito, porque a los tres días de llegado, no cabía la gente en el convento de gente eclesiástica y seglar, a ver al Padre misionero, como si fuera yo un hombre venido del otro mundo o venido del cielo.

Reparó el Padre Guardián la general conmoción que había causado en toda la ciudad mi venida, y me rogó que me dedicase a predicar unos días una misión, porque a más de habérselo rogado el señor Corregidor y los señores alcaldes, ya se había escampado por la ciudad que yo había de predicar una misión. Yo conocí que la petición era justa, y condescendí en ello, pero con la condición que no había de durar más de ocho días, y que los Padres del convento en ellos se habían de dedicar a la asistencia del confesionario. Así se otorgó. Se dio la noticia al Corregidor y alcaldes, y catay que se vienen al convento con el cura y todo el común empeñados que la misión se había de predicar en la parroquia, porque el concurso sería grande y la iglesia de la parroquia era más capaz que la del convento.

Esta especie no se recibió ya muy a gusto del Guardián ni la comunidad, y vino en un instante a formarse un pleito, alegando cada cual sus razones a su favor. El Corregidor y alcaldes también se dividieron en dos partes y se redujo todo a gritería. Ya cerraba la noche cuando dijo el Padre cura: Pues señores, déseme siquiera un gusto, y si me lo otorga el Padre misionero, habemos de convenir todos que la misión se predique donde el Padre misionero determinase. Todos dijeron que sí, y así el Guardián como el Corregidor y alcaldes.

Entonces dijo el Padre cura: Pues, Padre misionero, yo con las noticias que he oído de las cosas que usted ha contado de los indios bárbaros, he conocido que en la ciudad entre la gente sobresaliente reina un grande deseo de oírla contar de su boca, y así lo que pido es que en cada sermón vaya enlazando los estilos de aquella gente bárbara con un pedazo de relación de lo que allí pasa, que siendo aquello conducente para que nosotros conozcamos el beneficio que logramos de no haber nacido en

aquella barbaridad, con facilidad por ahí se puede introducir la materia moral de lo que se hubiese de predicar. Yo le respondí que esto no fuera difícil de combinar como yo estuviese de espacio para poderlo siquiera notar al propósito, pero de improviso haber de enlazar lo histórico a lo moral, que a más de ser impropio para una misión, distraía el fin principal de la misión, que era la compunción del pecador y su conversión; que yo lo que podría sólo hacer era supuesto que para lograr las indulgencias que en la misión se publican, era necesario explicar un punto de doctrina cristiana que me dedicaría en ella cada día antes del sermón a enlazar lo que entre aquellos bárbaros pasaba relatando cada día un pedazo de historia, que me pareciese más a propósito.

A todos les pareció bien mi respuesta, y entonces me dijo el señor Corregidor que yo eligiese en dónde predicar la misión. Yo considerando que si determinaba que en el convento, como me parecía más razón, por ser bien capaz la iglesia, pero que quedaba desairado el Padre cura, y todo el común, y esto nunca me estaba a mí bien; y que si escogía la parroquia desairaba al Guardián y la comunidad, y esto también me estaba a mí mal, respondí: Señores, yo por no desairar a ninguna de las partes, determino, supuesto que el concurso será grande, y a este beneficio tienen tanto derecho el pobre como el rico, digo que la misión se predique en la plaza. A todos les cayó en gracia mi elección, y se celebró mandando el Padre Guardián sacar para todos un refresco. En lo interim dije yo: Supuesto, señor Corregidor, que esto así se haya de efectuar, me parece que V.S. determine el puesto donde haya de ponerse el púlpito, y al mismo tiempo destinar puesto para la ciudad y puesto también para los eclesiásticos, y si es que quieran concurrir en forma de comunidad, para quitar contiendas, que se le dé a cada uno el lugar que le pertenezca y estuviese en práctica de la ciudad.

