



Relocalisations autochtones et ethnogenèse missionnaire à la frontière sud des empires ibériques Paracuaria (1609-1768)

Guillermo Wilde

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Argentine) – Instituto de Altos Estudios Sociales, Universidad Nacional de San Martín, Argentine

Traduit de l'espagnol par Frédéric Laugrand

DANS UN TEXTE désormais classique datant de 1917, Herbert Bolton définissait les missions comme des institutions coloniales frontalières, comme des zones clés pour l'espace espagnol en Amérique. « Convertir, civiliser et exploiter », telles étaient les propositions fondamentales de ces entreprises qui, avec celles des villes, sont vite devenues des noyaux majeurs d'organisation de la territorialité et de la politique de la conquête, en particulier dans les régions plus éloignées des empires ibériques. Alors que l'on fondait des localités espagnoles pour contrôler le territoire et ses habitants autochtones, on s'assurait que, dans les divers établissements amérindiens, ceux-ci vivaient de façon « policée », qu'ils seraient évangélisés et qu'ils paieraient de l'impôt (Herzog 2007 : 509).

L'idée de ségréger les Amérindiens au sein d'une république avec leurs propres lois, bien que strictement impraticable, constituait pourtant une orientation fondatrice de la législation américaine depuis les tout premiers temps de la conquête. Les premières réductions ou les villages indiens (que l'on nomme des *congregaciones*) en Mésoamérique dataient du xvi^e siècle et répondaient à l'objectif de relocaliser et de concentrer les populations autochtones que l'on estimait trop dispersées et pour lesquelles on souhaitait la meilleure administration qui soit. Même si ladite politique s'est avérée efficace pour la gestion de certaines régions,

comme dans la zone des Basses Terres de l'Amérique du Sud, elle a été aussi la modalité la plus efficace pour incorporer les groupes autochtones encore insoumis, groupes dont on disait qu'ils étaient « sans loi, sans roi ni foi ». Les politiques coloniales envers les groupes amérindiens ont ainsi eu d'importantes conséquences et elles ont été responsables de transformations substantielles tant au niveau politique qu'au niveau économique et culturel. Elles se sont traduites par une redéfinition intégrale des modes d'appartenance et d'organisation de l'espace.

Ce travail propose une description et une analyse du processus de formation des réductions à la frontière des Empires ibériques au cours du xvii^e siècle, processus qui a servi de base au modèle des réductions créées par les prêtres jésuites de la Compagnie de Jésus sous le patronage de la Couronne espagnole. Instauré pendant plus d'un siècle et demi (1609-1768) pour les populations connues sous l'appellation de « Guaranis », ce modèle reposait sur une ségrégation résidentielle et linguistique d'un ensemble de peuples autochtones qui provenaient pourtant de plusieurs régions mais qui furent relocalisés et regroupés en villages, tous administrés sur la base d'un régime politique et économique complètement centralisé (voir fig. 1).

Tant par sa situation géographique que par sa dimension, la

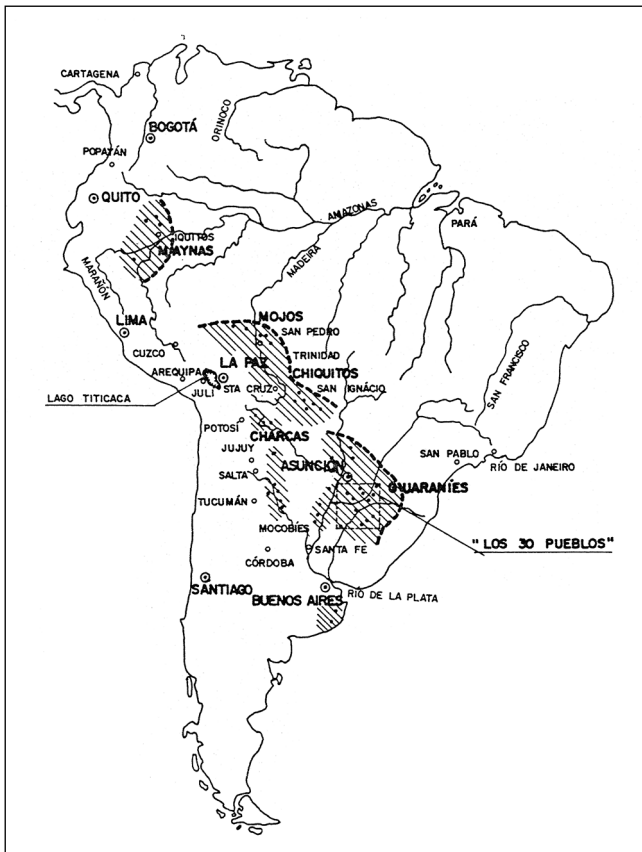


Figure 1
Missions jésuites en Amérique du Sud
(Source : Bruno 1991)

juridiction des réductions guaraníes, dans la zone de Paracuaria, la province jésuite du Paraguay, constituait une formation sociale importante pour l'histoire du Rio de la Plata. Les réductions établissaient en fait une véritable « barrière de contention » à la progression des groupes amérindiens qui n'avaient pas encore été réduits et que l'on nommait les « infidèles », sans parler des groupes armés de *bandeirantes paulistas* (esclavagistes de la ville de Sao Paulo) et de tout le secteur de l'élite espagnole de la ville d'Asunción du Paraguay, qui se trouvait ainsi freiné.

Les premières réductions furent organisées par les Jésuites qui, vers 1610, ont fondé le tout premier village parmi les Amérindiens de la région de Guayrá. Jusqu'au début du XVII^e siècle et en dépit de plusieurs avatars – invasions, désertions, pillages, épidémies et divers déplacements –, les réductions finirent par former un système économique-politique relativement autonome et uniforme, en dépit cependant de grandes différences régionales liées à l'immense territoire sur lequel elles se développaient. La stabilité de la région se traduisit rapidement par une croissance démographique notoire. À la fin du XVII^e siècle, les missions comprenaient à elles seules plus de 50 % de la population du Rio de la Plata, avec pas moins de 67 561 habitants répartis en vingt-deux villages. Au début de la décennie de 1730, la population totale s'élevait à 140 000 personnes réparties en trente villages (Maeder 1989)¹.

Pour diverses raisons, la population des missions a été relocalisée à maintes reprises, notamment au cours du

XVII^e siècle. Ce phénomène est à l'origine de la fragmentation constante des groupes et du mélange des populations qui, même si elles s'ajustaient et s'adaptaient à un même modèle, maintenaient par ailleurs un niveau important d'hétérogénéité. En raison de la dispersion des sources, on ne connaît encore pas très bien les détails de ce processus complexe qui, de façon plus générale, peut être abordé comme un processus d'ethnogenèse prolongée, dans lequel ont convergé des facteurs démographiques, politiques, juridiques, territoriaux, linguistiques et économiques. Comme l'observe Hill, l'ethnogenèse peut être définie comme

une adaptation créatrice au sein d'une histoire générale pourtant marquée par des changements violents – déclin démographique, relocalisations forcées, esclavage, réclusion ethnique, ethnocide et génocide – imposés, dans les Amériques, par les États durant leur phase d'expansion coloniale et nationale (Hill 1996 : 1).

Dans la dynamique même de leur interaction avec ces populations, les États coloniaux ont également réduit considérablement les réseaux multilinguistiques et multi-culturels des régions en petites unités territoriales dorénavant discrètes et homogènes (Ferguson et Whitehead 1992 ; Amselle 1999)².

En termes plus généraux, ce processus a entraîné une homogénéisation de la population autochtone auparavant fort diversifiée, au profit d'un nouvel ordonnancement spatial et temporel lié à la vie dans des villages, dans des unités territoriales spécifiques marquées par une répartition collective du travail et par la liturgie chrétienne. Cela dit, il n'y a jamais eu d'imposition clairement orchestrée par un régime sur une population passive, mais plutôt un processus de négociation dans lequel les leaders autochtones se sont pleinement inscrits, déployant leurs propres stratégies et générant de nouveaux sentiments d'appartenance. Dans ce contexte, les Amérindiens ne se sont pas seulement approprié d'éléments de la politique et de la religion des missionnaires, ils ont aussi été en mesure de préserver quelques-unes des logiques de comportements traditionnels, leur attribuant de nouveaux contenus.

La première partie de ce travail analyse la politique de ségrégation appliquée aux populations de la région à l'étude ainsi que les déplacements de population inhérents à la formation des réductions tout au long du XVII^e siècle. La seconde partie de la recherche traite pour sa part des transformations qui ont résulté de ce processus, notamment la mise sur pied d'une organisation politique autochtone. La troisième et dernière partie de ce travail examine les mécanismes d'actualisation de l'hétérogénéité interne propre aux villages missionnaires. Nous tenons compte ici de la persistance de logiques plus anciennes sur les plans de la mobilité, des réseaux de parenté, du leadership, lesquelles ont été en quelque sorte recyclées durant le long processus au cours duquel elles ont dû aussi se conformer.

RÉDUCTIONS, MISSIONS ET VILLAGES AMÉRINDIENS À LA FRONTIÈRE DU MONDE IBÉRIQUE

À strictement parler, on a appelé « réductions » les villages qui se sont formés dans les régions centrales de

l'empire espagnol, et « missions », ceux qui se sont constitués dans les zones périphériques ou frontalières. Pourtant, les deux termes sont souvent confondus dans la littérature consacrée à cette vaste thématique. Plus généralement, les termes « mission », « conversion » ou « réduction » ont été utilisés comme des synonymes « pour désigner, au niveau temporel et spatial, la phase initiale d'endoctrinement ». La notion de « paroisse » renvoie pour sa part à « une unité territoriale institutionnalisée par un mandat monarchique ». Ce dernier terme est un concept de nature juridique emprunté aux registres administratif et civil. « Les missions (ou les conversions, ou les réductions) pouvaient tout à fait devenir des « paroisses » par le biais de décrets ou de cédulas royales » (Mires 2007 : 193). La réduction pouvait ainsi être considérée comme une « paroisse », et il existait probablement plusieurs villages sous cette appellation (Mörner 1999).

Il faut insister ici sur la polysémie des termes utilisés car, selon les contextes, ils faisaient référence à différentes choses. En général, un terme comme celui de « mission » faisait référence à de nombreuses situations : 1) au groupe de religieux ou encore à l'action de faire de la prédication à des Indiens fidèles et gentils (le « ministère » des Indiens ou la « mission vivante ») de manière permanente ou transitoire ; 2) à la population, à proprement parler, des Indiens et des missionnaires (c'est-à-dire ici une référence à l'unité résidentielle) ; 3) à la prédication intensive dans les paroisses des Espagnols ou celles des Indiens déjà christianisés (Mires 2007 : 193). Dans le contexte du Paraguay, à la différence du contexte du Haut-Pérou, le terme de « réduction » s'utilisait pour désigner les populations qui constituaient ce qu'on appelait les « missions vivantes » qui, une fois qu'elles avaient atteint un seuil de stabilité, devenaient alors des « paroisses » d'Amérindiens. Généralement, le délai dont on se souvient pour que cette transformation catégorielle s'opère était d'environ dix ans, période après laquelle les paroissiens devaient passer sous l'administration ecclésiastique séculière. Or, dans notre région à l'étude, une telle transformation n'a même pas pu se produire après un siècle et demi de travail (Mörner 1999)!

Quoi qu'il en soit, l'idée qui motivait la formation de villages sous la forme de réductions a surtout été d'instaurer une sorte de civilité entre les Amérindiens propre à leur nouvelle vie de chrétiens, spécifiquement pensée et délimitée à partir de patrons spatiaux et sociaux des plus concrets³. La première initiative était d'abord d'extraire les Amérindiens de leurs établissements en forêt et ce, de manière pacifique ou forcée, afin de les concentrer dans de nouvelles localités où ils pourraient être instruits des principes chrétiens, où leurs vies pourraient être organisées selon un nouveau schéma de production économique et où on pourrait les astreindre au paiement de l'impôt à la Couronne. Il n'est pas excessif de signaler que, dans le contexte de l'époque, cette modification radicale du mode de vie assurait à l'occasion une protection supplémentaire à la population, permettant sa survie physique sous la menace d'autres institutions coloniales comme l'*encomienda*

et l'esclavage. Pour cette raison, quiconque aborde le processus général de transformations dans ces espaces, devrait considérer autant les aspects contraignants que les aspects plus ouverts qui marquent ensemble la situation des acteurs autochtones et définissent leur marge de manœuvre, une perspective que l'ethnohistoire est d'ailleurs en train de développer au cours de ces dernières années (Sweet 1995 ; Wilde 2009).

