



HAL
open science

**Les prêches du labeur. Anthropologie historique du
travail dans les missions jésuites du Paraguay
(1609-1768)**

Mickaël Orantin

► **To cite this version:**

Mickaël Orantin. Les prêches du labeur. Anthropologie historique du travail dans les missions jésuites du Paraguay (1609-1768). Sociologie. Université de la Sorbonne nouvelle - Paris III, 2022. Français. NNT : 2022PA030075 . tel-04156040

HAL Id: tel-04156040

<https://theses.hal.science/tel-04156040>

Submitted on 7 Jul 2023

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

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

Institut des Hautes Études de l'Amérique Latine

Centre de Recherche et de Documentation sur les Amériques (UMR 7227)

Université Sorbonne Nouvelle
École Doctorale 122 : « Europe latine-Amérique latine »

Doctorat

Discipline : Anthropologie

MICKAËL ORANTIN

Les prêches du labeur

*Anthropologie historique du travail dans les missions jésuites du Paraguay
(1609-1768)*

Thèse dirigée par Capucine Boidin et Denis Merklen

Date de soutenance : le 01 décembre 2022

Jury :

- 1 Capucine Boidin, Professeure des Universités à l'Université Sorbonne Nouvelle
- 2 Caroline Cunill, Maîtresse de Conférences à l'EHESS
- 3 Denis Merklen, Professeur des Universités à l'Université Sorbonne Nouvelle
- 4 Eduardo Neumann, *Professor titular* à l'Universidade Federal do Rio Grande do Sul
- 5 Florence Weber, Professeure des Universités à l'École Normale Supérieure/PSL
- 6 Guillermo Wilde, *Profesor* à l'universidad Nacional de General San Martín (rapporteur)
- 7 Jean-Paul Zúñiga, directeur d'études à l'EHESS (rapporteur)

*Pour ma grand-mère, assistante sociale, Aubervilliers
Pour Pierre, agent de maîtrise au service espaces verts, Sarlat
Pour Eliete, employée de maison, Rio de Janeiro
Pour Javier, agriculteur, chasseur, Kokuere Guazú*

REMERCIEMENTS

Il ne m'est pas possible, dans cette courte section, de remercier l'ensemble de celles et ceux qui ont contribué d'une manière ou d'une autre à l'aboutissement de cette recherche. Je souhaiterais toutefois en premier lieu remercier Cecilia Adoue de s'être aventurée dans la petite ville argentine, où elle découvrit, au détour d'une étagère, cet inestimable trésor qu'est le manuscrit de Luján, sur lequel j'ai travaillé depuis mon entrée en master, il y a sept longues années.

Je remercie également tous les membres de l'équipe LANGAS, qui m'ont intégré rapidement à leur groupe et m'ont permis de progresser rapidement dans le travail de recherche en général et dans les connaissances sur les langues amérindiennes en général. Je remercie plus particulièrement Élodie Blestel et César Itier, aussi bienveillants que généreux dans leurs conseils.

Je remercie celles et ceux qui, de l'autre côté de l'Atlantique, m'ont accueilli et guidé, culturellement, académiquement et humainement : Eduardo Neumann, Guillermo Wilde, Ignacio Telesca, Carolina Gandulfo, Rodrigo Villalba Rojas, Florencia Conde, Carlos Castells, Tamara Alegre, Cesar Pereira, Ayelen Morales, Nicolas Perrone, Carolina Rodríguez, Shawn Austin, Rafael Mendes.

Je ne peux évidemment pas passer sous silence l'immense contribution à ma recherche des gens de Kokuere Guazú, et plus particulièrement Pánfilo, Edgar, Eliseo, Vicente et Javier. J'ai une pensée spéciale pour Mirĩ, le cacique de la communauté de Mirĩ Poty, personne incroyable et puits de connaissances sur la culture mbya, qui nous a quitté il y a quelques mois.

Je remercie tous les chercheurs et toutes les chercheuses qui m'ont régulièrement apporté leurs lumières ou prêté leur aide. Je remercie plus spécialement Jean-Paul Zuñiga et Baptiste Bonnefoy, qui se sont toujours montrés à la fois curieux de mon travail, mais aussi d'un grand secours lorsqu'il s'agissait de compenser mes lacunes dans le métier compliqué d'historien ; Dinah Ribard, dont les conseils et idées se sont révélés déterminants par la suite ; Julia Sarreal, pour m'avoir gentiment communiqué des documents ; Nicolas Richard, Laurent Berger et Michel Naepels qui, s'ils ne s'en souviennent certainement pas, m'ont convaincu de l'importance du terrain ethnographique même lorsqu'on travaille sur un objet historique.

Je remercie par ailleurs tous les chercheurs et collègues du CREDA, dont le nombre est si grand qu'il m'est impossible de tous les citer : Polymnia, Louise, Laetitia, Marion, Ana, Juliette, Anaïs, Élodie, Manuel, Marie, Santiago, Giulia, Florian et tant d'autres.

Un grand merci aux amis du Petit Café, mon véritable bureau, pour les nécessaires moments de détente : Marie, François, Galatée, Anna, Suzanne.

Je remercie les amis de la roda de choro, d'une part pour m'avoir permis de sortir la tête de la thèse régulièrement à travers des rythmes, mélodies et harmonies exécutés dans la bonne humeur, mais aussi pour ne pas m'avoir trop sollicité afin de jouer lors des derniers mois de travail : Sylvine, Giuseppe, Carla, Éric, Nicolas et Júlia.

Ces deux derniers ont également relu certains de mes textes pour en améliorer la forme, qu'ils soient remerciés de ce travail ingrat. Au titre de la relecture, Marilyne Minassian a effectué, comme toujours, un travail admirable. Je remercie également Paul Legrand pour sa relecture, ainsi que Simon Fagour. Simon m'a par ailleurs prêté son aide, très précieuse, pour de nombreuses réflexions de fond lors des derniers mois de la thèse.

Je remercie Gilles Martinet pour avoir patiemment mais rapidement confectionné les cartes dont j'avais besoin.

Deux remerciements spéciaux sont destinés à Joaquín Zubizarreta et Thomas Brignon. Je pourrais souligner leur excellence académique hors du commun, mais je m'en tiendrais à leurs qualités humaines, qui le sont plus encore.

Un grand merci à ma famille pour son soutien tout au long de la thèse, et particulièrement à ma grand-mère, avec laquelle je ne suis jamais d'accord ou presque, mais dont la position entre deux traditions et deux époques me permet tous les jours de décentrer mon regard.

Mon remerciement le plus chaleureux va à Elis qui, lorsqu'elle était ma compagne, m'a poussé à reprendre les études. Je lui dois tout ce parcours.

Enfin, pour conclure cette longue série, je remercie Denis et Capucine de m'avoir dirigé, encadré et parfois supporté le long de cette thèse. Bien qu'ils m'aient contraint à supprimer un certain nombre de traits d'humour que j'avais glissés dans ce manuscrit, je n'aurais pu rêver meilleur directrice ni meilleur directeur.

RÉSUMÉ ET MOTS CLÉS

LES PRÊCHES DU LABEUR

Anthropologie historique du travail dans les missions jésuites du Paraguay (1609-1768)

Entre 1609 et 1768, les missionnaires de la Compagnie de Jésus fondent et administrent au Paraguay une trentaine de grands villages dans lesquels ils évangélisent les Indiens de la région, pour la majorité des Guaranis. Parmi les transformations sociales induites par la conversion au christianisme, celle des pratiques et représentations liées au travail occupe une place centrale. La production missionnaire assure la pérennité matérielle des villages et, ainsi, les conditions de possibilité de l'évangélisation. Instrument de domination, le travail permet aussi l'intégration sociale. Ses métamorphoses sont inextricablement liées à celles des structures de parenté, de l'assistance sociale, des techniques, de l'échange, de l'identité et, bien sûr, de la religion. À travers, entre autres documents d'archives, la traduction et l'examen d'un catéchisme de travail monolingue guarani inédit et rédigé dans les missions au XVIII^e siècle, cette thèse mobilise les outils de l'anthropologie historique afin de mettre au jour les conflits et les collaborations issus de la rencontre entre les conceptions européennes et guaranis du travail, mais aussi les malentendus qui perdurent durant cent cinquante ans. Ces derniers trouvent leur expression la plus développée dans les transformations des techniques de production, de la famille et de l'économie, toutes articulées autour du travail, qui forme avec la religion l'un des deux piliers centraux de l'évangélisation dans les missions jésuites du Paraguay.

Mots clés : *jésuites, missions, Paraguay, guarani, travail, anthropologie, sociologie, histoire*

RESUMO ET PALAVRAS CHAVE

AS PREGAÇÕES DO LABOR

Antropologia histórica do trabalho nas missões jesuítas do Paraguai (1609-1768)

Entre 1609 e 1768, os missionários da Companhia de Jesus fundaram e administraram cerca de trinta grandes aldeias no Paraguai, onde evangelizaram os índios da região, em maioria Guaranis. Entre as transformações sociais provocadas pela conversão ao cristianismo, a das práticas e representações ligadas ao trabalho ocupa um lugar central. A produção missionária assegura a subsistência material das aldeias e, portanto, as condições de possibilidade de evangelização. Instrumento de dominação, o trabalho também permite a integração social. Suas metamorfoses estão inextricavelmente ligadas às das estruturas de parentesco, assistência social, técnicas, intercâmbio, identidade e, é claro, religião. Através, entre outros documentos de arquivo, da tradução e exame de um catecismo de trabalho monolíngüe em guarani inédito escrito nas missões no século XVIII, esta tese mobiliza as ferramentas da antropologia histórica para trazer à tona os conflitos e colaborações resultantes do encontro entre as concepções de trabalho europeia e Guarani, mas também os mal-entendidos que persistem há cento e cinquenta anos. Estes últimos encontram sua expressão mais desenvolvida nas transformações das técnicas de produção, da família e da economia, todas articuladas em torno do trabalho, que forma, juntamente com a religião, um dos dois pilares centrais da evangelização nas missões jesuítas do Paraguai.

Palavras-chave : *jesuítas, missões, Paraguai, guarani, trabalho, antropologia, sociologia, historia*

ABSTRACT AND KEYWORDS

THE PREACHING OF LABOR

Historical anthropology of work in the Jesuit missions of Paraguay (1609-1768)

Between 1609 and 1768, the missionaries of the Society of Jesus founded and administered about thirty villages in Paraguay in which they evangelized the Indians of the region, for the most part Guaraníes. Among the social transformations induced by the conversion to Christianity, that of the practices and representations related to work occupies a central place. The missionary production assures the material durability of the villages and, thus, the conditions of possibility of the evangelization. As an instrument of domination, work also allows for the social. Its metamorphoses are inextricably linked to those of kinship structures, social assistance, techniques, exchange, identity and, of course, religion. Through, among other archival documents, the translation and examination of an unpublished monolingual Guaraní labor catechism written in the missions in the eighteenth century, this thesis mobilizes the tools of historical anthropology in order to uncover the conflicts, collaborations, and misunderstandings arising from the encounter between European and Guaraní conceptions of labor, but also the misunderstandings that have persisted for a hundred and fifty years. The latter find their most developed expression in the transformations of the techniques of production, of the family and the economy, all of which are articulated around work, which forms, along with religion, one of the two central pillars of evangelization in the Jesuit missions of Paraguay.

Keywords : *jesuit, missions, Paraguay, guarani, work, anthropology, sociology, history*

RESUMEN Y PALABRAS CLAVE

LAS PREDICACIONES DEL LABOR

Antropología histórica del trabajo en las misiones jesuíticas del Paraguay (1609-1768)

Entre 1609 y 1768, los misioneros de la Compañía de Jesús fundaron y administraron una treintena de grandes aldeas en Paraguay en las que evangelizaron a los indios de la región, en su mayoría guaraníes. De las transformaciones sociales provocadas por la conversión al cristianismo, la de las prácticas y representaciones vinculadas al trabajo ocupó un lugar central. La producción misionera aseguró la perennidad material de los pueblos y, por tanto, las condiciones de posibilidad de la evangelización. Instrumento de dominación, el trabajo también permitió la integración social. Sus metamorfosis están vinculadas de manera inextricable a las de las estructuras de parentesco, la asistencia social, las técnicas, el intercambio, la identidad y, por supuesto, la religión. A través, entre otros documentos de archivo, de la traducción y del examen de un catecismo monolingüe de trabajo guaraní inédito, redactado en las misiones en el siglo XVIII, esta tesis usa las herramientas de la antropología histórica para sacar a la luz los conflictos y las colaboraciones resultantes del encuentro entre las concepciones europea y guaraní del trabajo, así como los malentendidos que han persistido durante ciento cincuenta años. Estos últimos encuentran su expresión más desarrollada en las transformaciones de las técnicas de producción, de la familia y de la economía, todas ellas articuladas al trabajo, que constituye, junto con la religión, uno de los dos pilares centrales de la evangelización en las misiones jesuíticas de Paraguay.

