

<p>METISSAGES ET REELABORATIONS ICONOGRAPHIQUES OU LA CONSTRUCTION DE NOUVELLES IDENTITES</p>
---

Cécile BERTIN-ELISABETH

MCF, Université des Antilles-Guyane

*NB : Il convient d'indiquer au préalable que nous ne savons que rarement qui peint et qui commande les œuvres iconographiques auxquelles nous ferons référence ; ce qui restreint d'emblée les tentatives d'analyse.*

**Résumé :**

L'iconographie, véritable miroir de l'histoire des mentalités, nous assure une meilleure compréhension tant de la « colonisation des imaginaires » dont parle Serge Gruzinski que des nouveaux investissements identitaires opérés pendant et après la colonisation.

Les métissages progressifs de la Vierge de Guadalupe, de saint Jacques et de saint Martin de Porres, c'est-à-dire les réélaborations de certains « modèles » religieux, mettent en exergue l'impact identitaire des choix iconographiques en Amérique latine entre la « Conquête » et aujourd'hui.

**Mots clés :** Iconographie, métissage, identité, Vierge de Guadalupe, saint Jacques, saint Martin de Porres.

Si la prégnance de l'écrit reste indéniable, personne ne saurait nier aujourd'hui l'explosion de l'intérêt pour l'iconographie et la valeur heuristique de ce type de support. En effet, les évolutions historiographiques de la seconde moitié du XX<sup>ème</sup> siècle<sup>1</sup> constituèrent l'art en l'un des témoins, des marqueurs, les plus évidents des sociétés, véritable miroir de l'histoire des mentalités et des imaginaires. Malgré son potentiel cognitif évident, l'image suggère par ses descriptions plus qu'elle ne propose une analyse comme un texte. Cependant, toute représentation iconique est signifiante, dotée d'une syntaxe, d'une morphologie et d'un vocabulaire propre. Nous nous intéresserons dans cette brève étude à la force de transmission du document-image dans le cadre du métissage et plus exactement aux réélaborations

---

<sup>1</sup> Nous pensons en particulier à l'impact de la fameuse « Ecole des Annales » qui rejeta violemment « l'histoire des traités et des batailles » et utilisa le recours à des sources non écrites. Dès lors, la nouvelle histoire ouvrit chaque fois plus ses territoires de recherche et comme l'explique Jacques Le Goff : « *L'histoire vit aujourd'hui une 'révolution documentaire'* » (Le Goff, 1988 ; 38).

iconographiques utilisant le métissage en vue de déterminer la représentation de la société qui s'ensuit et l'évolution des modèles identitaires en Amérique latine. Nous retiendrons les cas de la Vierge de Guadalupe, de Saint-Jacques et de Saint Martin de Porres, soit un regard porté sur l'évolution de trois représentations religieuses majeures du monde hispanique, qui accompagnent les changements socio-historiques de cette zone. L'iconographie n'aurait-elle pas esquissé bien avant que l'écrit n'en laisse l'empreinte les luttes identitaires propres à ces espaces tri-ethniques ?

Selon la tradition judéo-chrétienne, Dieu créa l'homme à son image et à sa ressemblance (La Genèse, 1, 27). Faudrait-il attendre de ce fait une seule et même image? Une chose est sûre le phénotype ne saurait être identique selon les régions et périodes retenues. Ce problème se complique lorsque l'on remarque qu'une même représentation peut avoir un phénotype évolutif, cas de figure qui retiendra notre attention ici.

### **La vierge de guadalupe : noire ou indienne ?**

Nous commencerons par la Vierge de Guadalupe, si fameuse en Amérique latine, et notamment au Mexique. Elle fut déclarée officiellement sainte patronne des colonies américaines depuis 1760. L'affirmation de Rodolfo Usigli nous semble emblématique à cet égard :

En un mot, pour tout Mexicain, la Vierge de Guadalupe est tridimensionnelle. Ils ne la remettent pas en cause ni ne l'analysent parce qu'ils la respirent et la ressentent en eux<sup>2</sup>. ( Usigli, 1965 : 53)

*En una palabra, para el mexicano la Virgen de Guadalupe es tridimensional. No la discute ni la analiza, porque la respira y la siente en él*