Le programme des Jésuites en Paracuaria se basait sur plusieurs antécédents. Au moment de leur arrivée, on avait déjà mis en place des institutions comme l'*encomienda*, le *mitazgo*, le *yanacnazgo*⁴, lesquelles permettaient toutes l'intégration forcée de la population autochtone à la société coloniale. Au cours du XVI^e siècle, après le déclin démographique alarmant de la région, lui-même relié à des épidémies et à de nombreux abus perpétrés par les *encomenderos*, la Couronne espagnole se sentit obligée d'intervenir en édictant une série de dispositions juridiques pour protéger les populations autochtones, dispositions qui créèrent également les conditions propices à la fondation de nouveaux villages placés sous la tutelle des ordres religieux. Les Franciscains ouvrirent en région les premiers établissements amérindiens qu'on appelait des *tava*, d'où l'on retirait à l'occasion des personnes pour les envoyer travailler dans les champs, les cotonneries et les ateliers de manufacture. Luis de Bolaños et Alonso de San Buenaventura, qui arrivèrent en 1575 précédés par Juan Ortiz de Zárate, furent des précurseurs dans la formation de ces villages dont l'organisation avait été pensée sur la base d'un système d'exploitation économique collectif, lequel réutilisait à son tour quelques-uns des avantages économiques et politiques du hameau guarani préhispanique. Les Franciscains avaient également rédigé déjà les tout premiers catéchismes et des lexiques de mots en langue guaranie, suivant les principes énoncés lors du troisième concile de Lima (1582-1583), une entreprise qui facilita énormément la tâche ultérieure des Jésuites (Necker 1990).

L'intervention de la Compagnie de Jésus eut lieu plusieurs années plus tard, à la suite d'un ensemble d'ordonnances décrétées par l'auditeur de Charcas, Francisco de Alfaro, après sa visite de 1610, sous l'influence du Provincial de l'époque, le jésuite Diego Torres Bollo, et avec l'appui du gouverneur du Paraguay, Hernando Arias de Saavedra. Les « ordonnances » du visiteur Alfaro donnèrent une impulsion déterminante aux premières fondations jésuites, définissant le profil d'un modèle de réduction qui se verra consolidé davantage avec les années. Les ordonnances comportaient des éléments très favorables aux Amérindiens, comme la suppression des services personnels et certaines limites imposées aux *encomiendas*. Le respect des normes de résidence était un autre dispositif qui fut ordonné par Alfaro en 1610 :

[...] que dans les villages d'Indiens ne puisse demeurer et qu'on ne puisse recevoir aucun Espagnol, ni aucun métis, ni nègre ni mulâtre. Et que l'on comprenne bien cela en particulier avec les femmes [...]; [...] j'ordonne qu'autour du village indien et autour de leurs terrains, il ne puisse y avoir des terrains d'Espagnols à moins d'une demi-lieue; [...] On ordonne qu'aucun Indien ne

puisse semer pour son compte en dehors de sa réduction, même s'il est dans un terrain d'Espagnols [...] (Hernández 1913, II : 665)

Les ordonnances d'Alfaro se basaient sur l'idée d'un isolement résidentiel et politique que l'on pouvait soutenir par l'interdiction de l'entrée des Espagnols dans les villages pour une période de plus de trois jours consécutifs. On instaura également des charges capitulaires pour les autochtones, comme les postes d'*alcalde* et *corregidor*⁵, ce qui conférait une autonomie relative aux Amérindiens dans la gestion de leurs villages. Ces ordonnances introduisaient une importante différence par rapport aux villages établis antérieurement par les Franciscains, à savoir la non-participation des *encomenderos* à l'exploitation de la force de travail autochtone. Tout cela mena à l'apparition, dans la gouvernance du Paraguay, de deux modèles clairement différenciés de peuple autochtone : l'un sous le contrôle des curies séculaires et franciscaines qui maintenait une importante interaction avec la population espagnole, étroitement lié aussi à l'institution de l'*encomienda*, et l'autre, le modèle jésuite, qui défendait une politique de ségrégation et de tribut à payer à la Couronne. Cette dernière caractéristique conduirait plus tard à l'émergence de velléités autonomistes de la part des missions jésuites au sein du monde colonial espagnol et à un haut degré de conflictualité entre les Jésuites et l'élite des *encomenderos* (Garavaglia 1983, 1987; Necker 1990; Maeder 1984).

En examinant de près les tactiques des Jésuites pour se rapprocher des Amérindiens au cours du xvii^e siècle, il est possible de déceler un jeu subtil qui mêle des dynamiques de consentement et de coercition. Parmi les méthodes les plus communément utilisées pour incorporer les « néophytes » aux « infidèles », le jésuite Jarque en mentionne trois à retenir. L'une d'elles consistait à payer des rançons aux infidèles en échange d'Amérindiens qu'ils avaient fait prisonniers et qu'on intégrait immédiatement à la réduction. Un autre procédé consistait à envoyer des Amérindiens christianisés pour qu'ils missionnent parmi les Amérindiens dispersés; c'est ainsi qu'on remédiait au manque de prêtres, ce qui dans la littérature de l'évangélisation a été nommé « la méthode capillaire ». Enfin, il arrivait qu'on envoie un prêtre escorté de soldats pour qu'il entre en contact avec des groupes d'Amérindiens éloignés. Cette dernière méthode semble avoir été employée lorsque les autorités souhaitaient convertir des figures prestigieuses, comme des chefs, lesquelles permettraient ensuite de convertir un plus grand nombre de néophytes en vue de les intégrer aux réductions (Jarque et Altamirano [1687] 2008; Santamaría 1994; Ripodas Ardanaz 2000).

Les premiers rapprochements effectués auprès des populations autochtones sont à la source de la négociation avec les chefs autochtones, que l'on nommait arbitrairement des « caciques », en raison de leurs gestes qui présupposaient don et réciprocité. Il fallait persuader les leaders d'abandonner la forêt avec leurs familles respectives, ce qui passait par l'offre de meilleures conditions de vie dans les nouveaux villages des réductions. Dans la

pratique, le fait que les religieux voyageaient souvent seuls contribuait à dissiper la méfiance des autochtones. Ceux-ci avaient découvert la supériorité du métal sur la pierre, ils étaient avides d'outils, comme les couteaux et les haches de fer, objets qu'ils ne pouvaient obtenir que par la traite et l'échange avec les colonisateurs. En 1627, écrit le jésuite Claudio Ruyer, les Indiens se laissaient attirer « avec douceur » par des cadeaux comme des coins à fendre le bois, des couteaux, des hameçons, des épingles et bien d'autres choses. Les échanges comprenaient aussi des aliments comme le maté (herbe du Paraguay) et, plus tard, la viande du bétail en provenance des plaines du Sud – qui allait bientôt devenir le mets préféré des Amérindiens de la région. La stratégie d'octroi de ces dons s'accompagnait d'une promesse selon laquelle il ne fallait pas obliger les Amérindiens à servir pour autant les Espagnols. Après une série de dons qui comprenaient de tels objets de convoitise, le pacte était scellé par le biais de la remise de bâtons cérémoniels de commandement aux « caciques principaux », ces objets devenant ainsi des symboles qui rendaient légitime un nouveau régime. Au bout d'un certain temps, lorsque les caciques étaient suffisamment bien préparés, on les baptisait et on leur octroyait un nom chrétien. Ces deux actions – la remise d'un bâton cérémoniel de commandement et le baptême – à la différence des gestes antérieurs, présupposaient donc un contrat permanent avec l'espace de la réduction, tout au moins du point de vue des Jésuites (Ruyer [1627] 1869; Wilde 2003).

Au fil du temps et de la consolidation du régime missionnaire, on vit bientôt qu'en dehors du « groupe des caciques », les stratégies devinrent moins persuasives et que le recours à la force physique augmenta, surtout lorsque les Amérindiens s'opposaient à la réduction ou se mettaient carrément à attaquer les établissements. Plusieurs Provinciaux jésuites ordonnèrent alors aux missionnaires de faire envoyer d'importantes troupes militaires afin que, « bien armées », elles capturent ou chassent les Indiens fugitifs et « les sauvages ». Autant que possible, il s'agissait de maintenir la paix sociale tout en cherchant à gagner la confiance des Indiens « infidèles », et encore plus lorsqu'il s'agissait de travailleurs, c'est-à-dire d'agriculteurs. Pour parvenir à cet objectif, on demandait à deux prêtres de leur rendre visite et d'obtenir leur conversion par des cadeaux. Un livre qui comportait des instructions assez explicites à cet effet énonçait ainsi que, si par tous les moyens imaginables on n'avait pu obtenir la paix, « on pouvait leur remettre des Indiennes qui ne présentaient aucun espoir de conversion, à condition qu'eux-mêmes [les prêtres] demandent en retour qu'on leur livre toutes les captives chrétiennes » (Preceptos, s.d. : 8v).

RELOCALISATION DES POPULATIONS ET ETHNOGÈNE MISSIONNAIRE

La progression de la colonisation a graduellement eu pour effet de fragmenter les unités sociopolitiques plus larges, forçant des relocalisations et un mélange entre des composantes de groupes de peuples pourtant très divers. Quelques travaux pionniers comme ceux de Susnik ont

permis d'identifier de grands « processus de nucléarisation » des autochtones au moment du contact avec les Espagnols, lesquels se sont traduits par l'apparition d'un degré important d'hétérogénéité. Au début, chaque *cacicazgo*⁶ a été associé à un peuple, mais plus tard on a voulu en arriver à ce que le grand responsable soit capable de rassembler plusieurs *cacicazos* sous son autorité dans un village, une politique qui a permis de rendre le système de l'impôt plus facile à instaurer. Il n'est pas facile de savoir ici si lesdits *cacicazos* correspondaient aux anciennes familles extensives ou *teyy*, qui habitaient dans de grandes maisons communes ou *malocas* (pouvant contenir jusqu'à 250 personnes) et qui opposèrent une farouche résistance au processus de concentration des populations (Susnik 1965 : 160; 1966 : 111-112). Dans leur politique missionnaire, les Jésuites ont préféré négocier avec les leaders autochtones des unités les plus grandes, ce qui leur permettait d'avoir accès à plus de gens tout en conservant une certaine marge d'autonomie lorsqu'ils atteignaient les réductions. Mais la fragmentation des anciennes unités sociales fut inévitable et ce fut l'une des conséquences de ce processus. En effet, le nombre d'individus qui acceptaient de rejoindre les *cacicazos* ainsi incorporés ne dépassait pas les cent personnes, oscillant plutôt entre trente et cinquante personnes (Takeda 2011).

Les villages qui se sont formés dans la juridiction de Paracuaria étaient composés de gens en provenance de différentes régions identifiées selon les fleuves avoisinants. On appelait ainsi les *itatines*, les *paranaes*, les *guayraes*, les *mondayenses*, les *tapes* et les *uruguayenses*, les gens des régions d'Itatín, du Paraná, du Guayrá, du Monday, du Tape et de l'Uruguay. Dans ces cas, les groupes incorporés apparaissent directement classés selon les grandes zones d'action missionnaire, ce qui subsume une importante variabilité et minimise leur grande mobilité. De fait, il existe des indices qui laissent entendre que, dès l'arrivée des Jésuites, plusieurs « factions » ou « *cacicazos* » se trouvaient déjà dans un processus de déplacement. Dans d'autres cas, la dénomination adoptée correspondait seulement au nombre de gens sous la responsabilité d'un leader particulier ou d'un chef politique avec lequel les membres du groupe conservaient en fait des relations de parenté, et avec lequel les Jésuites essayaient d'entrer en contact afin de pouvoir signer directement un traité avec lui.