Palabras-clave : *jesuitas, misiones, Paraguay, guaraní, trabajo, antropología, sociología, historia*

SYSTÈME PHONOLOGIQUE DU GUARANI

Eu égard au nombreux mots guaranis mobilisés au cours du texte qui suit, et afin que le lecteur puisse se faire une idée, même approximative, de la manière dont ils sont dits à voix haute, nous en proposons ici le système phonologique¹. À titre d'exemple, *mba'e apo* se prononcerait « mba he apo », en aspirant le h, et *yvyra'ija rusu* (très approximativement car le y guarani, entre le u et le i, n'a pas d'équivalent en français) « euveura hija rousou ».

Voyelles

Le sous-système vocalique se compose de douze phonèmes : six voyelles orales et six voyelles nasales correspondantes. Seul le son y [ɨ] (entre e, i et u) pose quelques difficultés, mais d'une manière générale on pourra, dans ce travail, le lire [œ].

	Antérieures	Centrales	Postérieures	
Orales	i e	y /i/ a	u o	hautes basses
Nasales	ĩ ẽ	ỹ ã	ũ õ	hautes basses

Le u équivaut au son « ou » en français, le ã est proche de « an », et le õ de « on ».

Consonnes

Le sous-système des consonnes est constitué de vingt phonèmes. La seule difficulté est liée au son glottal ou arrêt glottal [ʔ] marqué par « ʼ », semblable au h aspiré français, comme dans « un hibou ».

	Labiales	Alvéolaires (dentales)	Palatales	Vélaires	Vélaires labialisées	Glottales
		r				
Constrictives	V	s	ch	g	gu /w/	h
Occlusives	P	t	j	k	ku /kʷ/	[ʔ]
Occlusives pré-nasales	Mb	nd				
Nasales	M	n	Ñ	ng	ngu /nʷ/	

Le r est proche du r espagnol roulé, le ch se prononce comme dans « chat », le j comme dans *juice* en anglais.

Ce tableau introduit également au phénomène de l'harmonisation nasale. Au contact de racines comprenant des voyelles ou des consonnes nasales (m, n, ñ, ng, ngu, mb, nd), certaines consonnes des affixes peuvent être nasalisées : ainsi, p devient mb ou m, mb est transformé en m, etc.

¹ Présentation qui suit celle de Boidin, Capucine, *Mots guarani du pouvoir, pouvoir guarani des mots. Essai d'anthropologie historique et linguistique (XIX-XVI et XVI- XIX)*, Paris, Université Paris 3, mémoire d'Habilitation à diriger des recherches, 2017, p. 2.

SOMMAIRE

INTRODUCTION

- I. UN CATÉCHISME DE TRAVAIL ?
- II. L'UTOPIE IMPARFAITE
- III. LES PAUVRES DU NOUVEAU MONDE
- IV. LE TRAVAIL MISSIONNAIRE, UNE AFFAIRE DE FAMILLE
- V. ÉCONOMIE ET SOCIÉTÉ : LE GRAND MALENTENDU
- VI. LA VIE DES AUTRES : LE TRAVAIL HORS DE L'ESPACE MISSIONNAIRE
- VII. LES OUVRIERS DE LA ONZIÈME HEURE

CONCLUSION GÉNÉRALE

« *What's a bad miracle ? They got a word for that ?* »
Jordan Peele, *Nope*
(2022)

mba'e poromondýi katu apohára : el que hace milagros, o prodigiosas cosas
aporomondýi : escandalizar ; espantar ; admirar
Antonio Ruiz de Montoya, *Tesoro de la lengua Guaraní*
(1639)

INTRODUCTION

1901. Gartmore, Écosse. L'Europe est bouleversée par des transformations sans précédent. Les humains s'entassent dans les usines, prisonniers d'une interminable danse mécanique où ce sont désormais les machines qui marquent la cadence et conduisent la chorégraphie. La révolution industrielle accouche du rêve du capitalisme, le temps et l'argent coordonnent leurs efforts pour asservir travailleurs et travailleuses. Peu à peu, le contrat du bourgeois remplace la tutelle des seigneurs. C'est l'avènement du salariat, et le patronat assoit son règne sur une armée de prolétaires. Pourtant, tout ne semble encore pas perdu pour la classe ouvrière naissante. Çà et là, des intellectuels, des syndicalistes, des politiques, des hommes et des femmes tentent d'articuler une contre-attaque face au libéralisme économique. Robert Bontine Cunninghame Graham est l'un d'entre eux. Fondateur du parti travailliste écossais, treize années plus tôt, il est aussi le premier député socialiste au Parlement britannique. Son engagement et ses idées politiques sont le fruit de l'Europe dans laquelle il évolue alors, mais aussi de sa jeunesse en Argentine, près d'une petite ville du nom de Yapeyu. Cette dernière, un siècle et demi plus tôt, est administrée par des missionnaires jésuites, jusqu'à ce que la Compagnie de Jésus soit bannie d'Espagne, et donc du Vice-Royaume du Pérou, en 1767. Peuplée par des milliers d'Indiens, on n'y parle que le guarani. Des artisans y fabriquent des instruments de musique de qualité supérieure et, aujourd'hui encore, la ville de Yapeyu est réputée pour ses harpes. Passionné d'histoire, Cunninghame Graham enquête sur l'histoire de la région et publie, en 1901 donc, *A vanished Arcadia*, un ouvrage sur les missions jésuites du Paraguay. L'Écossais croit y discerner l'utopie communiste réalisée et s'en inspire pour construire son programme politique².

1967. Paris. Deux guerres mondiales et une crise économique sans précédent ont déchiré le monde occidental. Les usines perdent peu à peu du terrain face aux bureaux. Les machines commencent à s'émanciper des travailleurs, relégués au rang de simples spectateurs. Le rêve de l'Internationale ouvrière agonise. Car le salariat recouvre désormais la plus grande partie de la société du travail : des cadres aux employés du secteur tertiaire en passant par les professeurs. Et,

² Outre Cunninghame Graham, d'autres intellectuels tels que Karl Kautsky, Mikhaïl Bakounine, Pierre-Joseph Proudhon ou encore Karl Mark et Friedrich Engels mentionnent dans leurs écrits les missions jésuites du Paraguay dans leurs relations au communisme. Toutefois, ceux-ci ne s'attardent jamais sur la question. Voir notamment McKenna, Brian, « Jesuit Commonwealth versus Liberal Empire: RB Cunninghame Graham, Primitive Communism, and the British left at the Turn of the Twentieth Century », *Cultural Critique*, 2004, n° 56, p. 3-32 et Milosevic, Nikola, *Marxisme et jésuitisme*, Lausanne, L'Âge d'homme, 1990.

tout en bas, les ouvriers, qui ont pourtant mené la lutte afin d'obtenir les droits et les protections attachées au salariat et dont bénéficient tous les autres. C'est une période d'euphorie. Comme l'écrit Robert Castel, « la société salariale paraît emportée par un irrésistible mouvement de promotion : accumulation de biens et de richesses, création de positions nouvelles et d'opportunités inédites, accroissement des droits et des garanties, multiplication des sécurités et des protections³. » L'État s'impose maintenant comme le juge suprême du contrat social que passent entre eux, et dès leur naissance, tous ses citoyens. Mais une telle hégémonie engendre la contestation de nombreux acteurs, non seulement — et une fois encore — des intellectuels et des syndicalistes, mais aussi des étudiants qui fomentent une révolte contre toutes les formes d'autorité, au sommet desquelles trône l'État. Michel Foucault est l'un d'entre eux. Au cœur de ce que l'historiographie nomme désormais « les années 68 »⁴, le philosophe se rend en mars 1967 au Cercle d'études architecturales, à Paris. Face au public, il parle d'espaces autres, les hétérotopies : des « lieux réels, [...] effectifs, [...] qui sont dessinés dans l'institution même de la société et qui sont des sortes de contre-emplacements, [...] d'utopies effectivement réalisées [...] des sortes de lieux qui sont hors de tous les lieux, bien que pourtant ils soient effectivement localisables. » Au cours de son long exposé, il mobilise un exemple inattendu, aussi lointain dans l'espace que dans le temps :

Je pense aussi à ces extraordinaires colonies de Jésuites qui ont été fondées en Amérique du Sud : colonies merveilleuses, absolument réglées, dans lesquelles la perfection humaine était effectivement accomplie. Les Jésuites du Paraguay avaient établi des colonies dans lesquelles l'existence était réglée en chacun de ses points. Le village était réparti selon une disposition rigoureuse autour d'une place rectangulaire au fond de laquelle il y avait l'église ; sur un côté, le collège ; de l'autre, le cimetière et puis, en face de l'église, s'ouvrait une avenue qu'une autre venait croiser à angle droit ; les familles avaient chacune leur petite cabane le long de ces deux axes et ainsi se retrouvait exactement reproduit le signe du Christ. La chrétienté marquait ainsi de son signe fondamental l'espace et la géographie du monde américain. La vie quotidienne des individus était réglée, non pas au sifflet mais à la cloche. Le réveil était fixé pour tout le monde à la même heure ; les repas à midi et à cinq heures ; puis on se couchait et il y avait ce qu'on appelait le réveil conjugal, c'est-à-dire que la cloche du couvent sonnait, chacun accomplissait son devoir⁵.

³ Castel, Robert, *Les métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat*, Paris, Gallimard, coll. Folio/essais, 1995, p. 522

⁴ Dreyfus-Armand, Geneviève, Zancarini-Fournel, Michelle (dir.), *Les années 68: le temps de la contestation*, Paris, Complexe, 2000.

⁵ Foucault, Michel, « Des espaces autres », *Empan*, 2004, vol. 54, n° 2, p. 19.

Il ne faudrait pas s'y tromper. Les adjectifs attribués par le philosophe français aux missions jésuites du Paraguay, merveilleux et extraordinaire, traduisent moins son admiration pour la société fondée par les jésuites en tant que telle qu'en tant qu'illustration exemplaire du concept qu'il présente à l'auditoire. Cependant, Foucault croit y voir un modèle unique d'ordre social dans lequel la vie quotidienne est réglée à la perfection.

Le philosophe, comme le député, sont des témoins de leur temps. Plongés au cœur de bouleversements de grande ampleur qui affectent la structure même de la société, ils cherchent dans le passé et les missions jésuites du Paraguay des solutions aux problèmes de leur présent. Mais ni l'un ni l'autre ne sont historiens de métier et leur analyse est biaisée à la fois par le manque de ressources et par la recherche d'une utopie exotique à laquelle n'avaient pas échappé, un siècle encore avant le socialiste écossais, Montesquieu, Diderot et Voltaire⁶. Car, nous le savons aujourd'hui, l'Arcadie évanescence de Cunninghame Graham ou l'hétérotopie de Foucault ne rendent compte que d'une réalité déformée par la lentille de leurs propres attentes. Il suffit, pour s'en convaincre, de lire les lamentations de José Cardiel, missionnaire au Paraguay de 1729 à 1768. Celui-ci, dans un passage consacré aux efforts des jésuites pour inculquer aux Indiens l'économie domestique telle qu'elle se pratique en Europe, déclare :

« Il n'y a pas de moyen de leur faire prévoir le futur, qu'ils gardent la nourriture pour toute l'année [...]. On leur donne l'exemple des fourmis, dont ils voient tous les jours la prévoyance et l'économie ; mais ça ne leur entre pas dans la tête ; ils voient l'exemple des Espagnols, qui accumulent, qui prévoient ; mais ça ne les touche pas ; cela fait cent quarante ans que les premiers de cette nation se sont convertis, cent quarante ans que nous bataillons sur ce point, et presque rien n'avance⁷. »

Des propos similaires foisonnent d'ailleurs dans les chroniques missionnaires et dans les documents d'archives, et leur grande majorité concerne l'économie domestique ou le travail, au cœur des réflexions de Cunninghame Graham, de Foucault et de leurs contemporains. Le salariat, naissant ou en métamorphose, la propriété privée et l'accumulation de biens, les dispositifs de contrôle et de coercition mais aussi la protection sociale, la place de l'individu — par rapport aux autres ou à l'État — dans une société où la démographie se concentre en milieu urbain, tous ces problèmes trouvent leur expression la plus exacerbée dans le travail et l'économie. Le député et le philosophe posent donc une série de questions cruciales face à la crise de leur époque respective en s'appuyant sur le passé. Si leur démarche est légitime, il convient désormais, afin peut-être de proposer des réponses actualisées à cette autre période de crises qu'est la nôtre, de se pencher sur la

⁶ Soulignons que Cunninghame Graham s'appuie dans son ouvrage sur de nombreuses sources historiques, sources que nous mobiliserons d'ailleurs aussi nous-mêmes lors de cette thèse.