Así quedó resuelto y determinado que al otro día a la oración se saldría con el asalto de nuestro convento, y dando una vuelta por la ciudad en que se predicarían dos sermones encargándose de uno el Padre Guardián, y del otro el Padre cura, se vendría a terminar la función en la plaza con mi plática en que abriría la misión y se publicarían las indulgencias. Yo advertí al señor Corregidor que desde la primera noche destinase seis rondadores, que rondasen todas las calles todo el tiempo que durase la función de la plaza, para que no sucediese lo que suele suceder de hunos y otras monstruosidades en semejantes congresos. Todo se dispuso muy a mi gusto.

Al otro día se armó el púlpito, se puso escaño para el señor Corregidor, alcaldes, regidores y demás señores de la ciudad. El Padre cura y el común preparó su lugar; lo mismo hizo la comunidad y la de Santo Domingo. El pueblo preparó mesas, sillas y escaños, y los señores mercaderes hicieron para sí un tablado muy decente. Toda la ciudad estaba alborotada aguardando oír predicar un ángel del cielo o un apóstol del Nuevo Mundo. Sólo yo estaba confuso, sin saber por dónde empezar. Aquí hay que notar que en todo el Perú, en los pueblos y ciudades de comercio, las tiendas de mercadería y pulperías por lo regular están en rededor de la plaza, y unas y otras en nombre afrentoso suelen llamarse covachas. El mismo título de covacha dan a aquellos caramancheles que arman en la plaza los que concurren con géneros para vender en las ferias. Hube yo pues de deliberar aquella tarde de fundar una idea de la misión en metáfora de un gran mercader que había llegado a Tunja con una gran porción de almas en pecado mortal, a ver si hallaba quién me las quisiese comprar, ponderando cada día una felicidad del alma en gracia de Dios, y una infelicidad del alma en desgracia suya. Y para punto de doctrina cristiana explicar en ocho pláticas los rudimentos de la fe, y en cada uno los impedimentos que el demonio tenía puestos para que no entrase esta luz en los indios bárbaros, con la historia de sus estilos y observancias.

Ya que tuve ordenado el orden que yo había de guardar en mis sermones, comuniqué al Padre Flórez una idea que me ocurrió y podía ser muy del caso para terror del auditorio, y fue que entre él y su hermano con todo sigilo buscasen un par de cadenas, y que al empezar yo a ponderar la fealdad del alma en pecado mortal, las hiciesen sonar arrastrándolas por las esquinas de la plaza. Él lo comunicó a su hermano, y lo ordenaron con tal sigilo que todos creyeron que había sido aviso del cielo. En el

convento había dos, y otras dos que ellos buscaron, y dentro de canastos se traspusieron cada cual en su paraje sin ser sentidas. Se buscaron cuatro negros, y éstos desnudos y la cara tiznada de almagre con un hachón de pita embreada en la mano con candela, desgreñada la melena, ordenándoles que arrastrando las cadenas así habían de aparecer a la plaza cuando yo desde el púlpito los llamase.

De toda esta idea yo no sabía nada, porque yo sólo había ordenado que a su paso y tiempo se oyesen arrastrar las cadenas. Ya vino la hora, y a la señal de la campana se congregó en nuestra iglesia una gran multitud de gente. La comunidad con los hermanos terceros ordenaron la procesión, la que despedí yo con una plática, y el Padre cura concluía con un santo Cristo mediano acompañado todo de faroles, y ceñían su lado el Guardián y el Padre prior de Santo Domingo. Salimos pues rezando la corona, y a cada tres avemarías una flecha. A trecho proporcionado predicó el Padre Guardián, y en otro barrio el Padre prior. Cuando llegamos a la plaza, y en concurso hubo cada cual tomando su lugar, ya serían las diez de la noche. Estaba la plaza que es bien capaz, toda llena de gente, y en derredor habría más de cincuenta faroles alumbrando. La noche estaba serena, y lo mejor que el auditorio guardaba silencio.