Il semble que les ethnonymes utilisés répondaient moins aux réalités culturelles homogènes qu'aux nécessités pratiques des mêmes jésuites qui, parfois, faisaient le choix de les changer encore selon les contextes d'énonciation. Une variable qui prédominait comme paramètre classificatoire et homogénéisatrice de la population autochtone était la langue, utilisée sur un plan pratique, pour nommer l'ensemble du groupe comme s'il s'agissait d'une « nation ». Deux textes importants et connus dans l'historiographie, comme la lettre bien connue du jésuite Alonso de Barzana, datant de 1594, ou l'opuscule moderne de Manuel Peramás intitulé *La República de Platón y los guaraníes*, datant, lui, de 1793, font bien ressortir cet aspect. Barzana écrit :

La langue que parle toute cette nation [guaraníe] est si étendue qu'elle constitue un ensemble unique, et même si la langue que l'on

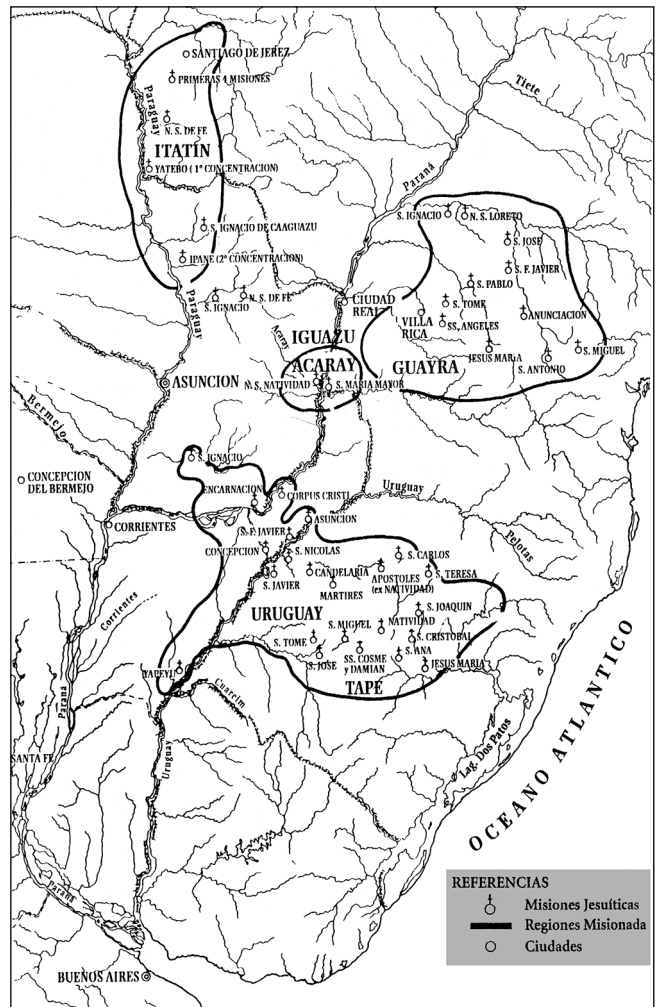


Figure 2
Zones d'action missionnaire jésuite
(Source : Maeder 1999)

parle au Brésil et qu'on appelle le Tupi est différente, la distinction est faible et elle n'empêche rien; un fait qui a eu beaucoup d'effet pour la conversion de cette nation. (Furlong 1968)

Deux siècles plus tard, Peramás observe :

Parmi les trente premiers peuples de Guaranis (dont deux existaient à mon époque), il y avait seulement un seul type de peuple et une seule langue en vigueur et elle l'est toujours de nos jours dans la plupart des régions de l'Amérique méridionale [...] (Peramás [1793] 2004 : 37)

Cette supposée homogénéité doit cependant être relativisée, car elle contredit des informations contenues dans d'autres documents des Jésuites, dans lesquels on fait allusion à la diversité des langues et des origines culturelles. Dans la région du Guayrá, par exemple, les lettres annuelles (*cartas anuas*) distinguent une grande quantité de catégories de dénominations, parfois superposées les unes sur les autres. On fait ainsi mention de « campagnards », de « chevelus », de *coroados*, *guañana*, *gualachos* et de *chiquis*, dont quelques-uns parleraient des langues de la famille linguistique gé. La référence à une telle diversité linguistique, mais aussi culturelle, disparaît progressivement des récits missionnaires qui ont de plus en plus

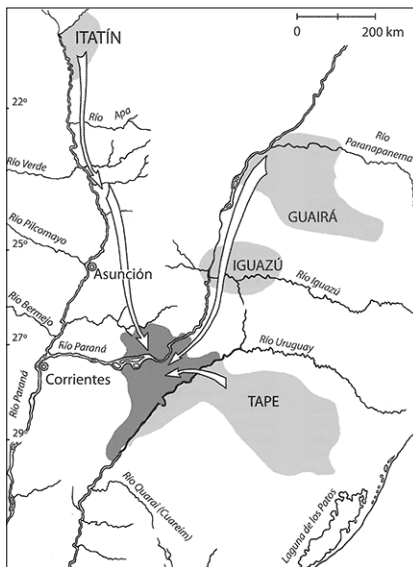


Figure 3
Mouvements de relocalisation
des villages jésuites
 (Source : Maeder 1989)

l'objectif avoué de conférer plus d'homogénéité à la population incorporée sur la base d'un même modèle linguistique, politique et culturel, mais surtout d'informer l'administration coloniale des réussites tangibles de l'évangélisation. C'est pour cela que l'invisibilisation de la diversité locale peut être conçue en fait comme un processus d'ethnification (en l'occurrence de guaranisation) des groupes incorporés à la mission, basé davantage sur les textes que sur la réalité concrète⁷.

Les réductions guaranies n'ont pas été des organisations stables avant les débuts du XVIII^e siècle, lorsqu'on a instauré les derniers établissements. Au-delà des ethnonymes ou des classifications linguistiques, l'objectif d'obtenir des conversions a été plus facilement atteint auprès des Amérindiens pratiquant l'agriculture, en raison probablement de leur meilleure capacité d'adaptation aux exigences de la vie économique missionnaire. Il s'agissait d'un processus historique prolongé au cours duquel plusieurs facteurs endogènes et exogènes ont joué un rôle (Wilde 2009).

Au cours du XVII^e siècle, les Jésuites ont effectué des incursions dans quatre régions bien différentes : le Guayrá, l'Itatín, le Tape et la région d'Iguazú-Acaray (voir fig. 2). Vers 1610, lorsque les premières réductions du Guayrá furent fondées, presque simultanément sont apparues les

Tableau 1
Fondations et relocalisations des réductions jésuites

RÉDUCTIONS JÉSUITES	FONDATION	RELOCALISATIONS
RÉGION DU GUAYRÁ		
1 San Ignacio del Itatumbuzú	1610	1632-1635
2 Nuestra Señora de Loreto del Pirapó	1610	1632-1635
3 San Francisco Xavier	1623	1631, détruite par les bandeirantes
4 Encarnación	1625	1629, détruite par les bandeirantes
5 San José	1625	1631, détruite par les bandeirantes
6 San Miguel	1627	1629, détruite par les bandeirantes
7 Siete Arcángeles de Tayaoba	1625-1627	1629, détruite par les bandeirantes
8 San Pablo del Inahí	1627	1629, détruite par les bandeirantes
9 San Antonio	1627	1629, détruite par les bandeirantes
10 Santo Tomás	1628	1629, détruite par les bandeirantes
11 Jesús María	1628	1629, détruite par les bandeirantes
12 San Pedro (de guaňanás)	1630	
13 Nuestra Señora de Concepción de guaňanás	1630	
RÉGION DU PARANÁ		
14 San Ignacio Guazú (del Paraná)	1609	1628 et 1667
15 Nuestra Señora de la Encarnación de Itapúa	1615	1621, 1652, 1703
16 Santa Ana	1615	1660. Population qui a émigré depuis les montagnes du Tape et le bassin de l'Ibicuy.
17 Yaguapoa	1618	
18 Corpus Christi	1622	1647 et 1701
19 San Ignacio Miní (Yaveviri)	1632	1696. Population qui a émigré du Guayrá.
20 Nuestra Señora de Loreto	1632	1647-1649, 1686. Population qui a émigré du Guayrá.
RÉGION DE IGUAZÚ-ACARAY		
21 Nuestra Señora de la Natividad del Acaray	1624 (1619)	Réduction abandonnée en 1633. La population a été redistribuée à Corpus et à Itapúa.
22 Santa María la Mayor (del Iguazú)	1626	Réduction relocalisée en 1634 sur le fleuve Uruguay. 1644 ?
RÉGION DE L'URUGUAY		
23 Nuestra Señora de la Limpia Concepción	1620	Village originaire de la région.
24 San Francisco Javier	1629	Village originaire de la région.
25 Santos Reyes de Yapeyú	1626	Village originaire de la région.
26 San Nicolás	1626	Population qui a émigré depuis le bassin de l'Ijuhi. 1651. (Réduction fusionnée avec celle d'Apóstoles), 1687 (Rio Grande).
27 Asunción del Acaraguá/Mbororé (La Cruz)	1628	1657 (jusque-là fusionnée avec la réduction de Yapeyú). Population qui a émigré depuis le bassin de l'Ijuhi.
28 Santa María la Mayor	1626 ?	1644 ? Population qui a émigré dans la région d'Iguazú.
29 Nuestra Señora de la Candelaria	1627	1647 et 1649; 1653 et 1665. Population qui a émigré du bassin de l'Ijuhi.
30 Santos Mártires del Caaró	1628	1639. Population qui a émigré du bassin de l'Ijuhi.
31 Santos Apóstoles Pedro y Pablo	1622	Réduction attaquée par les bandeiras en 1637 et en 1638. Fusionnée avec San Nicolás en 1651. Population qui a émigré depuis l'Ibicuy et les montagnes du Tape.
32 San Carlos del Caapí	1631	Population qui a émigré du bassin de l'Ijuhi. En 1639, la réduction est relocalisée.

attaques perpétrées par les *bandeirantes*, des troupes esclavagistes originaires de São Paulo, qui ont marqué les trois premières décennies d'existence des missions. En 1632, les réductions de l'Itatín furent saccagées, alors que les réductions de l'Uruguay et du Tape furent envahies à plusieurs reprises entre 1636 et 1641. Une grande partie de la

Tableau 1 (suite)

RÉDUCTIONS JÉSUITES	FONDATION	RELOCALISATIONS
RÉGION DU TAPE		
33 Santa Teresa del Ivitiruno	1632	
34 San Joaquín	1633	Réduction détruite par les bandeiras en 1636
35 Jesús María del Iviticaray	1632-1633	Réduction détruite par les bandeiras en 1636
36 San Cristóbal	1634	Réduction détruite par les bandeiras en 1636
37 Santa Ana del Igay	1633	Réduction détruite par les bandeiras en 1636
38 San Miguel	1632	1641, 1687. Population qui a d'abord émigré vers la région de l'Uruguay puis vers le Rio Grande. 1757 : population relocalisée à Santa Ana, Trinidad, San Carlos, Apóstoles et Concepción.
39 San José	1632	1660. San José de Ytaguatá : 1632-1633 (Relocalisée en 1638 et en 1660 dans la région du Paraná).
40 Santo Tomé	1632-1633	1639. Population qui a émigré vers la région de l'Uruguay.
41 San Cosme y San Damián	1633-1634	Population qui a émigré depuis les montagnes du Tape et le bassin de l'Ibicuy. Mission relocalisée en 1638, dans le Paraná. Elle s'unit provisoirement avec Candelaria (village avec lequel elle reste jusqu'en 1676), et se sépare en 1718. En 1740 elle subit un nouveau déplacement.
42 Natividad de Nuestra Señora	1632-1633	
RÉGION DE L'ITATÍN		
43 Angeles de Tacuaty	1632	1634
44 San José de Yacarey	1632	1634
45 San Benito de Yaray	1632	1634
46 Natividad de Taraquy	1632	1634
47 Santa María de Fe (de Taré) (Santa María de Fe/Nuestra Señora de Fe/Aguaranambí)	1635-1647 (concentration de villages antérieurement dissous)	1650-1651, 1668-1669. Population qui a émigré dans la région de l'Uruguay.
48 San Ignacio de Caaguazú del norte (Santiago)	1635-1647 (concentration de villages antérieurement dissous)	1650-1651, 1668-1669. Population qui a émigré dans la région de l'Uruguay.
RÉGION DU RIO GRANDE		
49 San Nicolás	1687	1757, 1762-1763
50 San Luis Gonzaga	1687	1757, 1762-1763
51 San Francisco de Borja	1690	1757, 1762-1763
52 San Lorenzo Mártir	1690	1757, 1762-1763
53 San Juan Bautista	1697	1757, 1762-1763
54 San Angel	1707	1757, 1762-1763
RÉGION DU PARAGUAY		
55 Santísima Trinidad	1706	
56 Jesús	1685	
57 Santa Rosa	1698	

(Sources : Maeder et Gutierrez 1994; Kleinpenning 2003)

population originaire de ces régions fut anéantie, et les survivants durent être relocalisés dans des régions moins exposées à de tels actes (Susnik 1979-1980 : 172; CA [1632-1634] 1990; Monteiro 1994). Au terme du cycle « bandeirante », seules vingt missions ont résisté sur les trente-huit qui avaient été fondées (Maeder 1989). Et,

même si ces violentes incursions se sont perpétuées jusqu'à la fin du xvii^e siècle, elles ont connu une diminution à partir de 1641, date de la célèbre bataille de Mbororé au cours de laquelle les milices récemment mises en place en milieu guarani infligèrent une sévère défaite aux *bandeirantes*⁸.