⁷ Cardiel, José, *Declaración de la verdad*, Oeuvre inédite publiée avec une introduction du P. Pablo Hernández, Buenos Aires, JA Alsina, 1900 [1758], p. 287.

question du travail et de l'économie missionnaire en nous fondant sur des ressources bien plus grandes que celles dont disposaient Cunningham Graham et Foucault.

Les fondements de l'historiographie des missions jésuites du Paraguay

Les missions jésuites du Paraguay sont fondées de *jure* au début du XVII^e siècle, le neuf février 1604, lorsque le général de la Compagnie Claudio Acquaviva crée la Province jésuite du Paraguay, qui s'étend entre le sud du Brésil, le nord de l'Argentine et le Paraguay contemporains. Le général nomme à sa tête Diego de Torres, un missionnaire expérimenté qui a déjà fait ses preuves au Pérou⁸. Les Espagnols ont investi la région depuis près d'un siècle, Buenos Aires n'est qu'une petite ville fragilisée par les incessantes attaques d'Indiens et si la situation d'Asunción est plus stable depuis 1541, elle se trouve exposée aux mêmes menaces⁹. Les franciscains œuvrent déjà sur place auprès des guaranis depuis plus de deux décennies, administrant des *pueblos de Indios* où sont regroupés ces Indiens qui travaillent une partie du temps pour les colons espagnols à travers le système de l'*encomienda* et exploitent la terre ou le maté, principales richesses de cette région dépourvue de minerais précieux. Dans les faits, la première des missions, San Ignacio Guazu, est fondée à la fin de l'année 1609 au sud de la rivière Tebicuarí par les pères José Cataldino et Simón Maseta¹⁰. Dès lors, et jusqu'en 1768, où les missionnaires de la Compagnie de Jésus sont expulsés des missions par la Couronne, les jésuites administrent une série de villages dont le nombre et la démographie croissent avec le temps, jusqu'à atteindre une trentaine d'unités pour 141.182 habitants indiens en 1732¹¹. L'histoire des missions, de leur fondation et de leur développement et d'abord racontée par les jésuites eux-mêmes. Outre les chroniqueurs, acteurs directs de l'évangélisation dont les récits demeurent très exploités dans n'importe quel ouvrage traitant de la question et sur lesquels nous nous appuyons également tout au long de ce travail, des historiens de

⁸ Furlong, Guillermo, *Misiones y sus pueblos de Guaraníes*, Buenos Aires, Imprenta Balmes, 1962, p. 31.

⁹ Mörner, Magnus, *The Political and economic activities of the Jesuits in the Plata region*, Stockholm, Library and Institute of Ibero-American Studies, 1953, p. 46-48.

¹⁰ Furlong, Guillermo, *Misiones y sus pueblos de Guaraníes*, *op. cit.*, 1962, p. 158.

¹¹ Ganson, Barbara Anne, *The Guaraní Under Spanish Rule in the Río de la Plata*, Stanford, California, Stanford University Press, 2003, p. 53.

la Compagnie reconstituent au XVII^e et au XVIII^e siècle la trajectoire de ces grands villages, de leurs habitants et des missionnaires qui les dirigent¹².



Figure 1 Carte. Localisation des missions jésuites du Paraguay en Amérique du sud.
Crédits : Gilles Martinet.

¹² Citons notamment à titre indicatif Del Techo, Nicolas, *Historia Provinciae Paraquariae Societatis Iesu*, Liège, Joan. Mathiae Hovii, 1673 ; Jarque, Francisco SJ, *Insignes misioneros de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay*, Pampelune, Juan Micón, 1687 ; Lozano, Pedro, *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay*, 2 vols., Madrid, Viuda de Manuel Fernández, 1754-1755 ; Charlevoix, Pierre-François-Xavier de, *Histoire du Paraguay*, 3 vols., Paris, imprimé chez Desaint, David et Durand, 1756. Sanchez Labrador, Joseph, *El Paraguay Catholico*, transcription de Carlos Alberto Vera Abed, Asunción, Arandú Books, [1772] 2020.

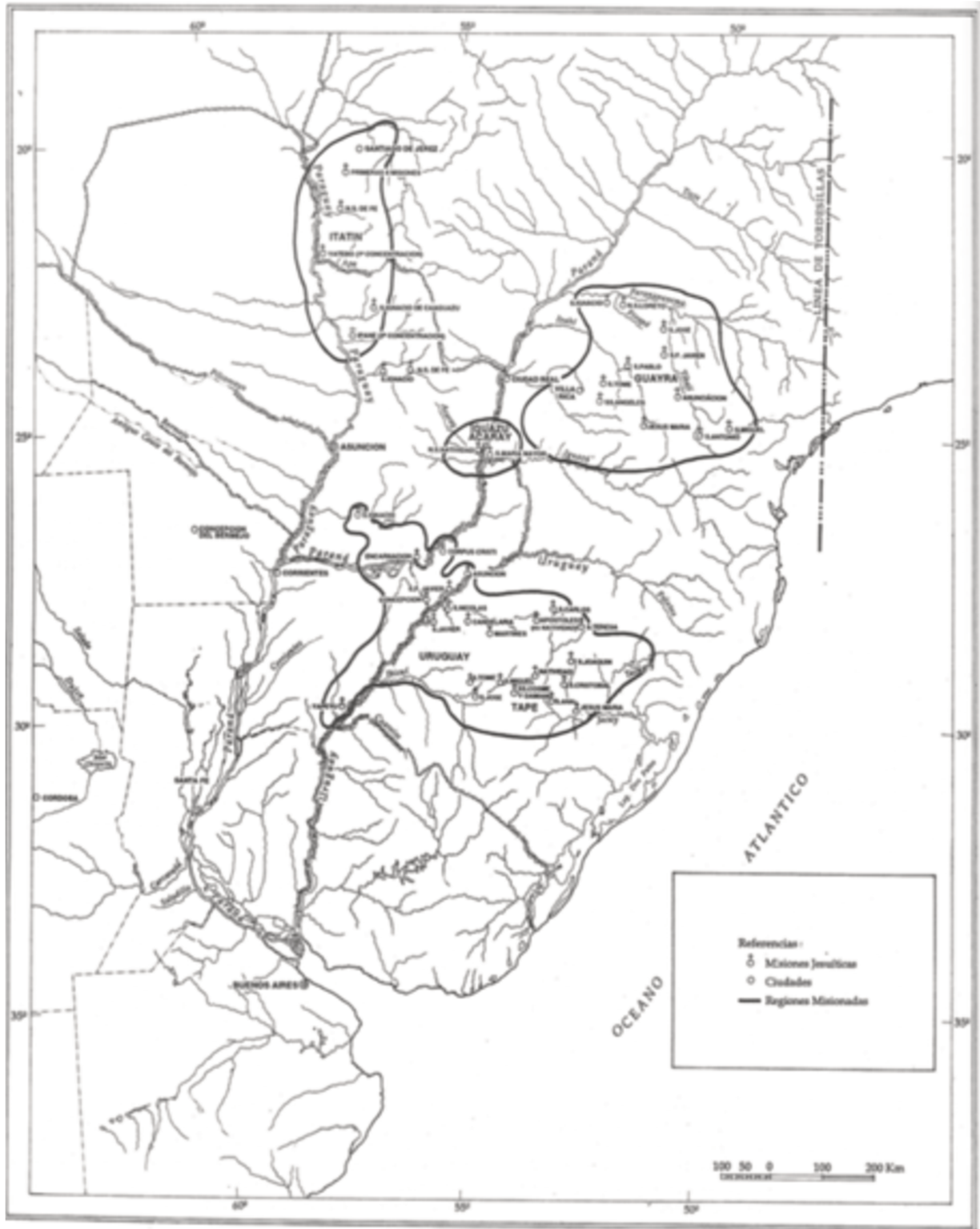


Figure 2 Carte. Fondation des premières missions (1610-1640). Maeder, Ernesto J. A., *Atlas territorial y urbano de las misiones jesuíticas de guaraníes. Argentina, Paraguay y Brasil*, Séville, Junta de Andalucía, 2009, p. 20. Désormais cité Maeder 2009 en légende des cartes.



Figure 3 Carte. Les trente missions vers la moitié du XVIII^e siècle. Hernández, Pablo, *Misiones del Paraguay : Organización social de las doctrinas guaraníes de la compañía de Jesús*, Barcelona, G. Gili, Espagne, 1913.

Dans ces bourgs, qui comprennent entre 2.000 et 10.000 âmes et où les Espagnols sont interdits de séjour afin, selon les jésuites, de prémunir les Indiens contre de mauvaises influences, ceux-ci travaillent du lundi au samedi, le dimanche étant réservé aux offices religieux. Ils y pratiquent tous l'agriculture et une fraction d'entre eux, sélectionnée pour ses compétences, est formée à l'artisanat. Les forgerons, tourneurs, menuisiers et autres verriers travaillent dans un grand patio situé aux côtés de l'Église, devant la Grand-Place. Les travailleurs, aux champs ou dans les ateliers, sont supervisés par des *alcaldes*, des autorités faisant office de contremaîtres et qui commandent aussi bien les modalités techniques de l'ouvrage que le comportement moral de leurs subordonnés. Un *cabildo* — ou conseil municipal — indien épaulé les jésuites, qui ne sont que deux par mission, dans l'administration de la vie quotidienne¹³. L'espace, ordonné selon un plan urbain orthogonal, est divisé en quartiers. Les maisons sont faites de pierre ou de bois, de tuiles ou de paille. Grands blocs rectangulaires, elles comprennent une série d'habitations qui abritent chacune une famille. Les caciques, ou chefs indiens, vivent au plus près de la Grand-Place et leurs *vojas*, ou vassaux, occupent les maisons adjacentes.

Cette organisation sociale, qui est à l'origine des fantasmes d'ordre et de rigueur évoqués plus haut, fait l'objet d'une première analyse au début du XX^e siècle sous la plume d'un autre jésuite, Pablo Hernández¹⁴. Imposant travail de compilation de sources, l'œuvre du père Hernández n'en souffre pas moins des biais inhérents à son appartenance à la Compagnie. Le premier renouveau historiographique des missions ne survient que dans la seconde moitié du siècle et implique un historien suédois, une anthropologue slovène émigrée au Paraguay et, une fois n'est pas coutume, deux jésuites. Le premier, Magnus Mörner, livre en 1953 une analyse rigoureuse et solidement documentée de l'histoire missionnaire au XVII^e siècle, la première à ne pas prendre parti

¹³ Le *cabildo* est composé d'une dizaine de membres, élus chaque année le premier janvier, et fondé sur le modèle espagnol. Le *corregidor*, autorité politique indienne suprême de la mission, est nommé par le gouverneur de la région sur suggestion du jésuite en charge du village, pour une durée qui varie selon les périodes, mais qui est en général de cinq années. Les autres membres du *cabildo* changent tous les ans. Les *alcaldes mayores*, officiers de justice au nombre de deux, sont responsables du village. Les *alcaldes de la hermandad*, par paire également, ont la même fonction pour les campagnes environnantes et chassent les vagabonds. Le *secretario* rédige les actes officiels. L'*alférez real*, le porte-étendard royal, occupe une fonction symbolique lors des cérémonies. Les quatre *regidores* sont affectés à la surveillance des quartiers. Le *mayordomo* enfin n'est pas toujours cité comme membre du *cabildo* selon les sources, mais il tient une fonction de première importance puisqu'il est l'administrateur et comptable en chef de la mission. Voir Neumann, Eduardo, *Práticas letradas guaraní: produção e usos da escrita indígena (séculos xvii e xviii)*, Thèse de doctorat en histoire sociale sous la direction de Viana Daher Andrea, UFRJ, IFCS, Rio de Janeiro, 2005, p. 61-69.