Un bref retour aux origines de la Vierge de Guadalupe nous mène d'emblée à la mère du Christ, élément exogène évident quant au Nouveau Monde. Cette vierge est dite « de Guadalupe » de par l'emplacement du monastère où elle se trouve : celui de Guadalupe de las Villuercas, en Estrémadure (province de Cáceres). Il est d'usage de rappeler qu'une statue de la Vierge aurait été offerte par Grégoire le Grand à l'évêque de Séville. Afin de protéger la

---

<sup>2</sup> Nous proposerons pour toutes les citations une traduction libre.

statue des maures, on l'enterra au VIII<sup>ème</sup> siècle et ce serait un berger qui l'aurait retrouvée à la fin du XIII<sup>ème</sup> (ou début du XIV<sup>ème</sup> siècle). L'abbaye fut fondée par Alphonse XI (1311-1350) vers 1340 après sa victoire sur les musulmans à Río Salado. Puis, ce fut un monastère de Hiéronymites. Ce lieu se transforma vite en un véritable centre de la spiritualité espagnole de la Reconquête, à l'instar de la ville de Saint Jacques de Compostelle.

Or, nous savons combien furent nombreux les conquistadors issus d'Estrémadure, d'où l'extension rapide du culte à la Vierge de Guadalupe aux Indes. En guise d'exemple de l'impact de cette vierge sur les Espagnols de cette période, il suffit de rappeler que Christophe Colomb, au retour de son premier voyage lors de la tempête du 14 février 1593 (Colomb, 1992 : 182), promet de réaliser un pèlerinage jusqu'au sanctuaire de Guadalupe<sup>3</sup>.

Il convient de préciser dès à présent qu'il s'agit d'une vierge noire, phénomène que l'on retrouve dans toute la chrétienté d'Occident mais dont les origines sont encore débattues. Qu'il nous soit permis de rappeler l'une des théories le plus communément avancée, à savoir que cette couleur particulière serait le résultat d'un noircissement dû à la fumée des bougies. Mais, pourquoi la dite fumée ne s'en serait prise qu'à ces Vierges et pas aux saints ? Il ne fait aucun doute qu'il s'agit donc d'un choix pigmentaire volontairement original en Occident ; cette pigmentation pouvant apparaître dès lors comme un élément positif et non point lié à un quelconque dénigrement comme c'est par ailleurs souvent le cas dans d'autres représentations iconographiques de personnages noirs.

Cette Vierge passa donc de l'Ancien au Nouveau Monde. Fray Bernardino de Sahagún (1500-1590) s'y intéressa d'ailleurs dans son *Historia general de las cosas de la Nueva España* (Sahagún, 1956). Il nota que la vénération des Indiens pour la Vierge de Guadalupe prit corps en un lieu précis appelé la colline du Tepeyac où avait existé auparavant un temple dédié à la déesse précolombienne : *Tonantzin Cihuacóatl*, c'est-à-dire la « femme du serpent » ou « Notre mère ». L'association entre la Vierge occidentale et la déesse-mère indigène en fut ainsi facilitée, soit une première réélaboration du culte chrétien.

Ce passage entre les deux mondes fut bien ressenti dès cette époque puisque l'on peut encore admirer aujourd'hui une toile anonyme du XVII<sup>ème</sup> siècle du Musée de la Basilique de Guadalupe où est établi très clairement un lien entre le monde européen et les Indes. En effet, la Vierge y est représentée dans les airs entre deux représentations emblématiques et allégoriques : à gauche une figure haussée sur un rocher portant l'inscription : « Europe » et à

---

<sup>3</sup> L'origine du nom de l'île de la Guadeloupe est de fait intimement liée à cette Vierge.

droite, une autre figure, de type indien, avec des plumes, sur un autre roc, désignée comme étant : l'« Amérique ».