Entre 1641 et 1682, l'espace des réductions est demeuré assez circonscrit, surtout dans la région que l'on nomme aujourd'hui la Mésopotamie argentine. À cette époque, on a relocalisé aussi la population migrante qui arrivait des zones envahies, des régions situées entre les fleuves Paraná et Uruguay. Ces migrations étaient orchestrées par les caciques qui parvenaient d'ailleurs parfois à rassembler d'importants contingents de gens. Certaines sources nous donnent des informations sur la taille approximative qu'un tel groupe pouvait avoir. Le gouverneur Lariz rapporte qu'il aperçut un jour dans le village de Itapúa, un grand cacique du nom d'Anton Tacaro accompagné de quatre-vingt-dix Indiens qui composaient sa faction (*cacicazgo*), affirmant que ces Indiens avaient migré de la région du Tape à la suite d'une invasion des bandeirantes (Lariz [1647] 1870). Sur les quarante villages existant à l'origine, il n'en restait ainsi que vingt-deux, parmi lesquels seize étaient composés d'Amérindiens ayant migré des régions d'Iguazú, de Guayrá, d'Itatín et d'Uruguay⁹.

Il est important de souligner qu'entre 1641 et 1685, une période qui correspond à celle de la consolidation du régime des réductions, très peu de groupes étaient vraiment originaires de la région. La majeure partie des Amérindiens qui habitaient les villages avait donc été relocalisés. Ainsi, par exemple, sur les dix réductions de la région bordée par le fleuve Paraná, trois seulement étaient peuplées de gens natifs de cette même région (San Ignacio Guazú, Encarnación de Itapúa et

Corpus Christi), toutes les autres étant composées d'émigrés des régions du Guayrá, de l'Ijuí et du Tape. De même, sur les dix réductions de la région du fleuve Uruguay, trois seulement étaient habitées par des gens originaires de cette zone (Concepción, Yapeyú et San Francisco Javier), toutes les autres étant composées de gens originaires d'Iguazú, du

Tableau 2
Liste des villages jésuites à la fin du XVII^e siècle

	NATIF	RELOCALISÉ	POPULATION	
			(1641-1643)	(1682)
VILLAGES DU PARANÁ				
San Ignacio del Paraná (Guazú)	X		998	2141
Encarnación o Itapúa	X		2199	3288
Candelaria		Cuenca del Yjuí	1490	868
San Cosme y San Damián		Tape	2100	1283
Santa Ana		Tape	850	1415
Loreto		Guayrá	1476	2772
San Ignacio del Yavevivi (Mini)		Guayrá	1750	2441
San Carlos		Cuenca del Yjuí	2300	4420
San José		Tape	1441	2272
Corpus Christi	X		1604	1350
Sous-total			16 208	23 850
VILLAGES DE L'URUGUAY				
Apóstoles		Tape	1635	2780
San Nicolás		Yjuí	1803	3548
Concepción	X		3665	7014
San Francisco Javier	X		1442	3029
Santa María la Mayor		Iguazú	2637	5171
Mártires		Yjuí	1040	1980
San Miguel		Tape	1860	3740
Asunción (La Cruz)		Yjuí	1300	2251
Santo Tomé		Tape	3000	5243
Yapeyú	X		1600	2477
Sous-total			19 982	37 233
VILLAGES DE L'ITATÍN				
San Ignacio del Taré (Santiago)	X		2300	2828
Nuestra Señora (Santa María) de Fe	X		2200	3650
Sous-total			4500	6478
TOTAL GÉNÉRAL			40 692	67 561

(Sources : Maeder 1989 ; Kleinpenning 2003)

bassin de l'Ijuí, de l'Ibicuy et des montagnes du Tape. À la fin de la décennie de 1660, on forma aussi deux villages, Nuestra Señora de Fe et Santiago, avec les habitants qui restaient de la population indienne pourtant lointaine de l'Itatín. En somme, la population autochtone de souche a été considérablement réduite dans la région de la Mésopotamie argentine et elle est vite devenue minoritaire par rapport à la population composée d'émigrés des autres régions. Il faut ajouter à cela le fait que les populations de nombreux villages et réductions furent à plusieurs reprises déplacées, parfois juste après la fondation de leur réduction ou après une première relocalisation. Les motifs des relocalisations étaient divers et doivent être analysés au cas par cas. Aux invasions des bandeirantes et aux menaces proférées par les Indiens qui n'avaient pas été réduits se sont ensuite ajoutées les épidémies qui ont régulièrement et durablement affecté ces peuples déjà démantelés. Au cours des XVII^e et XVIII^e siècles, on vit ainsi apparaître des épidémies de variole, de fièvre (*calenturas*) et de rougeole qui ont provoqué une diminution considérable des

populations, parfois même de moitié dans certains villages (Garavaglia 1983 : 218 ; Maeder 1989 ; Maeder et Bolsi 1976). Parfois, les relocalisations furent décidées sur la base de raisons préventives ou sanitaires, la surpopulation de certains villages se faisant ainsi sentir par suite de l'arrivée de populations qui se détachaient des autres colonies ou qui se mettaient à la recherche de régions plus adéquates pour subvenir à leurs besoins, notamment pour avoir accès à de l'eau ou à d'autres ressources (voir fig. 3 et tab.1 et 2).

Une autre étape importante dans ce processus fut franchie entre les années 1685 et 1730, lorsqu'une expansion démographique s'est fait sentir dans la région orientale du fleuve Uruguay après la fondation de sept nouveaux villages. C'est à cette époque qu'apparurent des fermes bovines dont la mission était d'approvisionner les réductions et les fermes en viande de bétail. Cette période fut sans aucun doute aussi l'une des plus prospères pour les réductions car elle se caractérise par une augmentation considérable de la population – qui franchit alors le seuil des 140 000 habitants. Cependant, à partir de 1732, il se produisit une sévère crise démographique qui entraîna à son tour une chute accablante de la population autochtone, laquelle s'est vue réduite de moitié vers 1740. À la suite de cette crise, la population a de nouveau connu une reprise démographique, mais l'expansion territoriale des missions est demeurée dans les limites qu'elle avait atteintes jusque-là. Dix ans plus tard, les peuples situés à l'ouest du fleuve Uruguay furent affectés par un conflit belliqueux, connu sous le nom de *guerra guaranítica* (1754-1756), qui réduisit à son tour la population totale des réductions, tant par ses pertes que par les relocalisations forcées qui en résultèrent (Martínez Martín 1998)¹⁰. Cette toute dernière étape se conclut en 1768 avec l'expulsion des Jésuites (Maeder 1999 ; Furlong 1962 ; Wilde 2009).

Il est important de noter que tout au long de cette période, on a vu naître de nouvelles formes d'identités liées au développement d'une vie organisée dans des villages selon le modèle de la ville indienne. Les conseillers municipaux, les employés d'Église, les miliciens, les gens des métiers d'artisanat furent à la base de ce nouveau dynamisme qui accompagna la transformation des modes d'organisation des populations. À l'intérieur de ce nouveau modèle de la ville indienne, les chefs et les factions ont aussi été des éléments dynamisants et fondamentaux de l'organisation sociale et de l'espace urbain, ce qui explique d'ailleurs en bonne partie sa persistance au cours de l'histoire (voir fig. 4 et aussi Wilde 2009).

Le modèle missionnaire de Paracuaria s'est quant à lui consolidé et a pris de l'expansion à la fin du XVII^e siècle et au début du XVIII^e en s'exportant dans des régions plus éloignées. Ce fut le cas dans la région du Chaco où des réductions se sont formées entre les autochtones du groupe mocoví et ceux du groupe abipon, considérés jusqu'ici comme des « irréductibles », ou encore dans la région dite des « monteses » ou « caingúa », où l'on a fondé les villages de San Joaquín (en 1747) et de San

Estanislao (en 1750), tous deux connus comme les réductions de Tarumá ou de Tobatines (Maeder 1996 : 51 et suiv.)¹¹. Quelques années plus tard, on a établi le village de Nuestra Señora de Belén avec des Amérindiens du groupe mbaya, qui s'ajoutèrent aux vingt familles guaranies en provenance de Santa María la Mayor, Santa Rosa, San Ignacio et Santiago. Depuis la fin du xvii^e siècle, déjà, les Jésuites avaient étendu leur influence sur la région de Chiquitos, dans laquelle se trouve actuellement le département de Santa Cruz en Bolivie, où l'on a fondé dix réductions selon le modèle guarani. Dans la région voisine de Moxos, les Jésuites de la Province péruvienne ont également formé des réductions, cherchant à relier ainsi des territoires très étendus dans ce vaste domaine de colonisation ibérique.

DE LA BOURGADE À LA RÉDUCTION

Il semble exister un consensus dans la littérature pour souligner que l'autorité des leaders autochtones ne s'étendait pas tellement au-delà de leur propre groupe local, qui représentait une petite bourgade. Le jésuite Ruyer va jusqu'à dire que, dans un contexte aussi criant de manque de foi, de loi et de roi, les Amérindiens s'avéraient incapables d'obéir à leurs propres caciques ou « maîtres naturels », pas plus d'ailleurs qu'à leurs parents, « mais uniquement à ceux et celles à qui ils avaient envie de faire plaisir » (Ruyer [1627] 1869 : 170). Mais que fallait-il entendre vraiment par ces limites de la bourgade ou du groupe local? Le jésuite Van Suerck signale que « dans chaque maison, il y a un chef, que les Espagnols nomment le cacique et que les Indiens appellent "le grand". En dépit d'un tel nom, il semble bien qu'aux yeux des autochtones un tel personnage était dépourvu d'une quelconque grandeur, si bien que son autorité sur ses subalternes est quasi nulle ». Selon ce même document, on trouvait de cent à deux cents autochtones par maison, sans compter les femmes et les enfants. Il faut également tenir compte du fait que les femmes se marient habituellement avec des hommes de la même « tribu », et que les mariages exogamiques demeuraient très rares. Ici, la référence à la notion de « tribu » est assez imprécise et semble faire allusion au domaine de la maison ou de l'habitation au sujet desquelles les archives ajoutent : « Elles sont séparées entre elles d'environ une lieue et il faut parfois une ou plusieurs jours de marche pour passer de l'une à l'autre. » L'effort des Jésuites consistera précisément à raccourcir ces distances et à éviter l'isolement des maisons, en réunissant

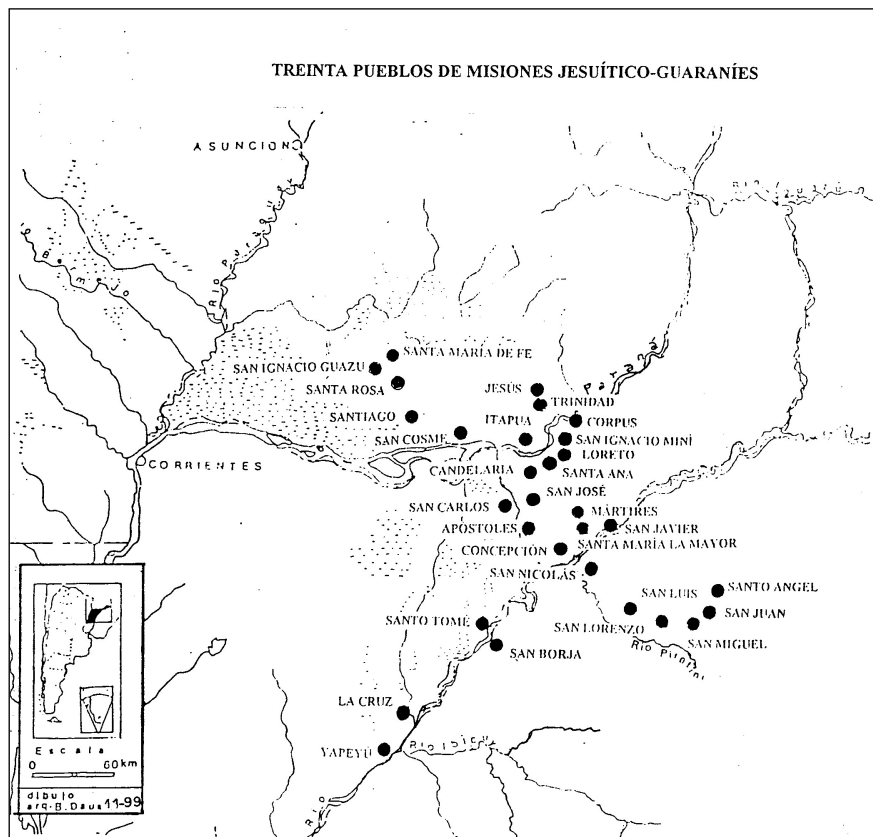


Figure 4
Trente missions jésuites en pays guarani au xviii^e siècle
(Source : Wilde 2009)

tous les Amérindiens sur le même site, sous la forme d'un village ou de groupes de villages (Furlong 1963 : 85).