¹⁴ Hernández, Pablo, *Misiones del Paraguay : Organización social de las doctrinas guaraníes de la compañía de Jesús*, Barcelona, G. Gili, Espagne, 1913.

pour ou contre les jésuites¹⁵. Si la deuxième, Branislava Susnik, est avant tout anthropologue, son expérience de terrain auprès de communautés guaranies attise sa curiosité historique et la conduit à publier en 1965 le fruit de réflexions issues de son expérience ethnographique ainsi que de son exploration des archives. Si son ouvrage demeure une référence importante, il souffre d'assertions péremptoires qui ne sont pas référencées et qui devraient être sujet à débat alors qu'elles sont citées sans recul critique¹⁶. Guillermo Furlong, jésuite argentin, multiplie au contraire les références aux sources historiques dans un ouvrage de 1962 qui demeure aujourd'hui encore un point de départ incontournable pour quiconque désire entamer des recherches sur les missions jésuites du Paraguay¹⁷. Dans la lignée des travaux de Pablo Hernández, Furlong s'attache à reconstituer une histoire à la fois sociale et culturelle des missions qu'une vie de recherche sur le sujet lui permet d'enrichir d'innombrables extraits de documents d'archives dont certains sont aujourd'hui introuvables. Pourtant, Furlong ne parvient jamais à s'extraire de sa condition de jésuite et le fil de son récit est ponctué de jugements de valeurs négatifs à l'égard des Indiens aussi bien que des Espagnols, alors que les missionnaires ne souffrent jamais rien d'autre que du poids d'une pluie d'éloges. Durant ces deux décennies où les recherches sur les missions jésuites du Paraguay commencent à attirer l'attention des universitaires, un autre jésuite sort littéralement des sentiers battus. Espagnol de naissance, Bartomeu Melià s'installe au Paraguay en 1954, où il s'engage dans la défense des populations indigènes. Disciple de León Cadogan, pionnier de l'anthropologie locale, il vit un temps dans des communautés guaranies, où il apprend notamment la langue, un choix qui se révèle décisif pour la recherche.

Car ce qui apparaît à ses contemporains comme un détail, certes notable et singulier mais somme toute négligeable, attire toute l'attention de Melià : dans les missions tout le monde parle guarani. Certes, on n'y parle pas que le guarani, puisque les jésuites maîtrisent aussi l'espagnol, le latin et d'autres langues européennes, et Sanchez Labrador indique que dans la mission de Concepción, où il officiait durant la seconde moitié du XVIII^e siècle, ce ne sont pas moins de neuf

¹⁵ Mörner, Magnus, *The Political and economic activities of the Jesuits in the Plata region*, Stockholm, Library and Institute of Ibero-American Studies, 1953.

Mörner publie quinze ans plus tard une version augmentée qui inclut le XVIII^e siècle. Mörner, Magnus, *Actividades políticas y económicas de los Jesuitas en el Rio de la Plata*, Buenos Aires, Paidós, 1968.

¹⁶ Susnik, Branislava, *El indio colonial del Paraguay*, Asunción, Museo Etnográfico Andrés Barbero, 1965. Pour un cas de critique, cf. *infra* p. 231.

¹⁷ Furlong, Guillermo, *Misiones y sus pueblos de Guaraníes*, op. cit.

langues indigènes qui étaient pratiquées par la diversité de ses habitants¹⁸. Néanmoins, les offices liturgiques sont menés en guarani, tout comme le contrôle du travail, les documents officiels, tels les actes de *cabildo*, sont rédigés dans cette même langue qui permet aussi l'immense majorité des communications interpersonnelles. Bref, le quotidien se vit en guarani et il est consigné sur le papier en guarani. Or, avant Melià, les universitaires ne semblent pas juger nécessaire de travailler à partir d'archives — dont Furlong au moins sait qu'elles existent¹⁹. On ne saura le leur reprocher : il y avait alors encore beaucoup à faire avec les sources en espagnol. Mais, sans doute par le truchement de son apprentissage du guarani contemporain, Melià s'interroge déjà sur les articulations entre la colonisation chrétienne et la langue dans le Paraguay colonial et leurs effets réciproques l'un sur l'autre²⁰. Si le jésuite majorquin poursuit ses recherches tout au long de sa vie²¹, son parcours reste pendant une trentaine d'années celui d'un homme isolé.

La troisième vague : les Guaranis et leur langue au centre de leur propre histoire

Trois décennies, c'est donc le temps qui s'écoule jusqu'à l'émergence de la troisième vague des études missionnaires, à l'aube du XXI^e siècle. Celle-ci amorce un double tournant. Premièrement, alors que Furlong et Mörner s'attachaient à établir une historiographie centrée sur les jésuites, une génération de jeunes chercheurs et chercheuses s'inscrit dans le sillage des travaux de Susnik et Melià en replaçant les acteurs indiens au cœur de leur propre histoire. Car les Guaranis ne sont pas de simples pantins inanimés qui plient sans réagir sous le joug de la colonisation. Barbara Ganson décompose ainsi les stratégies de résistance des indiens missionnaires face aux contraintes matérielles et morales imposées par les jésuites, mais aussi les facteurs qui conduisent à la grande

¹⁸ ARSI, opp. NN. 342, 88, doc. digitalisé 174 [Lettre de Sanchez Labrador à Hervas y Panduro, datée du 28 Juin 1783]: « [...] se pueden llamar lenguas capitales; pero había otras muchas, que se llamaran accesorias; como la de los Quanas, ò Chanas al norte de la Assumpcion; la de los Mataguayos en el Chaco; otras muchas en las Misiones de los Chiquitos, como la Guarani la de los Tupiquia, y solo en el pueblo de la Concepcion eran nueve las lenguas de los Neophytos, que había en el reducidos. » Cet état de fait tient probablement à l'agrégation continue de populations récemment converties aux missions, et donc pas uniquement des Guaranis.

¹⁹ Le jésuite explique avoir vu passer des « centaines de documents écrits par des Guaranis », qu'il explique ne pas être en mesure de lire « car ils sont presque tous en guarani. » Furlong, Guillermo, *Misiones y sus pueblos de Guaranies*, op. cit., p. 468.

²⁰ Melià, Bartomeu, *La lengua guaraní en el Paraguay colonial : que contiene La Creación de un lenguaje cristiano en las reducciones de los guaraníes en el Paraguay*, Asunción, Centro de Estudios Paraguayos Antonio Guasch, 2003 [1969].

²¹ Citons notamment un autre ouvrage majeur de l'auteur, Melià, Bartomeu, *El guaraní conquistado y reducido ensayos de etnohistoria*, 4a. ed., Asunción, Biblioteca paraguaya de antropología, Universidad católica Centro de estudios antropológicos, CEPAG, 1988.

révolte de 1753, plus communément nommée guerre guaranitique²². Cet épisode, probablement le plus connu de l'histoire missionnaire au Paraguay²³, débute avec la signature du traité de Madrid en 1750. L'Espagne y cède au Portugal une large portion de terres situées au nord du fleuve Uruguay en échange du fort de Colonia del Santo Sacramento, un point stratégique qui garde le nord de l'estuaire du Rio de la Plata, près de deux cent kilomètres à l'ouest de Montevideo, pour lequel les deux Couronnes se sont affrontées au cours des décennies précédentes. Sept missions jésuites se trouvent sur les terres cédées et leur population est sommée de quitter les lieux pour rejoindre les missions qui se trouvent en terre espagnole. Mais les Guaranis refusent et se soulèvent au cours d'un conflit long de trois années contre une coalition des armées portugaise et espagnole²⁴. L'armée indienne est défaite en 1756. Les jésuites sont alors accusés par leurs détracteurs d'avoir semé les graines de la révolte afin de préserver leur domination sur la région, l'agentivité politique des guaranis n'étant pas considérée comme une hypothèse plausible²⁵. Pourtant, Ganson s'attache à démontrer le contraire, bientôt suivie par Guillermo Wilde, qui pose le premier jalon d'une anthropologie historique des missions²⁶.

En effet, les jésuites n'instituent pas le système politique missionnaire *ex nihilo*. Avant la colonisation, les Indiens possèdent leur propre organisation sociale, articulée autour de la chefferie, de la famille élargie, mais aussi des chamanes. Afin de fonder les missions, de convaincre les Indiens de se convertir au christianisme et de vivre dans les villages sous la tutelle des jésuites, ces derniers déploient une « politique du cadeau » et s'appuient sur le système de don et de réciprocité qui traverse les sociétés guaranies²⁷. Les instruments de métal, tels que les haches, les couteaux ou les hameçons, permettent aux missionnaires de s'attirer les faveurs des chefs Indiens et de les baptiser²⁸. Cependant, l'adhésion de ceux-ci au projet missionnaire n'aurait pu être gagnée sans le concours d'un contexte favorable aux jésuites. Depuis le nord, les *bandeirantes* de São Paulo sèment la terreur dans les communautés indiennes du Paraguay où ils mènent des raids afin de

²² Ganson, Barbara Anne, *op. cit.*

²³ Il est romancé dans le film réalisé par Roland Joffé en 1986, *Mission*.

²⁴ Neumann, Eduardo, *Práticas letradas guarani: produção e usos da escrita indígena (séculos xvii e xviii)*, *op. cit.*, p. 165.

²⁵ *Ibid.*, p. 169.

²⁶ Wilde, Guillermo, *Religión y poder en las misiones de guaraníes*, Ed. Sb., Buenos Aires, 2009.

²⁷ *Ibid.*, p. 94.

²⁸ Orantin, Mickaël, *La cloche, le rabot et la houe: fragments d'un quotidien de travail dans les missions jésuites du Paraguay (1714?)*, Paris, Presses de l'INALCO, 2021, p. 113.

capturer des esclaves qui serviront de main d'œuvre une fois revenus dans la ville portugaise²⁹. À l'ouest, les *encomenderos* d'Asunción leur réservent un sort qui n'est guère plus enviable. Alors que l'*encomienda* suppose que les Indiens confiés à l'exploitant espagnol bénéficient de sa protection et de son instruction (religieuse), qu'ils ne travaillent qu'un nombre de journées fixe dans l'année, les colons ne respectent pas les dispositions juridiques — impossibles à faire appliquer par les autorités péninsulaires, eu égard à la distance qui les sépare des émigrés outre-Atlantique³⁰. L'*encomienda*, qui devrait se rapprocher du servage, devient dans les faits similaire à l'esclavage, entre sévices et vie de travail interminable³¹. Mais il y a plus, puisque les Européens ont amené du Vieux Continent une série d'épidémies qui ravagent la région et déciment les populations locales à intervalles réguliers. Face à ces trois fléaux, les jésuites proposent leur protection aux Indiens en échange de la conversion³². Ils prétendent guérir les maladies et sauver les âmes de ceux qui vont mourir et en même temps les défendre à la fois contre les Portugais et les Espagnols. Le pacte entre les jésuites et les Indiens est alors « scellé au moyen de la remise de bâtons de commandement aux caciques », les chefs³³. Ces derniers, lorsqu'ils le reçoivent, adhèrent de fait à un nouvel ordre social et se placent sous la tutelle des jésuites. Pourtant, comme le montre Wilde, toute l'histoire missionnaire est traversée par des conflits entre l'institution du *cabildo*, qui procède du système politique espagnol, et celle du caciquat, dont les racines remontent à l'ère précolombienne. L'opposition se cristallise lors des moments de crise, comme dans le village de San Nicolás, où, en 1752, 45 caciques opposés au déplacement forcé par le traité de Madrid se liguent contre le jésuite et que « les Indiens investis d'une charge publique [veulent] abandonner leur bâton de commandement au

²⁹ Furlong, Guillermo, *Misiones y sus pueblos de Guaraníes*, *op. cit.*, p.117-127.

³⁰ Mörner, Magnus, *The Political and economic activities of the Jesuits in the Plata region*, *op. cit.*, p. 69.

³¹ Une lettre en guarani envoyée à la Couronne par une assemblée de chefs indiens missionnaires pour dénoncer les exactions des *encomenderos*, qui avait été identifiée par Bartomeu Melià est reproduite, re-traduite et analysée par Capucine Boidin. Les jésuites, en préambule, y « certifient par écrit avoir “déclaré” et “fait comprendre” aux Indiens deux provisions royales du visiteur Francisco Alfaro (1612) selon lesquelles le Roi ordonne que les Indiens des Réductions ne servent pas plus de deux mois dans les exploitations de maté du Maracayu et qu'ils n'y soient pas envoyés lorsqu'ils sont malades, mais que “lorsqu'ils ne le sont pas, qu'ils puissent y aller s'ils le souhaitent”. » Dans la lettre, les chefs Indiens expliquent que les Espagnols les font « souffrir », qu'ils ne respectent pas les paroles du Roi », les « emportent », les « font mourir », les « frappent », même les chefs, qu'ils « menacent de détruire [leurs] villages » et de « faire sortir ces pères [les jésuites] ». Boidin, Capucine, *Mots guarani du pouvoir, pouvoir guarani des mots. Essai d'anthropologie historique et linguistique (XIX-XVI et XVI- XIX)*, Paris, Université Paris 3, mémoire d'Habilitation à diriger des recherches, 2017, p. 325-327.