Yo subí al púlpito indeciso cómo había de empezar la plática, y las primeras palabras que se me ocurrieron fueron éstas, y con ellas empecé: Salid, demonios, de estas infernales covachas, que os traigo a vender una partida de almas en gracia de Dios. Lo propio fue oír los negros que estaban prevenidos: Salid demonios de estas infernales covachas pensando que yo ya los llamaba a su función, pegan fuego a los hachones de pila embreada, y aprietan a correr hacia la plaza. Como fue esto de improvisado, y el ruido de las cadenas era tan vivo, porque Tunja tiene las calles todas empedradas, y se oía venir corriendo, y de tan cerca se conmovió un alarido y llanto tan exorbitante, que no sé con qué compararlo. Los que estaban en los cuatro ángulos de la plaza, cada cual atendió al ruido que le venía de más cerca; y al volverse a mirar y ven venir a los negros con la cara colorada, y con el hachón que levantaba dos varas de llama, pensaron todos que en realidad eran dominios, y por huir cada cual al viento contrario, empezaron a atropellarse unos con otros con tal gritería, que parecía un día de juicio. Más se aumentó el alboroto y alarido, porque como quedaron las cuatro esquinas despejadas de gente, a lo que asomaron los negros a la plaza cada cual a su esquina, haciendo ademanes de querer embestir, levantando y bajando con compás los hachones, el Corregidor con los señores, los mercaderes del tablado, el común y las dos comunidades que hasta entonces habían estado sólo alterados, soltaron las riendas al miedo y a la voz, y se dobló el alarido. Y como veían que no había por dónde escapar, crecía por instantes la congoja.

Yo que tenía fundamento para poder discurrir lo que era, con todo me alteré tanto, que no me hubieran sacado sangre. Así estuvieron un rato los negros, y se fueron. Al llegar a su paraje, mataron los hachones, se quitaron las cadenas, y cada cual en su canasto la llevó a casa de Flórez. El Padre Flórez y su hermano, autores de la treta, querían sosegar el tumulto, pero no había medio. Los señores y mercaderes que saltaron de su puesto sobre los que estaban apiñados, el que pudo se iba a agarrar de un sacerdote. El Padre cura y el Corregidor se agarraron del santo Cristo; todos confesaban a voz en grito sus pecados; a todos los clérigos les rompieron el manto de tafetán; los frailes dominicanos se fueron con los hábitos destrozados; los frailes nuestros hubo quien llegó al convento sin manto, y cual con un retazo; a mí me despedazaron el hábito y el manto, y don Manuel Flórez la misma noche trujo una pieza de jerga y me vistió de nuevo. Quinientas y más personas se sacaron de uno y otro sexo amortiguadas de la plaza. Duraría el tumulto más de hora y media, y ya se iba sosegando. Yo ya que pude escapar con las manos todas arañadas, me fui a casa de don Manuel Flórez, y me encontré con el Padre cura y el Corregidor, y varios señores y todos llorando. Esforcé al Corregidor y a todos los demás para que se fueran y mandaran abrir todas las iglesias, y que mandaran tocar a plegaria un rato, y que en cada iglesia respectivamente se cantase un *Te Deum Laudamus*, y que se mandase a todos los confesores que se pusieran a confesar para desahogar la gente, porque sin duda todos acudirían a la iglesia.

Ordené también al señor Corregidor que fuese a la plaza y que pusiera guardas, y que llevasen allá vinagre y destinase quién lo fuese aplicando a confortar a los que estaban allí desmayados. Todo se hizo conforme ordené. Hasta por la mañana no se despejó la iglesia. A lo que se oyó tocar a plegaria, acudió a todas las iglesias la gente, y después del canto se pusieron a confesar hasta que por la mañana se hubo de mandar hacer pausa para poder celebrar y rezar los oficios divinos. Yo no me fui de casa de don Manuel Flórez hasta las diez del día, que entre cuatro mujeres y cuatro indios sastres me hubieron cosido mi vestido.