Il nous paraît significatif que le déclin de l'intérêt péninsulaire pour cette Vierge coïncide avec le développement aux Indes d'Amérique d'une véritable vénération, selon un long processus que Richard Nebel résume ainsi dans son œuvre *Sainte Marie Tonantzin, Vierge de Guadalupe*:

- a) les quatre apparitions (du 9 au 12 décembre 1531) de la Vierge de Guadalupe, Mère de Dieu, sur la colline du Tepeyac, située au nord de l'ancienne capitale aztèque, et qui fait désormais partie du territoire de la ville de México, D.F. ;
- b) le message de Notre Dame adressé à celui qui la vit : Juan Diego, indien nahua baptisé et transmis par ce dernier au frère Juan de Zumárraga, O. F. M., premier évêque du Mexique, ainsi que la demande de la même Vierge Marie d'édifier un temple qui lui soit dédié sur le lieu de ses apparitions ;
- c) le « signal miraculeux » des fleurs sur le Tepeyac ;
- d) l'apparition à l'oncle de celui qui vit les apparitions, qui était malade, et sa guérison ;
- e) le « miracle » qui se réalise en présence de l'évêque : l'impression de l'image de Notre dame de Guadalupe sur le poncho de Juan Diego.
- f) et enfin, les effets de ces événements transmis tout au long de l'histoire, qui devaient revêtir une importance extraordinaire pour le développement religieux, social et culturel du Mexique ( Nebel, 1995 : 23).

*a) las cuatro apariciones (del 9 al 12 de diciembre de 1531) de la Virgen de Guadalupe, Madre de Dios, en la colina del Tepeyac, situada al norte de la antigua capital azteca, y que ahora forma parte del territorio de la ciudad de México, D.F. ; b) el mensaje de Nuestra Señora dirigido al vidente Juan Diego, indio nahua bautizado y transmitido por éste a fray Juan de Zumárraga, O.F.M., primer obispo de México, así como la petición de la misma Virgen María de erigir un templo dedicado a ella en el lugar de las apariciones ; c) la « señal milagrosa » de las flores en el Tepeyac ; d) la aparición al tío del vidente, que estaba enfermo, y su curación ; e) el « milagro » que sucede en presencia del obispo : la impresión de la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe en la tilma de Juan Diego. f) por último, los efectos de estos sucesos transmitidos a lo largo de la historia, que habían de ser de una importancia extraordinaria para el desarrollo religioso, social y cultural de México.*

L'apport indigène est alors indiscutable quant à ce culte ; la ferveur envers la Vierge de Guadalupe correspond en fait au travestissement du culte à la Mère des dieux mésoaméricains (*Tonantzin*). Cependant, le métissage religio-culturel, le syncrétisme en somme se poursuit, entre pratiques religieuses européennes, indiennes et africaines ;

phénomène plus marqué dans les villes. Serge Gruzinski remarque à cet égard dans son ouvrage *La colonisation de l'imaginaire*:

Dans ce monde plus urbain, plus mélangé, s'étonnera-t-on que le culte de la Vierge de Guadalupe, comme d'ailleurs l'immense majorité des dévotions mariales, associe tous les groupes ethniques et qu'il fleurisse, comme tant d'autres, à l'ombre des villes ou dans leurs alentours? (Gruzinski, 1988 : 253)

C'est pourquoi il semble cohérent de postuler une relation (logique) entre le progressif élargissement ethnique en Amérique et l'évolution pigmentaire de la Vierge de Guadalupe.

En effet, l'étude des représentations iconographiques de cette Vierge met en évidence une nette évolution : noire en Espagne, la Vierge de Guadalupe est représentée aux Indes au XVII<sup>ème</sup> siècle avec une peau quasiment blanche (cf. par exemple les gravures de Matías de Arteaga y Alfaro (1630 ?-1703)), comme si l'on avait voulu à cette époque offrir une vision à l'image des conquistadors et colonisateurs, version revisitée de l'*imago dei*. Toutefois, à mesure que nous nous approchons de la fin du XVII<sup>ème</sup> siècle, nous notons un nouveau brunissement de la Vierge, dotée alors d'une couleur plutôt cendrée. Nous retiendrons en guise d'exemple l'œuvre anonyme du Musée de la Basilique de Guadalupe, à laquelle nous avons déjà fait référence. Ce phénomène s'amplifie au XVIII<sup>ème</sup> siècle et perdure jusqu'à aujourd'hui, avec une tendance au choix d'une pigmentation cuivrée, plus proche du teint des Indiens. L'œuvre anonyme du Musée National d'Art de La Paz, du début du XIX<sup>ème</sup> siècle en est un bel exemple.