³² Deckmann-Fleck, Eliane, *Sentir, adoecer e morrer – Sensibilidade e devoção no discurso missionário jesuítico do século XVII*, Thèse de doctorat en histoire sous la direction de Dos Santos, Maria Cristina, PUCRS, IFCS, Porto Alegre, 1999.

³³ Wilde, Guillermo, *Religión y poder en las misiones de guaraníes*, *op. cit.*, p. 95.

Le terme cacique, qui relève du lexique espagnol, désigne les chefs Indiens. Il faut toutefois prendre garde à ne pas le mobiliser pour désigner ces derniers avant la Conquête, sous peine d'anachronisme.

milieu de la Grand-Place, au son des tambours, et tuer le *corregidor*, les *alcaldes*, le *secretario* et quiconque fait preuve de loyauté envers les jésuites³⁴. » Wilde n'examine donc pas uniquement des faits historiques dont il ferait une liste chronologique, mais étudie des faits sociaux et décompose les processus d'ethnogenèse qui fondent l'identité et la structure missionnaire, s'efforçant de « comprendre le sens des discours et pratiques des acteurs du passé dans le contexte où ils se [produisent]³⁵. »

Cependant, la compréhension des discours et pratiques des acteurs missionnaires, Indiens et jésuites, passe avant tout par leurs propres mots, dont la seule trace qui nous soit parvenue se trouve sur le papier ou sur le cuir. Or, comme le montre Eduardo Neumann, les jésuites ne sont pas les seuls à produire des sources car « contrairement à ce que l'on pense généralement, les Indiens des réductions savaient écrire. En guarani, en espagnol, et même en latin³⁶. » La pratique lettrée, que le Brésilien examine dans une thèse qui marque un autre jalon d'importance, est très développée dans les missions. Dès la fondation des premières missions, les jésuites y créent immédiatement des écoles où les enfants apprennent à lire et à écrire³⁷. Le fonctionnement matériel des missions, qui repose sur l'administration des ressources et des hommes au moyen d'inventaires et des listes³⁸, tout comme l'évangélisation qui fonctionne à travers la lecture et même la production d'ouvrages religieux, toutes les activités des missions reposent sur la pratique lettrée³⁹. Cependant, la seconde moitié du XVII^e siècle marque un contrôle plus strict de l'accès à la lecture et à l'écriture, à la suite d'une révolte d'Indiens missionnaires lors de laquelle les lettres échangées entre les insurgés jouent un rôle central⁴⁰. Il n'en demeure pas moins que la production lettrée missionnaire continue de marquer la vie quotidienne des villages, et s'intensifie lors des moments de crise, comme durant la guerre guaranitique, où à nouveau les Indiens rebelles communiquent par le truchement de lettres et de billets⁴¹. Si Neumann met au jour une quantité jusqu'alors sous-estimée de documents rédigés

³⁴ *Ibid.*, p. 159.

³⁵ *Ibid.*, p. 25.

³⁶ Neumann, Eduardo, *Práticas letradas guarani: produção e usos da escrita indígena (séculos xvii e xviii)*, op. cit., p. 13.

³⁷ *Ibid.*, p. 59.

³⁸ *Ibid.*, p. 136.

³⁹ *Ibid.*, p. 106.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 80-82.

⁴¹ *Ibid.*, p. 178.

par ou pour les Indiens en guarani et si avec Guillermo Wilde ils sont convaincus de l'intérêt et de la nécessité de travailler à leur traduction, leurs formation respective ne le leur permet pas. Néanmoins, la brèche ouverte par Bartomeu Melià trois décennies plus tôt s'élargit.

Au cours des deux premières décennies du XXI^e siècle, plusieurs chercheurs et chercheuses identifient dans les archives des milliers de pages produites dans les missions jésuites du Paraguay en guarani et, fait nouveau, s'attèlent à leur traduction⁴². Les travaux de ces philologues, linguistes et anthropologues montrent d'une part les transformations du guarani sur la longue durée⁴³, d'autre part les décalages entre la langue en usage à l'église et celle du quotidien⁴⁴, confirment les hypothèses de Neumann sur l'ample diffusion et la diversité de la pratique lettrée dans les missions⁴⁵, ou encore mettent en évidence des politiques et stratégies de traduction de l'espagnol ou du latin vers le guarani à des fins d'évangélisation⁴⁶.

Le travail dans les missions, un objet rare

Au sein des documents identifiés, un manuscrit se distingue par sa singularité et par les mystères qui l'entourent. Ce texte, identifié à Luján, en Argentine, en 2013 par une membre de l'équipe LANGAS, constitue le pilier central de notre recherche. Monolingue guarani, composé de près de 300 pages, il met en scène des dialogues entre Indiens ou entre Indiens et missionnaires lors de situations de travail variées, dans une forme similaire aux catéchismes mais à travers un niveau de langue selon toute vraisemblance colloquial. Or, le travail constitue l'un des angles morts de

⁴² Deux groupes de recherche interdisciplinaires et internationaux animent ces recherches : le projet PeKy, fondé en Allemagne, et le groupe de l'ANR Langas (<https://anr.fr/Projet-ANR-11-JSH3-0001>), en France, auquel j'ai été intégré avant même le début de mon master.

⁴³ Boidin, Capucine, *Mots guarani du pouvoir, pouvoir guarani des mots. Essai d'anthropologie historique et linguistique (XIX-XVI et XVI- XIX)*, op. cit.,

⁴⁴ Cerno, Leonardo, Obermeier, Franz, « Nuevos aportes de la lingüística para la investigación de documentos en guaraní de la época colonial (siglo XVIII) », *Folia Histórica del Nordeste*, n°21, 2013, p. 33-56.

⁴⁵ Boidin, Capucine, Cerno, Leonardo, Vega, Fabián R., « "This Book Is Your Book": Jesuit Editorial Policy and Individual Indigenous Reading in Eighteenth-Century Paraguay », *Ethnohistory*, 2020, vol. 67, n° 2, p. 247-267.

⁴⁶ Brignon, Thomas, *Mba'e m̃ymba pype : « par le biais des animaux »*. *La traduction en guarani d'un bestiaire salubre. L'édition missionnaire de la Diferencia entre lo temporal y eterno de Juan Eusebio Nieremberg (Loreto, 1705)*, Mémoire de Master 2 en Anthropologie sous la direction de Boidin, Capucine et de Rose, Sonia, Université Paris III - Institut des Hautes Études de l'Amérique Latine, Paris, 2016 ; Cerno, Leonardo, « La traducción guaraní de la Conquista Espiritual. Un caso de pragmática transcultural », In Barcelos, Artur Enrique F., Salinas, Maria Laura, Valenzuela, Fátima Victoria (Eds.), *Actas de las XVI Jornadas Internacionales sobre las Misiones Jesuíticas*, Resistencia, Instituto de Investigaciones Geohistóricas, 2016, p. 155-167 ; Brignon, Thomas, *Un traducteur exemplaire. Le cacique Nicolás Yapuguay et ses exempla en langue guarani (missions jésuites du Paraguay, 1724-1727)*, Mémoire de master en anthropologie sous la direction de Capucine Boidin, Paris, Lyon, ENS, IHEAL, 2017.

l'historiographie missionnaire, justement parce que les sources faisaient jusqu'alors défaut. En effet, si les chroniqueurs jésuites présentent systématiquement l'organisation quotidienne du travail ainsi que parfois sa division sociale ou sexuée, ils n'y consacrent jamais plus de quelques pages et n'entrent dans leurs détails qu'à travers une poignée d'anecdotes visant à illustrer la soi-disant paresse de leurs néophytes indiens aussi bien qu'à mettre en valeur leurs propres efforts. Cependant, les jésuites soulignent régulièrement les compétences des Indiens pour l'artisanat, à l'image d'Anton Sepp louant un certain Gabriel Quiri, orfèvre, forgeron, menuisier et horloger dont le « génie » devrait susciter l'« admiration de toute l'Amérique, mais plus encore de l'Europe⁴⁷. » L'étonnement suscité par des Indiens qui fabriquent des lunettes astronomiques ou des instruments de musique de toute sorte, aussi bien que des outils, des retables, des cloches et des vitraux, pousse Josefina Plá à étudier l'artisanat missionnaire⁴⁸. Toutefois, elle n'en dresse qu'un panorama sommaire, le seul autorisé par les sources dont elle dispose. Si l'historienne de l'art rappelle les liens qui unissent la création artisanale et le christianisme, elle ne fait qu'effleurer la question de la structure, des relations et des conditions concrètes de production. Bien qu'il s'appuie sur des sources plus abondantes, mais toujours uniquement en espagnol, Carbonell de Masy se heurte aux mêmes écueils à propos de l'agriculture. En 1989, quinze années après l'article de Plá, l'historien jésuite focalise son attention sur la transformation des techniques agricoles puis⁴⁹, au début du XXI^e siècle, peint un tableau général de l'agriculture dans les missions dans un ouvrage collectif où Teresa Blumers pose les fondations d'une histoire économique missionnaire⁵⁰. Car les deux histoires, celle du travail et celle de l'économie, ne sont jamais que les deux faces d'une même pièce. Julia Sarreal, qui défend en 2009 une thèse sur l'économie des missions pendant et après la tutelle jésuite⁵¹, signe par ailleurs un article riche en hypothèses sur le travail dans les missions,

⁴⁷ Sepp, Anton, *Viagem às missões jesuíticas e trabalhos apostólicos*, traduit de l'Allemand par A. Raymundo Schneider, notes de Rubens Borba de Moraes, introduction de Wolfgang Hoffman Harnish, São Paulo, Livraria Martins, 1943, p. 117.

⁴⁸ Plá, Josefina, « Los talleres misioneros (1609-1767). Su Organización y Funcionamiento », *Revista de Historia de América*, 1973, n° 75-76, p. 9-56.

⁴⁹ Carbonell De Masy, Rafael, « Técnica y tecnología agrarias apropiadas en las misiones guaraníes », *Estudios Ibero-Americanos*, 1989, vol. 15, n° 1, p. 21-48.

⁵⁰ Carbonell De Masy, Rafael, Blumers, Teresa, Maeder, Ernesto JA, *Estrategias de desarrollo rural en los pueblos Guaraníes (1609-1767)*, Barcelone, A. Bosch, Instituto de Estudios fiscales, 1992.

Notons aussi, entre ces deux périodes, le mémoire de master d'Eduardo Neumann sur le travail missionnaire dans le Rio de la Plata, dont la partie la plus novatrice concerne la relation entre travail, châtement et fugues d'Indiens d'une part, et d'autre part les travaux publics effectués pour le compte des villes espagnoles environnantes. Neumann, Eduardo, *O Trabalho Guarani Missioneiro no Rio da Prata Colonial 1640-1750*, Martins Livreiro, Porto Alegre, 1996.

⁵¹ Sarreal, Julia, *Globalization and the Guaraní: From Missions to Modernization in the Eighteenth Century*, Thèse de doctorat en histoire, sous la direction de John H. Coatsworth, Harvard University, Cambridge, Massachusetts, 2009.

qu'il s'agisse des questions relatives aux rôles de genre, à la résistance indienne face au travail ou encore au développement difficile de l'agriculture⁵².

Ces ouvrages et articles sont, rappelons-le, tributaires des sources dont ils disposent, sources en espagnol dont l'usage est plus souvent externe aux missions qu'interne. De sorte qu'ils ne disposent pas des ressources nécessaires pour poser la plus centrale des questions relatives à cet objet : qu'est-ce que le travail dans les missions ? Par cette dernière, nous n'entendons évidemment pas seulement son organisation et sa mise en œuvre concrète au quotidien, mais bien plus fondamentalement ce que signifie travailler du point de vue des missionnaires, qu'ils soient jésuites ou Indiens. Oublier de poser cette prémisse, c'est oublier que d'une part le mot « travail » en lui-même recouvre une multitude de réalités historiques, et ensuite que les réalités en question abritent toute une diversité de pratiques et de sens, lesquels sont parfois exclusifs. Et pourtant, nous l'avons nous-même négligée lors de notre recherche de master. En effet, nous nous étions alors attachés à reconstituer une journée type de travail dans les missions jésuites du Paraguay en nous appuyant sur le manuscrit de Luján, contribuant ainsi à l'historiographie en y incorporant l'étude de textes en guarani. Toutefois, si nous y avons examiné dans leurs grandes lignes l'artisanat, l'agriculture, le rôle des infirmiers, des cuisiniers et celui des divers types d'autorités, notre recherche se bornait à rendre compte, avec plus de détails, de l'organisation générale du travail missionnaire⁵³. Notre approche restait alors focalisée sur le travail dans les missions. Il nous fallut lire d'autres recherches, qui traitaient du travail ailleurs et à d'autres époques, pour comprendre que ces deux problèmes étaient en réalité liés et que nos propres représentations du travail étaient le résultat d'une longue histoire qui trouvait ses racines dans le Moyen-Âge européen, des représentations auxquelles pas un occidental d'aujourd'hui, de la France au Paraguay, ne peut échapper. Pas même les historiens, qui ne tissèrent ce lien que tardivement.