Selon les mêmes sources évoquées plus haut, lors de l'arrivée des Espagnols les groupes guaranis avaient pour organisation sociale des familles extensives ou des « lignages ». On appelait ces institutions des *teyý*, qui comptaient chacune de quarante à quatre-vingt-dix hommes (au total 200 à 350 personnes approximativement, considérant que les familles comportaient de quatre à cinq individus) et qui prenaient la forme de petits groupes autonomes disséminés dans de plus vastes unités ayant la forme de grandes maisons ou *malocas*, sous l'influence d'un chef. Le *teyý* constituait l'unité économique et politique de base, la famille extensive étant caractérisée par un haut degré d'autonomie. À un niveau supérieur, explique Ruiz de Montoya, on trouvait l'*amunda*, qui désignait, elle, la bourgade réunissant une ou plusieurs familles extensives. Un troisième niveau était représenté par le *teko'a* qui pouvait être une bourgade ou un ensemble de bourgades. Dans ce contexte, il était parfois difficile de distinguer l'*amunda* du *teko'a*, ce que montrent bien les sources qui laissent apparaître une telle confusion. À chacun de ces niveaux il existait donc un leader (*ruvicha* ou *mburuvicha*) qui maintenait des relations d'alliance ou de conflit avec les autres, occupant pour sa part une position flexible ; les leaders pouvaient ainsi conserver leur prestige advenant l'agrégation ou la désagrégation d'une partie du groupe.

La réciprocité et la parenté étaient donc des liens fondamentaux à divers niveaux (Susnik 1965 : 198).

Ruiz de Montoya mentionne enfin que la *guara* était une unité régionale constituée par le rassemblement de plusieurs *teko'a*. Bien que le jésuite associe à ce dernier niveau l'idée de « patrie », de « pays », de « province » ou encore de « région », il semble que ce terme signifie plutôt, au sens strict, « en provenance de » (Ruiz de Montoya [1639-1640] 1876). Ces regroupements de plus grande taille étaient toutefois peu fréquents et ils n'acquerraient leur véritable sens ou pertinence que dans des circonstances spécifiques comme les guerres intergroupes ou les grandes fêtes, qui les rendaient momentanément viables, de tels regroupements permettant par ailleurs l'agrégation de personnes de rang inférieur. Pour que ces appels collectifs puissent remporter du succès, ils devaient être prononcés par des chefs dont la légitimité existait au niveau régional, ce qui devait se produire de manière assez rare, considérant par ailleurs la tendance des groupes inférieurs à privilégier, sous l'influence du *tevy*, des velléités autonomistes. Dans ce contexte, il demeure peu probable que la légitimité de ces chefs ait été constante ou ait existé de manière stable. Pour qu'un chef puisse obtenir une reconnaissance au-delà de son groupe local, il devait avoir acquis beaucoup de prestige et ce, pendant de nombreuses générations. Et la tendance commune n'était pas d'une grande aide, car à mesure que le temps passait, ses forces pour engager des activités belliqueuses diminuaient, alors que par ailleurs les enchères augmentaient en raison du prestige qu'acquerraient certains secteurs et des populations plus jeunes qui cherchaient à s'émanciper de ces influences au sein de leurs maisons. En somme, les unités régionales, advenant qu'elles aient réellement existé, ont dû être hautement instables et enclines à la fragmentation sous la pression de regroupements mineurs dotés d'une plus grande autonomie (Roulet 1993; Soares 1997).

Il est donc difficile d'établir avec certitude comment et jusqu'où se sont opérées les transformations de ces anciennes institutions politiques au sein de la période coloniale, et ce d'autant plus que les mêmes informations que nous donnent les sources jésuites demeurent confuses et contradictoires (Wilde 2006). Au xviii^e siècle, lorsque le système des réductions a connu une certaine consolidation, les différentes chroniques jésuites dénoncent une certaine confusion dans la terminologie qui fait référence aux organisations autochtones. En 1747, Cardiel écrivait :

Dans chaque village, il y a différentes tribus qui se distinguent les unes des autres, et aussi par leurs noms de Santa María, San José, San Ignacio, etc.; huit ou dix, selon le nombre d'habitants. Chacune contient quatre à six *cacicazgos*, et leur chef est l'un des conseillers. Les caciques sont nobles par déclaration royale, ils ont le titre de Don en signe de leur noblesse. Chacun d'eux doit avoir trente, quarante vassaux ou plus, qui les accompagnent pour les tâches communes, les aident dans leurs occupations particulières et leur vouent un grand respect; mais ils ne reçoivent en échange aucun salaire. (Cardiel [1747] 1919 : 474, nous soulignons).

Dans une autre version de ce document, dont l'original a été publié en latin, on fait référence à des *parcialidades*

(des factions) au lieu de « tribus ». Quoi qu'il en soit, Cardiel semble ici faire référence à deux niveaux différenciés, celui de la tribu ou de la faction d'une part, celui du *cacicazgo* de l'autre. Quel serait l'équivalent pour la vieille notion de *teyy*? Il est très difficile de le savoir. En revanche, ce qui nous semble plus évident, c'est que l'institution la plus opératoire et la plus dynamique à l'intérieur de la réduction a été celle de *cacicazgo*, c'est-à-dire celle qui désigne le groupe constitué par le cacique et ses auxiliaires, ceux qu'on nomme les *mboya*, qui à leur tour, pouvaient devenir chefs de familles nucléaires. Au sujet de la figure du *cacicazgo*, on lui a attribué une bonne partie de l'organisation économique, administrative et spatiale de la réduction. Selon ce que nous dit le jésuite Escandón, chaque village était composé de vingt à trente caciques avec leurs *parcialidades* respectives, et ces dernières étaient intégrées de la même manière au moment des conversions. Il faut remarquer, qu'à la différence de Cardiel, Escandón n'établit pas une claire distinction entre les notions de *parcialidad* et celle de *cacicazgo*, laissant entendre qu'elles sont synonymes. Les caciques et leurs partisans avaient « autour du village, leurs parcelles de terres déterminées dans lesquelles ils pouvaient semer, plus ou moins, selon le nombre et la grandeur de leur *parcialidades* ou de leur *cacicazgos*, et à l'intérieur desquels chacune de ces entités disposait de parties qui leur étaient attribuées ». La même chose se faisait avec les habitations qui étaient divisées et réparties aux *cacicazgos* (Furlong 1965 : 107-108; Wilde 2009).

Tout au long du processus de concentration des populations, l'unité de l'antique institution du *teyy* s'est progressivement perdue, lentement, une telle tendance ayant été favorisée à moyen terme par les relocalisations déclenchées par les attaques des bandeirantes dans la zone du Guayrá, de l'Itatín et de l'Acaray (Maeder 1999). Comme je l'ai dit, les restes de ces différents villages se sont ensuite agrégés, formant ainsi les réductions du Paraná et de l'Uruguay, lesquelles donnèrent lieu aux deux foyers de population les plus peuplés. Dans la région de Iguazú-Monday-Acaray, où vivaient les peuples guayaki et kaingang, on a assisté à une série de divisions successives. À leur tour, les villages de Santa Rosa, Santiago et Nuestra Señora de Fe reçurent des populations déplacées des régions de l'Itatín et du Tape, lesquelles constituaient déjà des ensembles hétérogènes, avec des individus originaires de plusieurs foyers. Quant aux villages de Trinidad et de Candelaria, ils concentrèrent des groupes autochtones originaires de l'Uruguay. Aussi, il arrivait communément que des villages puissent recevoir de nouveaux groupes de déplacés, lesquels arrivaient soit en provenance d'autres villages, soit en provenance de *teyy* incorporés récemment. Le cas de Corpus est très représentatif de ce processus, dans la mesure où on accueillit là des Indiens guayanas, acarays et aguapoàs (Susnik 1966 : 143, 146-147, 161). Il faut supposer que, dans ce processus, l'institution du *cacicazgo* n'a pas seulement persisté mais qu'elle a même renforcé l'unité de base de l'organisation sociale et économique de la mission.

Avec l'aide des leaders autochtones, les Jésuites organisaient régulièrement des cérémonies au cours desquelles ils répartissaient les individus dans les différents villages, ce qui permettait également de préserver l'équilibre des populations concernées. Le Provincial Querini entreprit la visite des missions guaranies en 1749, laissant un mémorial dans chacune d'elles. Après sa visite de Yapeyú, en mars 1748, il se résolut à diviser cette réduction en deux afin qu'elle ne devienne pas surpeuplée (1600 familles).

Il fit part de sa pensée et de son désir aux autorités du village, c'est-à-dire au maire Santiago Consuegra, au lieutenant Martínez Marsitei, ainsi qu'aux caciques, et ils y étaient tous quand ils accueillirent les succès liés au traité des Limites [ou traité de Madrid] de 1750, quand on suspendit cette division. Des années auparavant, on avait voulu réaliser la même division, mais on ne parvint pas à obtenir le consentement des caciques. (Furlong 1967 : 53 ; voir aussi Pastells et Mateos 1912-1949)

Il existe aussi des preuves à propos de groupes capturés que l'on considérait être des « infidèles », des incorporations occasionnelles et des exilés en cas de perturbations de l'ordre établi. Quelques-uns des cacicazgos se sont éteints avec le temps et figurent donc comme des absents dans les recensements (Susnik 1966 : 114, 124). En 1722, le père Joseph de Aguirre ordonne qu'en raison des plaintes et des prétentions des caciques envers leurs vassaux qui habitaient dans d'autres villages, les prêtres qui avaient ces dits vassaux dans leur communauté, répondent à la demande des caciques et leur remettent entre les mains les coupables, quelle que soit la volonté des mêmes vassaux. Du coup, de nombreux vassaux ont, dans plusieurs villages, vécu loin de leurs caciques pendant de longues années. Ils pouvaient seulement les ramener par la force, ou encore les mettre en prison s'ils avaient fui de leurs propres villages ([CPG] 1623-1754). Cette information laisse entendre que, même si les unités sociopolitiques guaranies ont connu une certaine désagrégation durant le processus de colonisation, elles ont aussi conservé une mémoire de leurs liens antiques.

À mesure qu'elle se consolidait, la réduction s'est transformée en un véritable lieu d'appartenance pour les Amérindiens colonisés. Tout semble indiquer que le facteur prédominant de la dite appartenance était davantage territorial et social qu'ethnique. Même si, en termes généraux, les chroniques des Jésuites font référence de manière générique à des collectifs ethniques, au niveau local les appartenances semblent plutôt fondées sur d'autres paramètres comme le lieu de naissance et l'éducation de l'individu, ou encore sur le fait d'être *anista*, *trinitario*, *yapeyuano*, etc. Même si tous les villages situés dans les missions répondaient au XVIII^e siècle à un modèle commun, l'identité de leurs habitants tendra progressivement à se définir en termes d'origine territoriale et municipale, et comme le montrent encore certaines sources, en termes d'unités capables de maintenir les relations de parenté parmi les habitants¹².

HÉTÉROGÉNÉITÉ ET MÉMOIRE

En raison de la nature du régime missionnaire, la coexistence de divers groupes dans un même espace était

inévitabile, et ce facteur a sans aucun doute été un obstacle à la formation de villages complètement stabilisés au cours de cette première période. Les différences socioculturelles, économiques et linguistiques sapient la permanence de quelques groupes, par exemple ceux dont la subsistance se basait sur la pêche ou sur le canotage et qui ne se sentaient aucunement attirés par la formation de villages sous la forme de « terres intérieures ». En ce sens, la région du Paraná a connu des périodes particulièrement conflictuelles, d'autant plus qu'elle dut accueillir beaucoup plus de groupes que la région de l'Uruguay. L'homogénéisation recherchée par les réductions se voyait limitée par la réticence de plusieurs de ces groupes devant les mélanges et, par voie de conséquence, à perdre de leur autonomie.