Ya que se despejó la casa de gente extraña nos retiramos a un cuarto a tomar cacao los tres, don Manuel, su hermano y yo, y empezamos a discutir sobre el caso, a ver si sería del caso ir propagando la voz, declarando lo que había sido en realidad, o si sería mejor dejar al pueblo con su aprehensión de que en realidad habían sido demonios del infierno. El Padre Flórez era de parecer que se desengañase la gente con la verdad, para que depusieran el miedo, receloso de que ya nadie quería acudir a la plaza a oír la misión. A este parecer se oponía su hermano don Manuel, temeroso del Corregidor y demás señores, que si sabían que él había ordenado aquella mano tan pesada, podrían tomarlo a mal y hacerle alguna vejación, porque tal vez en la plaza algunos habrían salido escalabrados, otros con algún miembro descompuesto, y de los que allí estaban tendidos, podría alguno morir, y él se llevaría de todo la culpa. Yo fui de parecer que por entonces se dejase el caso oculto, porque tal vez pudo ser providencia de Dios para reforma de la ciudad y que nos estuviésemos a la mira a ver el efecto que resultaba. Porque aunque de pronto se declarase la verdad, y aunque yo lo declarase desde el púlpito, no se había la gente de desengañar, porque fue muy vehemente la aprehensión, y que siempre quedaba tiempo para declararlo, ya que la gente estuviese sosegada, y que lo que más convenía por entonces era largar las riendas al fervor, para que se desahogasen las conciencias, y que yo mismo antes de irme declararía el caso, según viere que conviniese. Este parecer se aprobó, y juntamente que todo el primer día se prosiguiese confesando la gente; pero que después no se volviese a confesar a nadie hasta que yo hubiese predicado dos o tres sermones para que el fervor represado algún tanto, abortase después con más eficacia y valentía. Este designio se notificó al Padre cura y al Padre Guardián y al Padre prior de Santo Domingo, y lo aprobaron y así se hizo.

Desde las once del día que me fui al convento, hasta las cinco de la tarde no me dejé ver de nadie, sí sólo del Guardián y algunos religiosos que estaban todos con aspecto de difuntos. Yo a disimular cuanto podía, y podía poco, porque ya la representación de la especie, me provocaba a risa. Todos aguardábamos que a la noche no parecería nadie a la plaza, yo ideé que si al tocar la oración, el pueblo no parecía a la plaza, que saliesen dos religiosos por cada vereda con un santo Cristo y una campanilla tirando saetas, y convocando a voz en grito a oír la palabra de Dios en la plaza. Un poco antes de la oración se empezó a tocar al sermón en el convento, y cuando se tocó la oración ya la gente no cabía en la plaza. Con todo salieron los religiosos por las calles. Vino la ciudad a acompañar la comunidad y la tercera regla, y nos fuimos a la plaza. Subí al púlpito, expliqué un punto de los rudimentos de la fe, y expliqué un poco de historia de la barbaridad de los indios, y después entré en el sermón moral.

Empecé en esta forma: Anoche, cristiano auditorio, el diablo se llevó el sermón, porque se vino sin llamarlo, porque cuando dije: Salid, demonios, de estas infernales covachas, que os traigo a vender una partida de almas en gracia de Dios, yo no llamaba a los demonios de las cavernas infernales, sino a los que están metidos en estas covachas de pulperías, en estas covachas que se arman en esta plaza todos los sábados de que por tan familiares, ya no se espantan los mercantes usureros, los logreros trampistas y los comerciantes de la vida airada. Prediqué contra el engaño en el comercio ponderando la felicidad de Luzbel y sus secuaces con la hermosura que lograron por el primer grado de gracia y merecieron con el primer acto de amor de Dios que hicieron; y después su infelicidad y fealdad que le acarreó el primer pecado mortal que consintieron. El pueblo no podía contenerse en lágrimas, y publicadas las indulgencias de la misión, al concluir en el acto de contrición a voz en grito pedían todos perdón y misericordia. Ello se prosiguió con toda felicidad y mucho fruto espiritual de las almas.