La Vierge de Guadalupe, tel un caméléon, s'identifie pigmentairement parlant à la population qui l'entoure (ce qui n'avait pas eu lieu en Espagne...), preuve du caractère populaire et syncrétique par excellence de son culte en Amérique latine. Son indianisation peut apparaître comme une liberté hétérodoxe, validée toutefois par l'Eglise sans doute afin de faciliter la pérennisation de la christianisation dans les colonies espagnoles. Quoi qu'il en soit, des artistes locaux récrivirent leur histoire par une américanisation de certains éléments iconographiques. Octavio Paz l'avait bien relevé :

Mère des dieux et des hommes, des astres et des fourmis, du maïs et de l'agave, Tonantzin/Guadalupe fut la réponse de l'imagination à la situation d'orphelins laissée par la Conquête aux Indiens. Leurs prêtres exterminés et leurs idoles détruites, leurs liens avec leur passé et le monde surnaturel coupés, les Indiens se

réfugièrent dans les jupes de Tonantzin-Guadalupe [...] La situation ambiguë de la Nouvelle Espagne produisit une réaction similaire : les créoles cherchèrent dans les entrailles de Tonantzin/Guadalupe leur véritable mère. Une mère naturelle et surnaturelle, faite de terre américaine et de théologie européenne<sup>4</sup> (Nérée, 1998 : 65-66).

*Madre de dioses y hombres, de astros y hormigas, del maíz y del maguey, Tonantzin/Guadalupe fue la respuesta de la imaginación a la situación de orfandad en que dejó a los indios la Conquista. Exterminados sus sacerdotes y destruidos sus ídolos, cortados sus lazos con el pasado y con el mundo sobrenatural, los indios se refugiaron en las faldas de Tonantzin-Guadalupe [...] La situación ambigua de Nueva España produjo una reacción semejante : los criollos buscaron en las entrañas de Tonantzin-Guadalupe a su verdadera madre. Una madre natural y sobrenatural, hecha de tierra americana y teología europea*

En somme, la Vierge de Guadalupe s'est transformée en la mère-matrice protectrice des métis (biologiques et culturels), d'où sa grande influence encore aujourd'hui en Amérique latine.

### **De saint jacques « tueur de maures » a saint jacques « tueur de goths »**

Nous retiendrons un second aspect de la réécriture de l'histoire américaine et par là même de mise en exergue des métissages américains à travers le cas de Saint Jacques. Patron de l'Espagne, il apparaît très vite comme un modèle à imiter en tant que compagnon du Christ. Il nous faut cependant pour bien comprendre son impact renouer avec l'époque de la Conquête et de la Reconquête dans la péninsule ibérique, car dans les récits (légendaires...), l'apôtre Saint Jacques est investi d'une valeur exemplaire de défense contre l'envahisseur musulman, notamment lors de la fameuse bataille de Clavijo en 844 où son apparition sur son cheval blanc motive les troupes chrétiennes et permet une victoire inespérée. Or, aux Indes, quelques siècles plus tard, c'est une autre Conquête qui prend naissance et l'on voit la nouvelle utilisation d'un saint qui « avait fait ses preuves » en de telles circonstances. En changeant de continent, ce saint guerrier se soulevait contre de nouveaux ennemis, mais le mythe ne changeait pas en soi. Ses apparitions salvatrices ne firent donc que connaître une transposition vers le Nouveau Monde.

Retenons ce que nous en disait déjà au XVI<sup>ème</sup> siècle le métis Diego Muñoz Camargo (1529-1599) dans l'*Histoire de Tlaxcala*:

---

<sup>4</sup> Cette citation est tirée du prologue au livre de Jacques Lafaye : *Orfandad y legitimidad*, cité par Marcel Nérée.

Dans cette bataille, les indigènes virent très clairement comment un soldat monté sur un cheval blanc, qui ne faisait pas partie de la compagnie, les attaquait avec une telle violence qu'ils ne pouvaient pas se défendre. En souvenir de ce miracle, on construisit sur ce site un sanctuaire dédié à l'apôtre saint Jacques, dans le petit village de Tenexalco, dans la région d'Otompan ( Baudot, Todorov, 1983 : 233 ).