⁵² Sarreal, Julia, « Revisiting Cultivated Agriculture, Animal Husbandry, and Daily Life in the Guaraní Missions », *Ethnohistory*, 2013, vol. 60 : I, p. 101-124.

La question des femmes et du genre dans les missions fait l'objet d'une bibliographie toute récente, menée par une série de chercheuses américaines, du nord ou du sud : cf. *infra*, note 988.

⁵³ Orantin, Mickaël, *La cloche, le rabot et la houe: fragments d'un quotidien de travail dans les missions jésuites du Paraguay (1714?)*, *op. cit.*

Le travail fait social

L'histoire du travail en Europe est avant tout une histoire sociale, celle des « travailleurs considérés sous le prisme des luttes et des organisations créées en leur nom⁵⁴. » Elle est d'ailleurs, jusqu'aux années 1970, plus une histoire sociale que le travail traverse⁵⁵, qu'une histoire où il tiendrait lieu d'objet principal. En effet, au-delà de la formation de la classe ouvrière — dont Edward Palmer Thompson réalise pour l'Angleterre une reconstitution minutieuse dans l'ouvrage du même nom ⁵⁶— et de ses prolongements tout au long du XX^e siècle, le travail à l'époque moderne ne semble pas susciter l'intérêt des historiens, au contraire des sociologues. C'est que ces derniers s'inscrivent dans une tradition qui remonte à la révolution industrielle. Au-delà de Karl Marx, à la fois philosophe, économiste et sociologue, Max Weber et Émile Durkheim, deux des principaux fondateurs de la sociologie européenne, prennent la question du travail au sérieux puisqu'ils sont des témoins directs des transformations sociales induites par sa mutation. Le premier pense y distinguer le résultat d'une histoire qui trouve ses racines dans l'éthique protestante⁵⁷. Le second, qui ne ménage pas ses efforts afin de prévenir l'anomie dans laquelle il craint que l'Europe ne plonge, affirme que le travail doit servir de ciment entre les individus dans une société où chacun occuperait une place déterminée par sa profession et dans laquelle tous contribueraient de manière complémentaire à son bon fonctionnement⁵⁸. Les liens de solidarité familiale, désagrégés et affaiblis par la révolution industrielle, seraient progressivement substitués par les liens de solidarité de groupes professionnels. Pour Durkheim et Weber, et plus généralement pour les sociologues, le travail doit être envisagé non seulement comme activité, avec ses techniques et ses conditions concrètes de mise en œuvre, mais aussi comme système de relations sociales et comme un ensemble

⁵⁴ Chevandier, Christian, Pigenet, Michel, « L'histoire du travail à l'époque contemporaine, clichés tenaces et nouveaux regards », *Le Mouvement Social*, 2002, vol. 200, n° 3, p. 163.

⁵⁵ Chevandier et Pigenet soulignent qu'en dehors d'une histoire sociale ouvrière, seuls les antiquisants et les médiévistes produisent alors des recherches dont le travail en tant que tel constitue l'objet de recherche. *Ibid.*, p. 165.

⁵⁶ Thompson, Edward Palmer, *La formation de la classe ouvrière anglaise*, Traduit de l'anglais par G. Dauvé, M. Golaszewski et M.-N. Thibault, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Points », 2012.

⁵⁷ Weber, Max, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 2004.

⁵⁸ Durkheim, Émile, *De la division du travail social*, préface de Serge Paugam, Paris, PUF, Coll. Quardige, 2013 [1950].

de représentations⁵⁹. Il faut attendre le tournant des années 1980 pour que trois historiens appréhendent le problème du travail en tenant compte de ces éléments. Les ouvrages de Catarina Lis et Hugo Soly d'un côté⁶⁰, de Bronislaw Geremek de l'autre⁶¹, sont non seulement publiés à quelques années d'écart à peine, mais encore abordent-ils tous deux la question du travail à travers celle de la pauvreté et de l'assistance sociale⁶². La fin des Trente Glorieuses et l'émergence d'un chômage structurel qui entraîne l'apparition d'un contingent de désaffiliés ne sont sans doute pas étrangers à leur intérêt pour ces objets. Car les trois chercheurs s'attachent à montrer comment l'Europe du Bas Moyen Âge et de l'Époque moderne se trouvent confrontés, à intervalles réguliers, à des transformations de la structure du travail qui entraînent le déchirement du tissu social, et comment les États répondent à ces crises, entre assistance et répression. C'est pourtant un sociologue, à nouveau, qui parachève leur œuvre. En effet, Robert Castel ne conclut pas sa socio-histoire du travail aux portes de la révolution industrielle. Préoccupé par l'effritement du salariat et les signes avant-coureurs d'une société du « précarat »⁶³ — qu'il aura perçu des décennies avant l'avènement de ses plus grands représentants : Uber et Amazon —, où l'emploi ne garantirait plus la protection sociale, le sociologue français cherche à comprendre « la présence, apparemment de plus en plus insistante, d'individus placés comme en situation de flottaison dans la structure sociale, et qui peuplent les interstices sans y trouver une place assignée⁶⁴. » Castel s'appuie sur le passé afin de comprendre le présent et se demande, en quelque sorte, comment l'Europe en est arrivée là. La question sociale — que faire du contingent de pauvres qui ne cesse de grandir ? —, qui apparaît en Europe de manière brutale dès le XVI^e siècle, pour ne disparaître que ponctuellement et toujours revenir comme le spectre d'un triste sire, met en évidence la perspective du sociologue français.

⁵⁹ En France au moins, la sociologie demeure pendant longtemps la seule science sociale à prendre le travail comme objet d'étude à part entière, et surtout le travail ouvrier, notamment à travers les recherches de Georges Friedmann et Pierre Naville, qui publient au début des années 1960 un *Traité de sociologie du travail*, et, durant la même période, les enquêtes d'Alain Touraine. Friedmann, Georges, Naville, Pierre, *Traité de sociologie du travail*, 2 vol., Paris, Armand Colin, 1961-1962.

⁶⁰ Lis, Catharina, Soly, Hugo, *Poverty and capitalism in pre-industrial Europe*, Hassocks, the Harvester Press, 1979.

⁶¹ Geremek, Bronislaw, *La potence ou la pitié : l'Europe et les pauvres du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Gallimard, 1987.

⁶² L'ouvrage de Geremek est publié en 1986, avant d'être traduit du polonais vers l'anglais en 1994, mais l'historien et homme politique polonais retarde son édition de quelques années. Griffiths, Paul, « Poverty : A History », *The Economic History, Review, New Series*, Vol. 48, n° 4, p. 850. Il est intéressant de noter qu'il est traduit en français bien plus tôt, en 1987, et que c'est peut-être parce que l'ouvrage de Lis et Soly fait déjà référence dans le monde anglo-saxon que celui de Geremek n'est traduit que bien plus tard.

⁶³ Castel, Robert, « Au-delà du salariat ou en deçà de l'emploi ? L'institutionnalisation du précarat » In Paugam, Serge, *Repenser la solidarité*, Paris, Presses Universitaires de France, 2011, p. 422.

⁶⁴ Castel, Robert, *Les métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat*, op. cit., p. 16.

Pour lui, le travail ne doit pas être envisagé uniquement « en tant que rapport technique de production, mais comme un support privilégié d'inscription dans la structure sociale⁶⁵. » Sa dimension strictement matérielle — l'acte pratique qui le caractérise — ne peut donc occulter son rôle dans la formation d'identités et de relations sociales⁶⁶. Or, si pour les sociologues, c'est l'étude du travail à travers sa fonction sociale qui guide les enquêtes, les anthropologues semblent peiner à définir dans le cadre de leur discipline un champ propre aux recherches sur le travail⁶⁷.

Comme pour les historiens, le travail émerge en tant qu'objet de recherche à part entière du champ anthropologique — alors qu'il traversait jusque-là de nombreuses enquêtes de terrain mais sans jamais y occuper un rôle central — au début des années 1980, à une période de « recrudescence des interrogations sociétales sur le travail dans les sociétés européennes et nord-américaines⁶⁸. » En France, l'initiative lancée d'un côté par Maurice Godelier et de l'autre par un collectif composé de Michel Agier, Robert Cabanes, Jean Copans, Alain Morice et Monique Selim, n'est pourtant pas suivie d'effet sur le long terme⁶⁹. Car, plutôt que de prendre pour objet le travail lui-même et de mobiliser une série d'outils issus de différents courants de l'anthropologie, ces chercheurs entreprennent son étude sous le prisme unique du courant dont ils sont spécialistes.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 17.

⁶⁶ Soulignons que c'est encore une vision réductrice des représentations liées au travail. Ainsi que le montre Alain Cottureau, le terme en lui-même recouvre une grande polysémie qui tient pour beaucoup aux approches disciplinaires. Il n'en relève pas moins de quatorze acceptions différentes, parmi lesquelles le « *devoir-profession-vocation-fonction sociale* » weberienne, le « *travail salarié industriel* », l'« *œuvre* », à la fois concept philosophique, et notion imaginaire d'un paradis perdu, hantise des discours sur le travail en Occident » chez Rancière, la « *fonction sociale* » durkheimienne, une « *valeur-travail* » dans l'économie politique classique, la « *maîtrise de l'homme sur la nature* » hegelienne, une « appropriation coopérative de la nature, grâce à laquelle l'espèce humaine prend conscience de ses possibilités et oppose ses exigences d'émancipation à ce qui peut y faire obstacle, notamment à l'appropriation privée des moyens de production » chez Marx, aliénation dans cette « course à la maîtrise de la nature » pour l'école de Francfort, et enfin le « travail-peine » d'Hannah Arendt. Cottureau, Alain, « Théories de l'action et notion de travail : note sur quelques difficultés et quelques perspectives » *Sociologie du travail*, 1994, Hors série, vol. 36, p. 73-89. L'auteur souligne.

⁶⁷ Dans un ouvrage tout récent, Marie-Pierre Gibert et Anne Monjaret font remarquer qu'« un état des lieux de la littérature anthropologique en ce début du XXI^e siècle montre qu'en France en particulier, et dans une moindre mesure ailleurs en Europe, s'il existe de nombreuses recherches ayant touché d'une manière ou d'une autre à la question du travail, celles-ci restent encore dispersées. Un champ de l'« anthropologie du travail » n'est pas réellement constitué ; l'usage de cette appellation, et surtout les publications ou enseignements qui s'en réclament expressément, sont encore relativement rares. » Gibert, Marie-Pierre, Monjaret, Anne (dir.), « Introduction. Jalons pour une anthropologie du travail », In *Anthropologie du travail*, Paris, Armand Colin, « Collection U », 2021, p. 3.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 23.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 23-24.

En revanche, l'anthropologie du travail britannique comme son homologue étasunienne constituent comme un champ à part entière. Dès la fin des années 1970, la première s'inscrit dans une tradition « à la croisée de l'anthropologie marxiste, de l'École de Manchester [et] de l'École de Chicago », ethnographique, tandis que la seconde se structure à la même période sous l'impulsion de June C. Nash et Johannes Fabian. Si l'anthropologie du travail étasunienne parcourt à la fois les sociétés non marchandes et les sociétés industrielles, elle finit par se concentrer sur l'étude du travail en mutation sous l'effet du néolibéralisme. *Ibid.*, p. 25-26.