En aquellos días hicieron paz los enemistados, se despidieron las mancebas, se restituyeron grandes cantidades y hurtos de muchos años, y por fin se reformó toda la ciudad que los confesores desde que amanecía, hasta mediodía cogían a dos manos el fruto espiritual de la reforma de costumbres. A los tres o cuatro días comenzaron a divulgarse por la ciudad varias mentiras: unos decían que yo había traído a estos cuatro demonios de los que están metidos entre los indios bárbaros, y que los traía atados y metidos dentro de mis petacas para aterrar a la gente cuando hacía las misiones; otros decían que los había tomado de aquellas dos pocitas de agua fría y caliente que hay junto a la Ovejera; otros afirmaban que había en la ciudad quien los había visto salir de un albañal que hay tras el convento nuestro, y que por allí mismo los habían visto entrar después y que todos los viernes salían por allí, y se iban a la plaza a la media noche llenos de fuego verde; otros decían que los vieron cuando se iban volando por el aire, y que de encima de un cerro habían estado toda aquella noche tocando un tambor y arrojando balas de fuego verde a la ciudad para quemarla y no pudieron, porque el santo Cristo grande y mediano que se había sacado del convento, había llorado sangre y que me había llenado a mí las manos de sangre, y que la sangre quemaba y me había quemado las manos, y que las tenía de ello lastimadas. Corrían generales por toda ciudad todos estos y otros embustes, y varias personas de distinción vinieron a mí a consultarme cuál fuese la verdad de lo que se decía. Yo a todos respondía que yo no me atrevía a deliberar qué podía ser, sólo sí que juzgaba que había sido providencia y aviso de Dios para que cada cual según su estado se arreglase a la ley de Dios.

No fue menos lo que se divulgó por aquellas provincias circunvecinas y llano de Santa Fe. La más general fue que estando yo predicando, se había abierto la plaza, y habían salido una partida de demonios, y se habían querido llevar al señor Corregidor y a los alcaldes, y que ellos se agarraron al santo Cristo, y así escaparon. Otros decían que estando yo predicando, llamé a los demonios, y que habían acudido una muchedumbre llenos de fuego, y que habían embestido y muerto a tanta gente. Otros decían que estando yo predicando vinieron los demonios y que me querían matar y que yo batallé con ellos, y todos me arañaron y llenaron de sangre. Otros decían que estando yo predicando, y no queriéndose la gente convertir, que del santo Cristo había sudado sangre, y que me quemó las manos y que entonces llamé yo a los demonios, y que habían aparecido de ellos una gran caterva y se habían llevado muchísima gente.

Yo concluí mi misión con mucho fruto espiritual, y creo que hasta la hora presente nadie sabe lo que fue excepto el Padre Flórez, su hermano don Manuel y yo. Acompañado de estos dos salí a pedir la limosna, y se congregaron unos pesos y doscientas veinte borregas y carneritos. El Padre prior de Santo Domingo un día que fui a hacerle visita me enseñó tres alhajas de la Virgen del Rosario, dos joyas y una corona imperial todo de oro. La joya más chica tenía quinientos pesos; la otra tenía mil ciento; ellas muy bastas y tachonadas de esmeraldas que valdrían más de doscientos pesos. La corona tenía cuatro mil pesos de oro, y era obra muy delicada fabricada en Santa Fe. Tenía en la delantera tres esmeraldas, un poco mayores que todo el hueco que hacen los dos dedos, índice y pulgar redondeados. Como yo hasta entonces no había visto jamás piedras preciosas tan grandes, me quedé parado de verlas con un verde tan encendido y bien cuajado como pueda haber. Su fondo embelesaba la vista, y los ochavados que tenía no se podían mejorar. Yo le pregunté si sabía cuánto habían costado, y me respondió que cuatrocientos pesos cada una en Santa Fe. Del tamaño de la uña del dedo pulgar tenía varias, y toda ella sembrada de tachones, medio tachones y puntitas. Es una de las más preciosas alhajas de cuantas he visto.

Remerciements

Betty Osorio, pour m'avoir présenté *Maravillas de la naturaleza*.

Frédéric Prot, pour m'avoir guidé tout le long de ma recherche.

Henri Bodou, pour la correction de style.

Ricardo Barreto et Alejandro Guarín, pour leur recherche documentaire à Bogotá.

Bergamote Claus, mon épouse, pour son soutien infini.