*En esta batalla, los indígenas vieron con toda claridad cómo un soldado montado en un caballo blanco, que no formaba parte de la compañía, los atacaba con tanta violencia que no podían defenderse. En recuerdo de aquel milagro, se construyó en este sitio mismo un santuario dedicado al apóstol Santiago, en el pueblecito de Tenexalco, en la región de Otompan.*

Les représentations de Saint Jacques sont alors nombreuses dans les colonies d'Amérique hispanique. Aux XVI<sup>ème</sup> et XVII<sup>ème</sup> siècles, on le voit dominer ses adversaires du haut de son cheval... il s'agit toutefois d'opposants désormais vêtus de pagnes et aux cheveux longs... et non plus habillés avec des turbans et de larges tuniques à la manière musulmane !

Saint Jacques s'est lui aussi adapté au continent américain. Son métissage ne touche pas son propre phénotype, mais celui de ses adversaires. Son cas est d'autant plus intéressant que cette évolution ira plus loin lors des luttes d'Indépendance. Les colonies américaines désireuses de liberté contre l'oppresseur péninsulaire n'hésiteront pas à réhabiliter la thématique du Saint Jacques « *matamoros* », c'est-à-dire « tueur de maures » en tueur d'Espagnols (dont les ancêtres sont en grande partie des Goths) : « *matagodos* ». Quelle ironie de l'histoire que celle que nous retranscrit une iconographie où les Espagnols se voient attaqués, et vaincus, par leur propre défenseur traditionnel !

Ainsi, les métissages culturels facilitèrent la réversibilité de la symbolique de Saint Jacques. De fait, la réécriture iconographique sous-tend un effort de rébellion et une nouvelle recherche identitaire.

### **Saint martin de porres : une pigmentation evolutive**

Nous terminerons cette étude avec l'évocation d'un autre métissage : celui qui réfère à la pigmentation évolutive de Saint Martin de Porres. Dans les deux exemples précédents, il s'agissait d'éléments de la foi catholique importés aux Indes tandis que le cas de Martin de

Porres est celui d'un saint proprement américain. Néanmoins, il subit diverses évolutions, une nouvelle fois encore en rapport avec les choix idéologiques des périodes attenantes.

Ce saint vécut à Lima de 1579 à 1639, né d'un père castillan et d'une mère noire. Oblat (Sánchez Díaz, 1981 : 20) au couvent de Notre Dame du Rosaire des frères prédicateurs (dominicains) de la ville de Lima, nous ne pouvons manquer d'être frappée par le décalage pigmentaire entre les représentations iconographiques de ce saint du XVII<sup>ème</sup> siècle et celles d'aujourd'hui. En effet, comme dans la toile anonyme intitulée *San Martín de Porres* du Couvent des Conceptas, en Equateur, à l'époque coloniale, Saint Martin de Porres est peint tel un blanc alors que nous savons que ce personnage véridique fut un mulâtre. L'on serait alors en droit d'en déduire qu'à cette époque, le fait d'être métis (dans le sens large de ce terme, c'est-à-dire en tant que fils de parents d'ethnies différentes) dans le contexte tri-ethnique américain ne pourrait correspondre à l'octroi d'une reconnaissance statutaire ni avec une position religieuse importante. Ainsi, Saint Martin, si loué fut-il n'était qu'un simple oblat. Mais même réduit par la société au rang d'oblat et non pas à la tête de la hiérarchie religieuse, son phénotype mulâtre gêne puisqu'il est gommé des représentations iconiques, preuve que ce type d'identification : métissage/sainteté était rejeté par la société coloniale. Blanchi dans l'Amérique coloniale, Saint Martin de Porres connaît une évolution diamétralement opposée au XX<sup>ème</sup> siècle puisqu'il devient totalement noir, comme par une sorte de mimétisme pigmentaire avec ceux qui souffrent.

Une fois encore, ce type de représentations n'est en rien réaliste alors que dans le même temps Saint Martin de Porres arbore le symbole de ses caractéristiques humbles et de sa charité exemplaire envers les pauvres : le balai, élément trivial par excellence.

L'évolution pigmentaire étonnante de ce saint (seulement canonisé en 1962...) l'érige tout naturellement en représentant des plus pauvres. Noir, et non pas mulâtre, il a la couleur des êtres les plus marginalisés.