La situation n'était aucunement propre à la région guaranie. D'autres régions missionnaires, comme celle de Chiquitos, qui dépendait aussi de la Province jésuite du Paraguay, ou encore la région de Moxos, qui appartenait à la province péruvienne, présentaient des problèmes similaires. Dans ce dernier cas, on a retrouvé pas moins de dix groupes différents dans quinze villages, alors qu'à Chiquitos douze groupes habitaient sept villages. Régulièrement, cette option « multiethnique » et « multilinguistique » était le résultat d'impositions mais aussi d'une pression démographique de chaque groupe ou encore de la persistance de conflits antérieurs (Santamaría 1994 ; Saito 2009 ; Tomichá Charupá 2002). Pour la région guaranie, il existe pourtant des indices de la préservation d'une importante hétérogénéité chez les groupes incorporés dont certains coexistaient sans se mélanger, en formant de « quartiers » séparés, ce qui leur permettait de conserver un certain degré d'autonomie. Au XVII^e siècle, on trouve justement déjà des indices d'une telle politique. Maeder écrit ainsi sur ce thème :

Quelques villages, à la suite d'une émigration, sont restés très diminués sur le plan de leur population et, de fait, ont dû fusionner avec d'autres, mais sans perdre pour autant leur dénomination ni trop se mélanger avec d'autres. Tel fut le cas de San Nicolás et de Apóstoles en 1651. On disait à leur sujet, dans la Lettre annuelle de 1657, qu'ils « sont deux villages qui se sont agrégés l'un à l'autre et demeurent pourtant divisés en deux quartiers distincts ». Un autre cas a été celui de Santos Cosme et Damián, lequel a dû aussi, en raison d'une population insuffisante, s'agréger au village de Candelaria ; c'est pour cette raison que tous deux figurent ensemble dans le recensement de 1676. (Maeder 1989 : 89)

Il est raisonnable de penser que les affinités socio-culturelles et économiques ont dicté des routes et des mouvements migratoires et orienté la formation de nouvelles alliances entre les groupes, un processus qu'il est possible de suivre à travers des données fragmentaires (Susnik 1966 : 121, 124, 140-141 ; Levinton 2006).

À l'époque, l'espace missionnaire était toujours ouvert à de nouvelles incorporations. Il faut considérer ainsi les efforts constants et éphémères des Jésuites pour réduire les Amérindiens encore nomades. Citons, par exemple, la fondation du village de San Andrés Apóstol au cours de laquelle le père Francisco Ricardo a rassemblé deux cent

cinquante Indiens « yaros » à quelques lieues au sud de Yapeyú, comme le mentionne la Lettre annuelle de 1659-1662. En 1692, les pères Antonio Bohem et Hypolito Dáctilo essayèrent aussi de former une réduction d'Indiens charrúas du nom de San Joaquín, mais celle-ci ne vit jamais le jour non plus. Au XVIII^e siècle, on a recommencé à essayer de former des villages mais toutes les tentatives se sont avérées des échecs et ont été l'objet de frustrations (Levinton 2003).

Selon une lettre du jésuite Bernardo NUSDORFFER écrite en 1737, des autochtones du groupe « guenoa » ont été incorporés aux villages de San Borja, Concepción, San Javier et San Nicolás, tandis que d'autres Indiens du groupe « caribes » (probablement tupis) l'ont été au village de San Angel (cité dans Machón 1993 : 33). Ainsi dit-on que quatorze infidèles se joignent à Jésus; ils appartiennent à la nation « gualachos », autre nom pour désigner des Indiens probablement guayanas. Il est dit que le missionnaire Cardiel eut beaucoup de mal à les instruire en raison des différences linguistiques avec le guaraní. De la même manière, comme dans le cas mentionné ci-dessus de Jésus, d'autres réductions comme Corpus ont intégré des groupes génériquement connus comme des « monteses » (habitants de la forêt). Plusieurs années après l'expulsion des Jésuites, les Guayanas incorporés à ce village conservaient encore leur quartier propre (Susnik 1966). Corpus maintenait ainsi un degré important d'hétérogénéité, en raison des origines et provenances multiples de ses habitants. Le village de Loreto, lui, se trouvait dans une situation semblable. Eu égard à la fondation de San Estanislao, dans la région de Tarumá, on y a emmené des interprètes guayanas et des guaranis christianisés. Dans les informations qu'il livre en 1747, Manuel Querini signale qu'on a aussi agrégé deux cents Indiens charrúas à Yapeyú, plusieurs Indiens guenoas à San Borja, trente-trois Indiens minuanes à San Miguel, neuf à Santo Angel et sept à San Nicolás (Furlong 1971 : 127). Peu de temps après, une lettre du gouverneur Andonaegui nous informe sur ses intentions de réduire les Charruas en les plaçant sous le contrôle des Franciscains. Le gouverneur fait ici référence à la localisation de plusieurs campements de ce groupe où furent ensuite capturées trois cent quarante-neuf personnes des deux sexes, qui furent ensuite conduites en ville. Par la suite, on discuta de la possibilité de fonder avec elles une réduction sous la responsabilité des Franciscains, dans la mesure où les Jésuites ne disposaient plus d'assez de prêtres pour s'en occuper (Andonaegui 1750). En 1760, le jésuite Segismund Asperger fait encore référence à la situation d'un village d'Indiens « minuanes » formé dans les terres de San Borja. Il écrit que plusieurs de ces Indiens se promènent pour voir leurs parents, emmenant avec eux quelques Guaranis de San Borja comme étant leurs amis (Poenitz 1985 : 10). En 1769, le curé de Yapeyú écrit au gouverneur Bucareli pour l'informer que tous les Guayanas qui ont le statut de mariés et qui se trouvent dans le village de Corpus seront conduits à la nouvelle réduction de San Francisco de Paula, du fait

qu'on a fait remarquer « qu'ils étaient tous parents les uns avec les autres » (Machón 1993 : 65).

Ces informations devraient être encore complétées et systématisées afin d'aboutir à un cadre général de la situation des relocalisations autochtones dans la région aux XVII^e et XVIII^e siècles. La référence à des « groupes ethniques » ou à des « nations » doit nécessairement être soumise à la critique, à une analyse approfondie des interactions et des réseaux sociopolitiques qui ont opéré et restent basés sur des conceptions locales du territoire et de la parenté.

CONCLUSION

Les histoires singulières de chaque village missionnaire se sédimentent sur un ensemble de strates spécifiques constituées de trajectoires familiales et géographiques sur lesquelles se fondent à leur tour la persistance de l'hétérogénéité. Une partie de cette persistance se fonde sur une mémoire des relocalisations que chaque réduction reproduit durant de longues périodes. Dans la mesure où la présence de population définit certains droits territoriaux, chaque village produira ensuite la documentation qui lui permettra de défendre ses frontières sur la base d'une permanence dans l'occupation des lieux, celle-là même dont on tiendra compte pour les relocalisations et les mélanges de populations qui ont eu lieu sur de longues périodes. Une illustration paradigmatique de cette mémoire est un procès, intenté en 1773 par les Indiens contre un particulier qui avait utilisé les pâturages sous la juridiction du village de Loreto. Le procès s'accompagne d'une carte intéressante sur laquelle on indique l'usage antique des champs par treize caciques dont les noms se lisent ainsi : Melchor Yaguarendí, Pedro Guaca, Francisco Papa, Nicolás Patagui, Lorenzo Nandabú, Claudio Pirapépó, Martín Sayobí, Esteban Guasé, Miguel Ayucú, Antonio Guarapy, Cristóbal Bié, Ignacio Mboacati et Pedro Sumey. La carte signale aussi les endroits où vivaient ces caciques et leurs vassaux, mais aussi les lieux où les Loretois extrayaient le maté (*Ilex paraguariensis*). Ensuite, le texte ajoute une curieuse explication : « Il faut savoir que ces caciques n'étaient pas de Loreto mais de Corpus et ils appartiennent au village d'Acaray qui a été fondé avec celui de Corpus, et à côté de celui d'Itapúa. » (Administrador [1773]) Ce paragraphe, à première vue confus, résume rien de plus et rien de moins que l'histoire des relocalisations de la population autochtone du siècle antérieur; il nous alerte sur la nature de la liaison qui existe entre les caciques et le territoire local.

Des informations précédentes, on peut inférer que, contrairement à quelques hypothèses communément acceptées, les réductions ont été des milieux caractérisés par un degré important d'hétérogénéité culturelle et de dynamisme, et ce, tout au long de leur existence. Les informations qui nous permettent aujourd'hui de reconstruire leur complexité interne survivent de manière très fragmentaire. Le travail futur requiert de mieux systématiser ces informations afin d'obtenir un cadre exhaustif des

relocalisations et, ultimement, de saisir leur lien intime avec le processus de l'ethnogenèse missionnaire.

Notes

1. Pour avoir une idée plus claire des dimensions de l'ensemble des missions jésuites du Paraguay au XVII^e siècle, il faut prendre en considération les données démographiques des autres districts de la région à la même époque, comme celles relatives à Buenos Aires, qui comptait près de 11 960 habitants, ou Tucumán qui comptait près de 20 897 personnes, ou encore Cuyo qui en avait 5000 (Maeder 1989).
2. L'intérêt du concept d'ethnogenèse (et de celui d'ethnification) pour expliquer l'apparition de nouveaux groupes dans les processus coloniaux est indéniable, même si cet usage devrait encore faire l'objet de discussions, notamment à partir de l'introduction d'autres concepts. Il en va ainsi de la notion de « territorialisation », proposée par Pacheco de Oliveira, afin d'expliquer l'émergence de collectifs comme un « acte politico-constitutif d'objets ethniques par des mécanismes arbitraires et d'arbitrage (dans le sens où ces derniers sont extérieurs à la population considérée et le résultat de rapports de forces entre les différents groupes qui intègrent l'État) ». Avec autant d'unités politiques et administratives sur une même base territoriale, les communautés en question (ethnies, réductions, etc.) se transforment alors en collectivités organisées et autonomes, qui fonctionnent avec des mécanismes politiques spécialisés, utilisent plusieurs formes de contrôle social et procèdent à des réélaborations de la culture et de leurs relations au passé (Pacheco de Oliveira 1998). Pour une synthèse conceptuelle sur la notion d'ethnogenèse, voir Hill (1996), Schwartz et Salomon (1999) et Boccara (2003).
3. Herzog écrit : « Appelés *congregaciones*, en Nouvelle-Espagne, ou *reducciones*, au Pérou, ces villages (*pueblos*) étaient construits sur le modèle espagnol. Comme pour les villes hispaniques (*villas* ou *ciudades*), une fois choisi le site le mieux adapté, le nombre de ceux qui pouvaient s'y établir était fixé. Lors de l'acte de fondation, on traçait le plan de la localité (*población*), on déterminait l'emplacement des édifices publics (l'église, la maison municipale – le *cabildo*), on lotissait l'espace et répartissait entre les premiers citadins résidents (*vecinos*) les *solares* ou parcelles destinées à la construction des maisons et les terres agricoles. On signalait également les biens communaux (*ejidos* et *baldíos*) et les limites de la juridiction municipale. » (Herzog 2007 : 508) Dans les zones centrales, on distinguait les localisations de tête des localisations annexes, ce qui définissait ainsi le degré d'autonomie politico-juridique (*ibid.* : 509).
4. Bien que d'un point de vue légal l'*encomienda*, le *mitazgo* et le *yanacozago* aient été des institutions différentes, dans le contexte paraguayen elles se sont souvent confondues. L'*encomienda* fut l'institution économique-politique centrale dans l'organisation de la conquête espagnole de l'Amérique à ses débuts. Elle consistait en une délégation accordée aux conquistadors (devenus *encomenderos*) du droit d'administrer le travail des Indiens à condition de garantir à ces derniers un encadrement religieux et une protection spirituelle. Cette institution connut diverses formes en Amérique du Sud selon les régions. Au Paraguay, deux formes d'*encomienda* coexistaient : l'*encomienda mitaria* (de *mita*) et l'*encomienda originaria* (ou *yanacona*). La première forme obligeait les hommes de 18 à 49 ans à payer un tribut en nature à l'*encomendero* à travers des périodes de travail obligatoire de soixante jours par année durant lesquels ils devaient se rendre dans la juridiction où ils étaient convoqués. Selon le second type d'*encomienda*, le tributaire devait résider en permanence avec sa famille sur les terres de l'*encomendero* et réaliser des travaux personnels pour lui.
5. *L'alcalde* et *corregidor* représentent deux fonctions au sein du *cabildo*, une institution étendue à l'ensemble des colonies de l'Empire espagnol et qui régissait l'administration d'une municipalité. Le *cabildo* (conseil municipal) avait un contrôle sur les fonctions économique et politique et parfois sur l'administration de la justice des villages et des villes. Ses fonctions ont été spécifiées et contrôlées par la Couronne espagnole. Outre le *corregidor* et l'*alcalde*, il y avait d'autres postes au sein du *cabildo* tels que ceux de *mayordomo*, *secretario*, *fiscales* et *alferez real*. Le *cabildo* a d'abord été introduit dans les villes dès le début de la mission au XVII^e siècle comme un moyen de promouvoir la participation des élites autochtones dans l'administration coloniale.
6. Au sens strict, les termes « cacique » et « cacicazgo » renvoient au contexte caraïbe dans lequel ils apparaissent pour la première fois pour désigner les autorités sociopolitiques des autochtones – respectivement les leaders ou même les « chefs de famille » et le groupe de leurs sujets et/ou parents – rencontrés par les Espagnols au moment du « contact ». Par la suite, les Lois des Indes généralisèrent leur emploi à l'ensemble des Amériques pour désigner les autorités traditionnelles amérindiennes. Cette uniformisation facilitait l'organisation de la population autochtone ainsi que sa comptabilisation à travers les divers recensements.
7. Au milieu du XVIII^e siècle, les Jésuites contrôlaient, en plus des trente réductions guaranies, onze réductions d'Indiens chiquitos, zamucos, chiriguano, lules, mocobis, pampas et pasanes (Furlong 1966). Le plan d'expansion missionnaire vers les différentes régions identifiait, lui, des groupes ethniques ou des « nations » spécifiques sur lesquelles il fallait cibler les opérations. Vers le nord, on visait les Chiriguano et les Tobatines, vers le sud on visait les Pampas et les Serranos, et vers l'ouest les Guenoas et les Guaranis. On trouvera une synthèse de cette expansion missionnaire dans un document rédigé par le jésuite Manuel Querini et adressé au roi, datant de 1747. Le jésuite Manuel Querini énumère quarante-neuf réductions dépendant des juridictions des évêchés du Paraguay, de Buenos Aires, de Tucumán, de Charcas et de Santa Cruz de la Sierra (Brabo 1872 ; Furlong 1967). À partir de la fin du XVII^e siècle, les Jésuites entreprirent plusieurs tentatives pour trouver un chemin qui leur permettrait de relier les missions de Chiquitos avec celles des Indiens guaranis. En ce sens, il reste encore à étudier les connexions entre les différentes provinces de la Compagnie de Jésus et à évaluer la circulation des Jésuites entre ces différentes missions et réductions.
8. Parmi les *bandeiras* les plus connues, on trouvait celle d'Antônio Raposo Tavares, qui a envahi les missions du Guayrá, celles de l'Itatín et celles du Tape, de même que des villages espagnols comme Ciudad Real, Villa Rica et Jerez, lesquels restèrent ensuite aux mains des Portugais (ces localités appartiennent aujourd'hui aux États du Paraná et du Mato Grosso do Sul). Il n'existe aucun chiffre fiable sur le nombre d'Indiens capturés pendant la période d'action des *bandeiras paulistas*, mais plusieurs études classiques estiment que ces captures auraient avoisiné le chiffre de 30 000. Des travaux récents soulignent le rôle particulier joué par ce nouveau groupe de sang mixte dans l'expansion continentale brésilienne et dans sa composition socioculturelle et linguistique. Les travaux pionniers de Hemming (1978, 2000) sont aujourd'hui désuets. Sur ce thème, voir en particulier Monteiro (1994) et Schwartz (1996).
9. La démographie historique a proposé une compréhension plus juste des processus historiques qui ont affecté les missions. Dans ce sens, le travail réalisé par Ernesto Maeder a été fondamental, puisque Maeder a analysé les modèles existants durant toute la période missionnaire et immédiatement postérieure à l'expulsion des Jésuites. Le panorama qu'il présente, avec ses collaborateurs directs, ouvre de nouvelles pistes pour approfondir notre compréhension de la dynamique spécifique dans chacune des régions missionnaires et mieux évaluer, pour chaque cas, les facteurs qui ont influencé ces processus (Maeder 1989, 1999 ; Maeder et Bolsi 1974, 1976, 1982 ; Livi-Bacci et Maeder 2004 ;