Godelier l'appréhende ainsi à travers les questions de production, distribution et consommation de biens, continuant ainsi ses recherches d'anthropologie économique⁷⁰. Peu avant la moitié du XX^e siècle, André Leroi-Gourhan s'inscrit dans la lignée de Marcel Mauss, son mentor, dont il poursuit les travaux sur les techniques du corps, fondant une anthropologie des techniques⁷¹. Il est suivi, dans les années 1950, par André-Georges Haudricourt⁷², puis dans les années 1970 par un groupe mené par Robert Cresswell⁷³. Enfin, d'autres universitaires, comme Monique Selim⁷⁴, étudient le travail sous sa dimension politique afin de mieux appréhender « les questions de hiérarchie, de rapports de pouvoir et de domination⁷⁵. »

Plus encore que pour l'histoire ou la sociologie, cet état de la recherche sur le travail en anthropologie montre à quel point celui-ci demeure un objet aux contours fuyants et se révèle difficile à saisir dans sa globalité. La fameuse question « qu'est-ce que le travail ? » ne semble jamais pouvoir trouver de réponse qu'au prix de choix qui écartent une dimension de l'objet au profit d'une autre. Or, pour les missions jésuites du Paraguay, nous l'avons vu, le problème du travail n'a été traité qu'en de rares occasions et principalement sous l'angle de la matérialité. Pourtant, il traverse toute la vie sociale villageoise. Pour les jésuites, selon leurs chroniques, il constitue d'abord un moyen d'accumuler des ressources afin d'assurer la pérennité des missions. Mais la stabilité matérielle garantit aussi le succès de l'évangélisation, puisque, comme l'écrit José Cardiel, « si le temporel est bon, le spirituel progresse d'autant mieux⁷⁶. » Par ailleurs, de nombreux extraits du manuscrit de Luján attestent de son lien avec l'identité chrétienne. Le travail des Indiens est tourné vers la communauté, son développement et son assise dans la région, et constitue de plus une preuve par l'action de leur propre christianisme. Il constitue l'un des piliers du nouvel ordre social, cette utopie fantasmée par Foucault et Cunnighame Graham dans laquelle chaque détail de la vie quotidienne serait minutieusement réglé pour le bien de tous et toutes. Toutefois, nous l'avons

⁷⁰ Godelier, Maurice, « Objet et méthodes de l'anthropologie économique », *l'Homme*, Juin 1965, T. 5, n°2, p. 32-91.

⁷¹ Leroi-Gourhan, André, *L'homme et la matière*, Paris, Albin Michel, 1971 [1943].

⁷² Haudricourt, André-Georges, « Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui », *L'Homme*, 1962, vol. 2, n° 1, p. 40-50.

⁷³ On trouvera une synthèse des méthodes et objectifs de l'anthropologie des techniques dans Cresswell, Robert, « Techniques et culture : les bases d'un programme de travail », *Techniques & Culture*, 2010, n° 54-55, p. 20-45. Ce même numéro de *Techniques & Culture*, en hommage à Robert Cresswell, compile par ailleurs une série d'articles qui rendent compte de l'état actuel de ce champ disciplinaire.

⁷⁴ Selim, Monique, *L'Aventure d'une multinationale au Bangladesh*, Paris, L'Harmattan, 1991.

⁷⁵ Gibert, Marie-Pierre, Monjaret, Anne (dir.), « Introduction. Jalons pour une anthropologie du travail », *op. cit.*, p. 17.

⁷⁶ Cardiel, José, *Declaración de la verdad*, *op. cit.*, p. 272.

dit, l'utopie ne résiste pas à l'examen des sources. Le monde du travail missionnaire est un monde de conflits, de domination physique et symbolique, mais aussi de profonds malentendus que traduisent en sous-texte les dialogues du manuscrit de Luján. Les jésuites essaient de pousser les Indiens à travailler conformément à leurs exigences tandis que les Indiens travailleraient comme et quand bon leur semble. D'un autre côté, les missions prospèrent durant un siècle et demi, développent une agriculture et un élevage qui autorise une augmentation démographique sans égale dans la région à cette époque, produisent un artisanat complexe. En d'autres termes, les Indiens travaillent et s'intègrent au monde chrétien.

Travailler autrement

Avant de pouvoir surmonter ce paradoxe entre la résistance des Indiens (à la fois telle que perçue par les missionnaires et telle qu'elle s'actualise concrètement au quotidien) face au travail prescrit par les jésuites et la réalité de missions qui se développent au long d'un siècle et demi, le chercheur doit remettre en cause ses propres conceptions, ou prénotions, tant vis-à-vis de l'objet travail que vis-à-vis des populations indiennes des missions et indigènes du Paraguay (en évitant d'associer, parce qu'elles paraissent exotiques, ces deux dernières). Il doit, comme le souligne Bourdieu, « convertir la réflexivité en une disposition constitutive de [son] habitus scientifique, c'est-à-dire une *réflexivité réflexe*, capable d'agir non *expost* sur l'*opus operatum* mais a priori, sur le *modus operandi*⁷⁷. » Cet exercice, qui consiste à établir un lien entre la position et la trajectoire sociale de celui qui mène la recherche et les résultats qu'il obtient à des fins de rigueur scientifique est plus fréquent en anthropologie et en sociologie qu'en histoire. L'auto-analyse, rappelle Florence Weber, « oblige l'ethnographe à traiter ses “données” comme l'historien traite les archives, c'est-à-dire en les rapportant toujours à leurs conditions de production, y compris lorsqu'il s'agit des notes de terrain qu'il rédige lui-même⁷⁸. » Or, il m'est apparu à plusieurs reprises, au cours de ces cinq années de recherche, que je ne pouvais faire l'économie de cet exercice, même lorsque je ne traitais que des archives et non pas des données ethnographiques. Bien sûr, les sources ne m'assignaient pas de place comme le firent les Mbyas à mon arrivée dans leur village — ou quelques semaines plus tard, lorsqu'ils redéfinirent ma position en cessant de m'appeler *Juruá*, le blanc, et m'interpelaient ou parlaient de moi grâce à mon prénom, voire m'attribuaient un nom guarani, sous forme de

⁷⁷ Bourdieu, Pierre, *Science de la science et réflexivité. Cours du Collège de France 2000-2001*, Paris, Raisons d'Agir, 2001, p. 174.

⁷⁸ Weber, Florence, « De l'ethnologie de la France à l'ethnographie réflexive », *Genèses*, 2012, vol. 4, n° 89, p. 54.

plaisanterie. Pour autant, je ne me livrerai pas ici à une auto-analyse. Ma recherche n'est pas fondée sur l'ethnographie et les exigences de cet exercice excèdent le cadre de ce travail. Je me contenterai, afin de rendre intelligible les lignes qui vont suivre, de signaler que j'ai grandi à La Courneuve, dans une famille de classe moyenne supérieure, qu'une grande partie de ma scolarité s'est déroulée entre Aubervilliers et La Courneuve, que j'ai longtemps travaillé avant de reprendre les études à trente-cinq ans. En revanche, je souhaiterais ici souligner la manière dont mon terrain au Paraguay a transformé mon approche de la recherche historique.

Je suis resté près de six mois dans la communauté guaranie mbya de Kokuere Guazú, partageant leur quotidien et ne retournant en ville que rarement, lorsque les conditions difficiles de ce petit village paysan guarani perdu au milieu des champs de soja m'amenaient à prendre du recul. Cette expérience modifia profondément mon rapport au travail, mais aussi à l'effort, deux éléments que je tenais pour indissociables. Le travail fut l'une des principales activités qui me permirent de m'intégrer à la vie sociale. On m'envoyait couper le bois pour le feu, travailler aux champs du cacique, chez qui j'étais hébergé, j'allais à la chasse avec mon ami Javier, je participai également à la construction d'une maison traditionnelle dans une autre communauté. J'étais au début maladroit dans toutes ces tâches, provoquant les rires des Mbyas et de ce fait leur sympathie, mais, petit à petit, j'apprenais les techniques et le vocabulaire approprié en même temps que je voyais comment ils travaillaient. L'expérience acquise sur le terrain ne se limitait toutefois pas à contribuer à ma compréhension du présent. Dans toutes ces activités du quotidien, je retrouvais mes lectures et mes traductions de chapitres du manuscrit de Luján, où les protagonistes effectuaient les mêmes tâches que celles auxquelles je m'adonnais à Kokuere Guazú. J'éprouvais dans mon corps les efforts nécessaires, et pénibles, à ces travaux sous le soleil de plomb paraguayen, je comptais le temps et la main d'œuvre requis pour chacun d'entre eux. Bref, je prenais conscience, quoique très partiellement, des conditions matérielles d'existence des Indiens des missions lorsqu'ils étaient affectés à la production. Je comprenais aussi, et non moins partiellement, les lamentations des jésuites. Car ma conception toute européenne du travail impliquait des horaires, des délais et surtout une fin, un produit fini. Je me trouvais souvent désarmé lorsqu'en plein milieu de la culture d'un champ, alors qu'il ne restait que souvent plus grand-chose à faire, mes camarades de labeur décidaient de s'arrêter pour prendre du maté et de finir un autre jour, sans que ledit jour ne soit jamais déterminé, et encore parfois le travail ne fut-il jamais achevé. Par un malicieux tour du destin, je devenais l'exact opposé de celui que j'étais de l'autre côté de l'Atlantique. Je m'étais jusque-là toujours considéré comme paresseux, préférant remettre au lendemain ce qui pouvait être fait dans l'instant. À Kokuere Guazú, il me semblait absurde de ne pas terminer ce que l'on avait

commencé. Pour les Mbyas, ce n'était pas bien grave, nous avons tout le temps du monde et, je dois le confesser, cela m'irritait au plus haut point, tant et si bien que si j'avais eu à rédiger une chronique de mon voyage, j'aurais probablement tenu le même genre de propos que certains missionnaires du XVIII^e siècle.

D'autre part, je vis à Kokuere Guazú bien plus distinctement qu'en France les liens qui unissent le travail et la vie sociale. Lorsque les hommes ou les femmes (mais plus souvent les hommes) travaillent pour le compte de petits exploitants installés aux alentours, ils dépensent une bonne partie de leur salaire en alcool et en jeux le samedi soir. Toutefois, l'argent circule entre les gens, le plus fortuné de la semaine payant un « coup à boire » aux autres, le gagnant au jeu de cartes ménageant les sensibilités en achetant lui aussi des bières pour tout le monde. La circulation de l'argent passe aussi par une circulation des biens que les Mbyas considèrent comme provenant du monde des blancs, les seuls biens qui s'achètent et se vendent entre gens du village, les téléphones portables, les scooters ou autres motos, les télévisions et les chaussures de football. Ce qui est produit par les Mbyas eux-mêmes en revanche, c'est-à-dire la nourriture, obtenue aux champs ou à la chasse, ne peut pas faire l'objet de commerce et doit être donné à celui ou celle qui le demande⁷⁹. La tension entre des formes de production, de circulation et de consommation traditionnelles guaranies et celles que j'avais connues en France me rappelait également des problématiques soulevées dans les sources. Le travail permet, à Kokuere Guazú, de maintenir vivaces les liens sociaux, d'une manière beaucoup plus directe et visible qu'en France, où il est médiatisé par toute une série d'acteurs et d'institutions. Toutefois, sa fonction intégratrice y est en même temps bien plus modeste, et plus modeste aussi que dans les missions, où il cimente la fondation d'un ordre social nouveau, chrétien. En outre, il ne fonde pas les identités puisqu'à peu de choses près, tout le monde fait la même chose. Comme dans les missions, de rares habitants de Kokuere Guazú, à l'image de Javier, travaillent plus que d'autres, vendent leur production de miel ou de légumes aux Paraguayens en même temps qu'ils donnent aux Mbyas qui demandent. Mais, en même temps, il n'existe pas comme dans les missions de division sociale du travail avancée, avec des agriculteurs, des ouvriers spécialisés dans l'artisanat et des lettrés.

Ma reprise d'études, tardive pour la France, me sembla finalement constituer un atout précieux durant mes recherches. Des années prisonnier d'un travail que je n'exerçais pas par choix — et encore, à l'image de la religion, faudrait-il discuter la possibilité sociologique d'un choix de travail —, j'avais fait l'expérience durable du travail-contrainte, celui qui fixe votre vie à grands

⁷⁹ Évidemment, toute une série de stratégies permettent d'éviter de partager. Les enfants venaient ainsi me demander en cachette des biscuits afin d'en consommer l'intégralité tout seuls. Si d'aventure ils étaient vus, ils devaient partager.

renforts d'horaires stricts, de supérieurs hiérarchiques, de tâches mille fois répétées durant lesquelles on rêve à une autre vie dont on sait qu'elle ne sera jamais possible⁸⁰. Pour moi, par une série d'heureuses rencontres, elle le fut. Je connus donc une autre forme de travail, celui de la recherche, où le contrôle du temps n'était pas aussi oppressant et où le plaisir et la satisfaction d'aller travailler trouvaient régulièrement, pour ne pas dire toujours, une place. Ces expériences radicalement différentes, mon terrain au Paraguay ainsi que mes lectures me permirent ainsi d'aborder mon objet de recherche, le travail dans les missions jésuites du Paraguay, en me détachant d'un côté de mes représentations françaises, de l'autre d'une vision trop universitaire qui ignore les conditions matérielles concrètes difficiles du travail vécu comme contrainte, et enfin de garder à l'esprit qu'il n'occupe pas toujours et partout une place centrale dans la société. Ces expériences sociales m'ont rendu particulièrement attentif aux conflits et malentendus entre Indiens et jésuites dans les missions, que je devinais entre les lignes des manuscrits. Il faut, afin de les saisir, appréhender la diversité des perspectives qui animent les acteurs au sein d'un contexte où celles-ci se heurtent sans que ceux-là s'en rendent toujours compte. C'est le rôle de l'anthropologie historique.