Une fois encore, nous voyons comment l'art américain eut une action indéniable sur les schémas initiaux venus d'Europe. A sa façon, la réalité américaine ou intra-réalité, en retranscrivant en premier lieu un ordre socio-économique, adapte les valeurs religieuses occidentales en métissant les personnages en question au gré de ses choix identitaires et de ses peurs socio-politiques.

En définitive, à travers les cas de la Vierge de Guadalupe, de Saint Jacques et de Saint Martin de Porres, trois exemples liés étroitement au monde religieux et, de ce fait, à l'effort constant de christianisation de l'Amérique hispanique, il appert qu'il y eut une réécriture



iconique effective des imaginaires de la colonisation, suivie ensuite d'une sorte de revanche latente du Nouveau Monde face à l'Ancien Monde, lisible sur le mode iconographique et dans les choix ethniques de ces représentations bien avant celles des transcriptions littéraires. Le métissage évolutif des personnages en question ou de leurs adversaires retranscrit les évolutions sociétales principales du monde américain. Comme le disait Jérôme Baschet déjà pour le Moyen Age : « [...] *l'art est inscrit dans l'histoire, tout en participant à la production de l'histoire ; il tient un rôle actif dans le jeu complexe des interactions sociales* » (Baschet, 51<sup>ème</sup> année; 20).

La réélaboration de thèmes chrétiens exogènes passe par les racines multiethniques américaines et notamment les mythes précolombiens. En somme, l'iconographique se nourrit dès le début de la colonisation d'une réflexion sur l'histoire des pays d'Amérique hispanique. Un substrat tri-ethnique et syncrétique favorise les dilutions dans un sens ou dans un autre, les métissages divers, en fonction des périodes et de l'avancée de la construction identitaire américaine. Par cette écriture visuelle, ces images qui délinéarisent nos représentations -d'où un plaisir d'épargne (de nos efforts) qui vient s'ajouter au plaisir esthétique- acquièrent un impact d'autant plus fort.

Ainsi, par la transcription iconographique, c'est bien l'essence américaine que nous pouvons percevoir. Or, l'image religieuse exemplarise l'union du pouvoir spirituel et temporel et se retrouve par voie de conséquence au cœur des projets politiques et des préoccupations identitaires d'autant plus problématiques que les sociétés sont métisses et que l'attachement au phénotype est loin d'être secondaire, tant il reste lié aux pouvoirs économiques et politiques. La « lecture » de ces diverses réélaborations iconographiques en Amérique hispanique nous rappelle en somme combien la construction identitaire américaine avait et a encore du mal à accepter sa diversité métisse.

## Références bibliographiques

Baschet J., 51<sup>ème</sup> année, « Inventivité et sérialité des images médiévales. Pour une approche iconographique élargie », *Annales, Histoire, Sciences Sociales*.

Baudot G. et Todorov T., 1983, *Récits aztèques de la conquête*, Paris, Ed. du Seuil.

Colomb C., 1992, *Diario de a bordo*, in : *Œuvres complètes de Christophe Colomb*, Ed. de Consuelo Varela y Juan Gil, Paris, La différence.

Gruzinski S., 1988, *La colonisation de l'imaginaire-Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVI<sup>ème</sup> -XVII<sup>ème</sup> siècle*, Mayenne, Ed. Gallimard.

*La Genèse*, 1, 27.

Le Goff J., 1988, *La nouvelle histoire*, (dir. J. Le Goff), Bruxelles, Editions Complexe.

Nebel R., 1995, *Santa María Tonantzin, Virgen de Guadalupe-Continuidad y transformación religiosa en México*, México, Fondo de Cultura Económica.

Nérée M., mars 1998, « Quetzalcoátl, Tonantzin, Huitzilopochtli-Inscription de mythes et symboles dans la littérature et la réalité mexicaines », *Vínculo* (Revue du CEREAH), Université des Antilles-Guyane, Schoelcher, n°3 : 65-66. Cite le prologue au livre de Jacques Lafaye : *Orfandad y legitimidad*.

Sahagún B. (fray de), 1956, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, Libro I, cap. VI, vol. I, México, Ed. Porrúa.

Sánchez Díaz J., 1981(16<sup>ème</sup> éd.), *San Martín de Porres-Heroico discípulo de Cristo*, México, Ediciones Paulinas.

Usigli R., 1965, *Corona de luz*, México.