Jackson 2004, 2008; Martínez Martín 2003; Kleinpenning 2003). Une meilleure mise en perspective de l'évolution des modèles de peuplement permettrait d'avoir une idée plus précise des processus en matière d'ethnogenèse missionnaire et de mieux comprendre le rôle que la population en provenance de différentes régions a pu jouer en son sein. Il manque aussi encore une étude sur l'évolution des cacicazgos au fil du temps, laquelle permettrait de vérifier non seulement la continuité et l'adaptation des institutions autochtones mais également certains aspects de la dynamique politique et culturelle interne des villages et des réductions. Les recherches récentes de Dr Kazuhiza Takeda (2011) sur l'ensemble des recensements de population (« padrones de indios ») permettront bientôt de pouvoir dessiner un cadre général de la situation.

10. Le soulèvement général connu sous le terme de *guerrilla guaranítica* a été déclenché par la résistance des habitants de sept villages guaranis qui refusaient d'obtempérer à un ordre de déplacement donné par les Couronnes ibériques dans un traité datant de 1750, selon lequel le Portugal cédait à l'Espagne, la colonie de Sacramento en échange d'une partie du territoire des réductions guaranies. En 1756, la défaite autochtone face aux puissantes armées alliées des deux Couronnes a été suivie en 1757 d'une relocalisation forcée des habitants de sept villages orientaux vers d'autres villages. En 1759, le traité fut supprimé et la population déplacée fut autorisée à retourner dans ses villages d'origine. Les sept villages en question étaient les suivants : San Borja, San Juan, San Miguel, San Lorenzo, San Luis, San Nicolás, Santo Angel. Pour un tableau des différentes destinées de la population déplacée, voir Maeder et Bolsi (1976).
11. Les missions du Tarumá se trouvaient situées au nord d'Asunción et au sud du fleuve Jejuí, éloignées du noyau des trente villages guaranis. Elles répondaient à l'intérêt et au projet des Jésuites qui souhaitaient réduire les Indiens « monteses ». En 1697, le jésuite Dobrizhoffer informa ses supérieurs qu'on venait de réduire les Indiens « tobatines » maintenant regroupés dans le village de Nuestra Señora de Fe, mais que cette population était en train de se dissoudre avec la fuite des Indiens dans la jungle. Au XVIII^e siècle, on a effectué plusieurs autres tentatives pour réduire ces populations (1720-1721). Aussi, face à la menace d'attaques de la part des Indiens du Chaco, on a déplacé ces groupes vers la réduction de Nuestra Señora de Fe, où ils sont restés de 1723 à 1733. Les difficultés d'adaptation au modèle existant, les différences avec les Guaranis déjà réduits et la crise qui affectait les villages du Paraná depuis 1732 ont fini par provoquer son démantèlement (Maeder et Bolsi 1976). En 1745, ces Indiens ont été de nouveau déplacés et relocalisés dans la région de Tarumá. On a également fondé avec eux les réductions de San Joaquín (1747) et de San Estanislao (1750). Sur ces villages et leurs liens avec la population guaranie actuelle, voir Cadogan (1956).
12. On trouve un phénomène semblable de création d'un sentiment d'appartenance villageoise dans les missions de Moxos étudiées par Akira Saito. Selon un constat de Saito, dans cette région, les autodénominations tendent à se diluer dans le sentiment d'être « originaire » ou descendant d'une personne originaire d'un village. La politique de concentration des Jésuites a progressivement fait augmenter l'importance de certaines unités sociales par rapport à d'autres. Les *domésticos*, par exemple, ces individus dotés d'un statut particulier et reliés aux Jésuites, voient leur nombre augmenter si bien que ces derniers représentent plus de la moitié de la population lors des premières décennies du XVIII^e siècle. L'apparition de cette figure a donc joué un rôle fondamental en bouleversant les références identitaires préexistantes, comme celles de parcialidad. C'est ainsi qu'un sentiment d'appartenance municipal, social, corporatif et territorial et non seulement ethnique (Saito 2011) s'est progressivement imposé.

Remerciements

Cette recherche a été réalisée avec l'appui du Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina (projet CONICET-PIP Nro. 5565) et le projet « La política de concentración poblacional y sus efectos sobre la sociedad indígena en los dominios españoles de Sudamérica: un estudio comparativo » de la Japan Society for the Promotion of Science (JSPS).

Ouvrages cités et sources documentaires

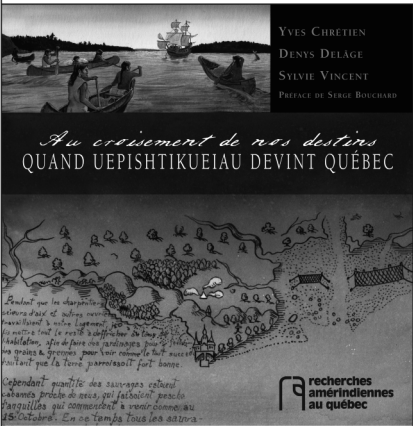
- ADMINISTRADOR, [1773] : *El Administrador General de los Pueblos de Misiones Don Juan Angel Lazcano contra Don Josef de Velasco por haber beneficiado porción de hierba en los herbales del pueblo de Loreto*. Archivo General de la Nación (Buenos Aires), Sala IX.40.2.5 (Tribunales, leg. 12, exp. 33).
- AMSELLE, Jean Loup, 1999 : *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*. Payot, Paris.
- ANDONAEGUI, José de, [1750] : *Carta de Andonaegui*. Buenos Aires, 17 de marzo de 1750. Archivo General de Indias, Sección Buenos Aires, nro. 303.
- BOCCARA, Guillaume, 2003 : « Fronteras, mestizaje y etnogenesis en las Américas », in Raul Mandrini et Carlos Paz, *Las fronteras hispano-criollas del mundo indígena latinoamericano en los siglos XVIII y XIX* : 63-108. Instituto de Estudios Historicos Sociales, Centro de Estudios Historicos Regionales, Universidad Nacional del Sur, Neuquén.
- BOLTON, Herbert, 1917 : « The mission as a frontier institution in the Spanish American Colonies ». *American Historical Review* 23(1) : 42-61.
- BRABO, Francisco Javier, 1872 : *Inventarios de los bienes hallados a la expulsión de los jesuitas y ocupación de sus temporalidades por decreto de Carlos III...* M. Rivadeneyra, Madrid.
- BRUNO, Cayetano, 1991 : *Las reducciones jesuíticas de Indios guaraníes (1609-1818)*. Ediciones 'Didascalía', Rosario, Argentina.
- [CA], [1632-1634] 1990 : *Cartas Anuas de la provincia del Paraguay 1632 a 1634*. Maeder, Ernesto (edición e introducción). Academia Nacional de la Historia, Buenos Aires, Argentina.
- CADOGAN, León, 1956 : « Las reducciones del Tarumá y la destrucción de la organización social de los Mbyá-Guaraníes del Guairá (Ka'yguá o Monteses) ». *Estudios antropológicos publicados en homenaje al doctor Manuel Gamio* : 295-303. UNAM, México.
- CARDIEL, José, [1747] 1919 : *Costumbres de los Guaraníes. Historia del Paraguay desde 1747 a 1767*. Muriel, Francisco. V. Suárez, Madrid.
- [CPG], 1623-1754 : *Cartas de los Padres Generales de la Compañía de Jesús y de varios Provinciales sobre las misiones del Paraguay, 16 de Julio 1623 a 19 de septiembre 1754*. Biblioteca Nacional de Madrid, Sala Cervantes, Mss 6976.
- FERGUSON, R. Brian, et Neil L. WHITEHEAD (dir.), 1992 : *War in the Tribal Zone. Expanding states and indigenous warfare*. School of American Research Press, Santa Fe (EE.UU).
- FURLONG, Guillernno, 1962 : *Misiones y sus pueblos guaraníes*. Imprenta Balmes, Buenos Aires.
- , 1963 : *Justo Van Suerck y su Carta sobre Buenos Aires (1629)*. Ediciones Theoria, Buenos Aires.
- , 1965 : *Juan Escandón y su carta a Burriel (1760)*. Ediciones Theoria, Buenos Aires.
- , 1966 : *Ladislao Orosz y su "Nicolás del Techo" (1759)*. Ediciones Theoria, Buenos Aires.
- , 1967 : *Manuel Querini S.J. y sus "Informes al Rey" 1747-1750*. Ediciones Theoria, Buenos Aires.

- , 1968 : *Alonso de Barzana, S.J. y su carta a Juan Sebastián (1594)*. Ediciones Theoria, Buenos Aires.
- , 1971 : *Bernardo de Nudorffer y su "Novena Parte" (1760)*. Ediciones Theoria, Buenos Aires, Argentina.
- GARAVAGLIA, Juan Carlos, 1983 : *Mercado interno y economía colonial. Tres siglos de la yerba mate*. Grijalbo. México.
- , 1987 : *Economía, sociedad y regiones*. Ed. de la flor, Buenos Aires.
- HEMMING, John, 1978 : *Red Gold : The conquest of the Brazilian Indians, 1500-1760*. Harvard University Press, Cambridge. MA.
- , 2000 : « Los indios y la frontera en el Brasil colonial », in Leslie Bethell (dir.), *Historia de América Latina*, tomo 4 : *América Latina Colonial : Población, Sociedad y Cultura* : 189-226. Cambridge University Press/Editorial Crítica, Barcelona.
- HERNÁNDEZ, Pablo, 1913 : *Organización social de las doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús*. 2 vol. Gustavo Gilli editor, Barcelona.
- HERZOG, Tamar, 2007 : « Terres et déserts, société et sauvagerie. De la communauté en Amérique et en Castille à l'époque moderne ». *Annales. Histoire, Sciences sociales* 62(3) : 507-538.
- HILL, Jonathan D., 1996 : *History, power, and identity: ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*. University of Iowa Press, Iowa.
- JACKSON, Robert H., 2004 : « Demographic Patterns in the Jesuit Missions of the Río de la Plata Region: The Case of Corpus Christi Mission, 1622-1802 ». *Colonial Latin American Historical Review* 13(4) : 337-366.
- , 2008 : « The Population and Vital Rates of the Jesuit Missions of Paraguay, 1700-1767 ». *Journal of Interdisciplinary History* 38(3) : 401-431.
- JARQUE, Francisco, et Diego Francisco ALTAMIRANO, [1687] 2008 : *Las misiones jesuíticas en 1687. El estado que al presente gozan las Misiones de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay, Tucumán y Río de la Plata*. Academia Nacional de la Historia/Union académique internationale, Buenos Aires.
- KLEINPENNING, Jan, 2003 : *Paraguay 1515-1870. A Thematic Geography of its Development*. Iberoamericana/Vervuert, Madrid/Frankfurt.
- LARIZ, Jacinto de, [1647] 1870 : « Autos de la visita de las reducciones del Paraná y Uruguay ». *Revista del Archivo general de Buenos Aires*, tomo II. Imprenta del "Porvenir", Buenos Aires.
- LEVINTON, Norberto, 2003 : « La burocracia administrativa contra la obra evangelizadora : una reducción de Charrúas fundada por fray Marcos Ortiz », in *Primeras Jornadas de Historia de la orden dominicana en Argentina* : 245-257. Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino.
- , 2006 : « Las estancias de Nuestra Señora de los Reyes de Yapeyú : tenencia de la tierra por uso cotidiano, acuerdo interétnico y derecho natural (Misiones Jesuíticas del Paraguay) ». *Revista Complutense de Historia de América* 31(2005) : 33-51.
- LIVI-BACCI, Massimo, et Ernesto J. MAEDER, 2004 : « The Missions of Paraguay : The Demography of an Experiment ». *Journal of Interdisciplinary History* XXXV(2) : 185-224.
- MACHÓN, Francisco, 1993 : *La federal bandera tricolor de Misiones. Apuntes históricos*. Ed. del autor, Misiones, Argentina.
- MAEDER, Ernesto, 1984 : « Las encomiendas en las misiones jesuíticas ». *Folia histórica del Nordeste* 6 : 119-137.
- , 1989 : « La población de las Misiones de guaraníes (1641-1682). Reubicación de los pueblos y consecuencias demográficas ». *Estudios Iberoamericanos* 15(1) : 49-68.
- , 1996 : *Aproximación a las Misiones Guaraníticas*. Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, Argentina.
- , 1999 : « De las misiones del Paraguay a los Estados nacionales. Configuración y disolución de una región histórica : 1610-1810 », in R. Gadelha (dir.), *Missões Guaraní. Impacto na sociedade contemporânea* : 113-130. Educ-Editora da PUC-SP, São Paulo.
- MAEDER, Ernesto, et Alfredo BOLSI, 1974 : « La población de las misiones guaraníes entre 1702 y 1767 ». *Estudios Paraguayos II*(1) : 111-137.
- , 1976 : « Evolución y características de la población guaraní de las misiones jesuíticas. 1671-1767 ». *Historiografía. Revista del Instituto de Estudios historiográficos* 2 : 113-150.
- , 1982 : « La población guaraní de la provincia de Misiones en la época post-jesuítica ». *Folia Histórica del Nordeste* 5 : 60-106. Resistencia.
- MAEDER, Ernesto, et Ramón GUTIÉRREZ, 1994 : *Atlas histórico y urbano del Nordeste argentino*, vol. 1. Instituto de Investigaciones Geohistóricas, Conicet-Fundador, Resistencia-Chaco.
- MARTINEZ MARTÍN, Carmen, 1998 : « Datos estadísticos de población sobre las misiones del Paraguay, durante la demarcación del Tratado de Límites de 1750 ». *Revista Complutense de Historia de América* 24 : 249-261.
- , 2003 : « El Padrón de Larrazábal en las misiones del Paraguay (1772) ». *Revista Complutense de Historia de América* 29 : 25-50.
- MIRES, Fernando, 2007 : *La colonización de las almas: misión y conquista en Hispanoamérica*. Libros de la Araucaria, Buenos Aires, Argentina.
- MONTEIRO, John, 1994 : *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. Companhia das Letras, São Paulo, Brazil.
- MÖRNER, Magnus, 1999 : *La corona española y los foráneos en los pueblos de indios de América*. Ediciones de Cultura Hispánica/AECI, Madrid.
- NECKER, Louis, 1990 : *Indios guaraníes y chamanes franciscanos. Las primeras reducciones del Paraguay (1580-1800)*. CEADUC, Asunción.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João, 1998 : « Uma etnologia dos "índios Misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais ». *Mana* 4(1) : 47-77.
- PASTELLS, Pablo, et Francisco MATEOS, 1912-1949 : *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay (Argentina, Paraguay, Uruguay, Perú, Bolivia y Brasil), según los documentos originales del Archivo General de Indias*. 8 vol. Librería General de Victoriano Suárez, Madrid.
- PERAMÁS, Josep Manuel, [1793] 2004 : *Platón y los Guaraníes*. CEPAG, Asunción.
- POENITZ, Erich E., 1985 : « Los infieles minuanes y charrúas en el territorio misionero durante la época virreinal ». *VI Encuentro de Geohistoria Regional*. Posadas. Facultad de Ciencias Sociales. Universidad Nacional de Misiones.
- PRECEPTOS, s.d., : *Libro de preceptos. Gobierno de los jesuitas en los pueblos de misiones. Preceptos de nuestros Padres Generales y Provinciales...* Archivo General de la Nación Colección Biblioteca Nacional, Leg. 140, Buenos Aires.
- RÍPODAS ARDANAZ, Daisy, 2000 : « Métodos de evangelización en las Misiones jesuíticas de guaraníes ». Apartado de Archívum 19. Junta de Historia Eclesiástica Argentina, Buenos Aires.
- ROULET, Florencia, 1993 : *La resistencia de los guaraní del Paraguay, a la conquista española (1537-1556)*. Ed. universitaria, Posadas, Argentina.
- RUIZ DE MONTOYA, Antonio, [1639-1640] 1876 : *Arte, Bocabulario, Tesoro y Catecismo de la Lengua Guaraní*. 4 vol., Julio Platzmann, Leipzig.
- RUYER, Claudio, [1627] 1869 : *Carta annua de la Reducción de Santa María del Iguazú, para el P. Nicolás Duran provincial del Paraguay de la Compañía de Jesús, Santa María del Iguazú, 9 de noviembre de 1627*. Revista del Archivo General de Buenos Aires, Tomo 1, Imprenta del "Porvenir", Buenos Aires.

- SAITO, Akira, 2009 : « Creation of Indian Republics in Spanish South America », in Shinzo Kawamura et Cyril Veliath (dir.), *Beyond borders: A global perspective of Jesuit Mission History* : 107-142. Sophia University Press, Tokyo.
- , 2011 : « ¿Quiénes son los Mojos? Un proceso de etnogénesis misional en el Alto Amazonas ». *Coloquio Internacional "Tradiciones indígenas y Culturas misionales en las fronteras de Sudamérica colonial. Hacia una perspectiva comparativa"*. 16 y 17 de agosto, Buenos Aires.
- SANTAMARÍA, Daniel, 1994 : *Del tabaco al incienso. Reducción y conversión en las misiones jesuíticas de las selvas sudamericanas. Siglos XVII y XVIII*. Departamento editorial del Centro de Estudios Indígenas y Coloniales, Jujuy.
- SCHWARTZ, Stuart, 1996 : « Brazilian ethnogenesis: mestiços, mamelucos, and pardos », in S. Gruzinski et N. Wachtel (dir.), *Le nouveau monde, mondes nouveaux : l'expérience américaine* : 7-27. Éditions Recherches sur les civilisations / École des Hautes Études en sciences sociales, Paris.
- SCHWARTZ, Stuart, et Frank SALOMON, 1999 : « New Peoples and new kinds of People: Adaptations, Readjustment, and ethnogenesis in South American Indigenous Societies (Colonial Era) », in F. Salomon et S.B. Schwartz (dir.), *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*, vol. III, *South America* : 443-501. Cambridge University Press, Cambridge, MA.
- SOARES, André L., 1997 : *Guarani: Organização Social e arqueologia*. EDIPUCRS, Porto Alegre.
- SUSNIK, Branislava, 1965 : *El Indio Colonial del Paraguay I: El Guaraní colonial*. MEAB, Asunción.
- , 1966 : *El Indio Colonial del Paraguay II: Los trece pueblos guaraníes de las Misiones (1767-1803)*. MEAB, Asunción.
- , 1979-1980 : *Los aborígenes del Paraguay, II. Etnohistoria de los Guaraníes. Época colonial*. MEAB, Asunción-Paraguay.
- SWEET, David 1995 : « The Ibero-American Frontier Mission in Native American History », in E. Langer et R.H. Jackson (dir.), *The New Latin American Mission History* : 1-46. University of Nebraska Press, Nebraska.
- TAKEDA, Kazuhiza, 2011 : « Análisis de los padrones de las misiones jesuíticas del Río de la Plata (1657-1801): un experimento metodológico ». *Coloquio Internacional "Tradiciones indígenas y culturas misionales en las fronteras de la Sudamérica colonial. Hacia una perspectiva comparativa"*, 16 y 17 de agosto, Buenos Aires.
- TOMICHA CHARUPÁ, Roberto, 2002 : *La primera evangelización en las reducciones de Chiquitos, Bolivia (1691-1767)*. Editorial Verbo Divino, Cochabamba.
- WILDE, Guillermo, 2003 : « Poderes del ritual y rituales del poder : un análisis de las celebraciones en los pueblos jesuíticos de guaraníes ». *Revista Española de Antropología Americana* 33 : 203-229.
- , 2006 : « Prestigio indígena y nobleza peninsular: la invención de linajes guaraníes en las Misiones del Paraguay ». *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas* 43 : 119-145.
- , 2009 : *Religión y Poder en las Misiones de Guaraníes*. Editorial SB, Buenos Aires.

Au croisement de nos destins
QUAND UEPISHTIKUEIAU DEVINT QUÉBEC

Yves Chrétien, Denys Delâge et Sylvie Vincent
 Préface de Serge Bouchard



L'année 2008 a fait une grande place à la fondation de Québec et au rôle historique de Champlain. Une fois la poussière médiatique et festive un peu retombée, il y a lieu de s'interroger davantage sur le contexte de cette fondation.

Pendant que les Français construisaient leur logis, magasin et qu'ils commençaient à cultiver les alentours, que faisaient les Amérindiens? Y en avait-il en ce lieu qui se considéraient chez eux? Si oui, de quelle nation étaient-ils et quelles relations entretenaient-ils avec les Français en ce début de XVII^e siècle?

Pour la première fois, la fondation de Québec est placée sous le triple éclairage de l'archéologie, de l'histoire écrite et de la tradition orale. Sous les plumes de **Yves Chrétien, Denys Delâge et Sylvie Vincent**, la conjugaison de ces sources renouvelle le regard sur un moment déterminant de notre passé. La préface du livre est signée par **Serge Bouchard**.

Un ouvrage indispensable pour l'enseignement de l'histoire du Québec.

Format : 21,5 x 21,5 cm (92 pages)
 ISBN : 978-2-920366-35-0
 Prix : 20,00 \$ (plus 1,00\$ de TPS et 5,00 \$ d'envoi postal)

Ce livre inaugure la collection « Présence des Premières Nations » destinée à un large public et qui vise à mettre en lumière ce qui est souvent oublié, voire occulté : hier comme aujourd'hui, la réalité du Québec ne peut se concevoir sans la présence des Premières Nations.

Consulter notre site
www.recherches-amerindiennes.qc.ca