Une anthropologie historique du travail missionnaire

Des étudiants, ou des proches, m'ont souvent demandé ce qu'était l'anthropologie historique. J'avoue que je me pose encore moi-même régulièrement cette question car, formé à l'Institut des Hautes Études de l'Amérique Latine, qui possède une forte tradition pluridisciplinaire, la séparation entre les différentes sciences sociales m'est un peu étrangère, si ce n'est pour des questions de carrière dans un champ donné. J'ai toujours, comme la plupart de mes camarades, puisé dans toutes les disciplines pour y trouver des outils adaptés à mon objet de recherche⁸¹. Est-elle, ainsi que le propose André Burguière, « le prolongement de l'histoire des mentalités telle que la conçoit Marc Bloch », c'est-à-dire une « histoire des habitudes, des pratiques ou de ce qu'on aurait appelé au XVIII^e siècle “l'esprit des usages” »⁸² ? Le dépassement d'une opposition dichotomique

⁸⁰ J'ai aussi été travailleur à mon compte, mais dans des conditions beaucoup trop précaires pour les considérer comme autre chose qu'un contrat à durée déterminée très mal rémunéré.

⁸¹ En réalisant cet état de la recherche, j'ai réalisé que ce n'est pas le cas des professeurs titulaires de l'institut, ou pas tous. Capucine Boidin et Denis Merklen n'ont pas été formés à l'IHEAL et lisent chacun mon texte depuis leur discipline, l'anthropologie historique américaniste pour l'une et la sociologie du travail pour l'autre.

⁸² Burguière, André, « L'anthropologie historique et l'école des annales », *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques* [En ligne], 22 | 1999, p. 8. Mis en ligne le 17 janvier 2009, consulté le 19 avril 2019. DOI : 10.4000/ccrh.2362

entre la structure et l'évènement⁸³ ? Un « rendez-vous [...] partiellement manqué » entre anthropologues et historiens, qui n'exploiteraient pas au mieux les ressources proposées par les deux disciplines⁸⁴ ? Peut-être est-ce Nathan Wachtel, l'un des précurseurs du champ, qui en livre la meilleure définition à la fin des années 1970 dans un article rédigé avec John Murra et qui récapitule les bases d'un vaste programme de recherche sur les sociétés andines. Confrontés à des travaux d'historiens et d'anthropologues qui « disposaient aux deux bouts de la chaîne le macrocosme de l'Empire inca et le microcosme de la communauté actuelle, à des échelles radicalement différentes, mais également statiques, et sans lien intelligible de l'un à l'autre »⁸⁵, les deux anthropologues américanistes écrivent qu'il « fallait donc poser d'autres questions, soit aux sources traditionnelles, soit à des sources jusqu'alors inexploitées »⁸⁶. Ils prennent toutefois soin d'ajouter que « ce n'est pas le document qui à lui seul bouleverse les connaissances, mais la manière de poser les problèmes⁸⁷. » Et, parmi ces questions nouvelles posées par Nathan Wachtel, la plus importante se trouve dissimulée dans le titre de son ouvrage le plus célèbre, publié une décennie plus tôt : Qu'est-ce que *La vision des vaincus*⁸⁸ ? Autrement dit, il s'agissait de prendre en compte le point de vue des colonisés, trop longtemps ignoré par la discipline historique⁸⁹.

Une telle démarche ne vise pas seulement à mettre en valeur des récits produits par ceux qui vivaient en Amérique avant l'arrivée des Européens, mais aussi, paradoxalement, à briser l'illusion d'une homogénéité chez les « vaincus », qui pour autant qu'ils le soient ne sont pas toujours tous perdants — le bouleversement de l'ordre social entraîne une redistribution des positions de pouvoir. À l'hétérogénéité des différents groupes indiens, et à l'hétérogénéité au sein d'un même groupe se superpose l'hétérogénéité des échanges culturels entre les colons et les colonisés. Car, ainsi que le

⁸³ Minard, Philippe, « Introduction », In Minard, Philippe, Dakhliya, Jocelyne, Gruzinski, Serge, Martin, Jean-Clément, Nassiet, Michel, Naepels, Michel, « Histoire et anthropologie, nouvelles convergences ? », *Revue d'histoire moderne contemporaine*, vol. 494, n°5, 2002, p. 82.

⁸⁴ Dakhliya, Jocelyne, « Pour l'anthropologie historique », In Minard, Philippe, Dakhliya, Jocelyne, Gruzinski, Serge, Martin, Jean-Clément, Nassiet, Michel, Naepels, Michel, « Histoire et anthropologie, nouvelles convergences ? », *Revue d'histoire moderne contemporaine*, vol. 494, n°5, 2002, p. 85.

⁸⁵ Murra, John V., Wachtel, Nathan, « Anthropologie historique des sociétés andines », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 1978, vol. 33, n° 5/6, p. 890.

⁸⁶ *Idem.*

⁸⁷ *Ibid.*, p. 891.

⁸⁸ Wachtel, Nathan, *La vision des vaincus*, Paris, Gallimard, 1992 [1971].

⁸⁹ Précisons cependant que déjà, en 1959, un historien mexicain, Miguel Leon-Portilla, compile une série de textes produits par des lettrés indigènes et relatant la Conquête en nahuatl, traduits vers l'espagnol par un prêtre historien, Ángel María Garibay Kintana, et publiés dans un ouvrage au titre identique que celui de Wachtel : Miguel Leon-Portilla, *La visión de los vencidos*, Mexico, UNAM, 1959.

rappelle Wachtel, « l'acculturation ne se réduit pas [...] à un cheminement unique, au simple passage de la culture indigène à la culture occidentale ; il existe un processus inverse, par lequel la culture indigène intègre les éléments européens sans perdre ses caractères originaux⁹⁰. » L'une des missions de l'anthropologie historique consisterait donc ainsi, comme l'avance Wilde, à « définir une notion d'«agentivité indigène» et d'«historicité native»⁹¹. » Mais cet aspect n'est pas propre à l'anthropologie historique, puisque le « retour de l'acteur » en tant que perspective de recherche gagne l'ensemble des sciences sociales et humaines au début des années 1980⁹². En revanche, l'anthropologie historique gagne en singularité lorsqu'elle exploite à la fois les documents d'archives et les données ethnographiques. Nous ne parlons pas ici de documents d'archives à caractère ethnographique tels que les chroniques jésuites, mais bien des observations réalisées sur un terrain contemporain.

La mise en relation du passé et du présent à travers des données issues de matériaux de première et de seconde main, de témoignages écrits, d'entretiens ou d'observations est particulièrement présente dans les recherches sur les Guaranis. Alfred Métraux d'abord, dans le premier tiers du XX^e siècle, puis Pierre Clastres, cinquante ans plus tard, y ont consacré une partie de leurs travaux en prenant appui sur les recherches de Nimuendajú⁹³. Ces travaux font aujourd'hui l'objet de vifs débats, les travaux de l'anthropologue germano-brésilien sont contestés⁹⁴. Nathan Wachtel, qui défend les apports du travail de Métraux, relève ainsi la plus grande critique formulée à l'encontre de celui-ci : « il aurait en effet commis “le péché originel” en projetant sans vergogne les connaissances ethnographiques du XX^e siècle sur les sources historiques du XVI^e siècle »⁹⁵. Toutefois, Wachtel souligne que si « le complément apporté par le présent aux traces imparfaites du

⁹⁰ Wachtel, Nathan, « L'acculturation », In Le Goff, Jacques, Nora, Pierre, (dir.), *Faire de l'histoire*, Paris, Folio Histoire, 2011 [1974], p. 173.

⁹¹ *Ibid.*, p. 26.

⁹² Mucchielli, Laurent, « Le retour de l'acteur », In Jean-François Dortier (éd.), *Une histoire des sciences humaines*, Éditions Sciences Humaines, 2012, p. 254-257.

⁹³ Métraux, Alfred, « Migrations historiques des Tupi-Guarani », *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, 1927, T. 19, p. 1-45 ; Métraux, Alfred, *La religion des Tupinamba et ses rapports avec celle des autres tribus Tupi-Guarani*, Paris, PUF, 2014 [1928] ; Clastres, Pierre, *La société contre l'État*, Paris, Les éditions de Minuit, 1974 ; Clastres, Pierre, *Recherches d'anthropologie politique*, Paris, le Seuil, 1980.

⁹⁴ Barbosa, Pablo Antunha, « La « Terre sans Mal ». La trajectoire historique d'un mythe guarani et d'un mythe anthropologique », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En ligne], Débats, mis en ligne le 09 avril 2013, consulté le 09 mai 2022. DOI : <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.65288>

⁹⁵ Wachtel, Nathan, *Paradis du Nouveau Monde*, Paris, Fayard, 2019, version iBooks, p. 304.

passé implique effectivement une continuité de très longue durée de la « culture tupi-guarani »⁹⁶, méthodologiquement sujette à caution, elle ne diffère pas dans l'intention de la méthode régressive proposée par Marc Bloch, dont nous avons déjà dit qu'il entretenait des liens étroits avec l'anthropologie historique. Ainsi, dans l'introduction de son ouvrage, *Les caractères originaux de l'histoire rurale française*, le fondateur de l'École des Annales avertit le lecteur :

Au proche passé, la méthode régressive, sainement pratiquée, ne demande pas une photographie qu'il suffirait ensuite de projeter, toujours pareille à elle-même, pour obtenir l'image figée d'âges de plus en plus lointains ; ce qu'elle prétend saisir, c'est la dernière pellicule d'un film, qu'elle s'efforcera ensuite de dérouler à reculons, résignée à y découvrir plus d'un trou, mais décidée à en respecter la mobilité⁹⁷.

Si les Indiens des missions jésuites du Paraguay ne peuvent pas être directement comparés aux habitants de Kokuere Guazú, car il est impossible de mettre en évidence une continuité historique entre ces deux groupes de population, il nous arrivera, au cours de ce travail, d'examiner le passé à la lumière du présent, notamment dans la comparaison linguistique.

Du présent au passé

Il ne fait pas de doute que je ne lis plus les sources — en espagnol ou en guarani — de la même manière depuis mon retour de Kokuere Guazú. D'une part, de nombreuses formules mobilisées dans le manuscrit de Luján évoquent des situations de vie quotidienne tout à fait ordinaires dans la communauté mbya. D'autre part, je me suis plusieurs fois trouvé confronté à des situations en rapport avec le travail — ou le tryptique production, distribution, consommation — qui me rappelaient l'expérience racontée par les jésuites dans leurs chroniques. J'en livrerai quelques exemples cours de cette thèse.

Toutefois, et à la différence d'un Alfred Métraux ou d'un Marc Bloch, ce n'est pas la mise en relation directe des sources et du terrain qui constituent le ferment de mon travail, mais plutôt ma propre expérience d'anthropologue confronté à des conditions matérielles d'existence, à des manières de vivre et de faire qui m'étaient jusqu'alors étrangères. C'est cette condition d'étranger qui s'intègre à un milieu nouveau, qu'il comprend mal et qui le comprend mal, qui facilite ma

⁹⁶ *Ibid.*, p. 306-307.

⁹⁷ Bloch, Marc, *Les caractères originaux de l'histoire rurale française, Tome I*, Paris, Armand Colin, 1931, version Ibooks, p. 32.

compréhension de sources produites dans un contexte similaire — toutes proportions gardées, car fort heureusement je ne portais pas de mission évangélistrice et le Paraguay contemporain est tout de même beaucoup moins hostile pour l'occidental que je suis. J'ai déjà raconté, plus haut, comment le terrain ethnographique avait remis en cause à la fois ma conception du travail — et l'image que je me faisais de moi-même en tant que travailleur — à travers les différences qui s'exprimaient dans la pratique entre les Guaranis et l'étranger que j'étais.

Cependant, cette extériorité au terrain n'était que partielle. J'en ai fait état plus haut, j'ai grandi au milieu des classes populaires issues de l'immigration, à La Courneuve. Et, si de nombreuses situations, déroutantes de mon point de vue de Français, me plongeaient dans une profonde confusion, d'autres en revanche me paraissaient étrangement familières. Les moments passés en compagnie de jeunes qui regardaient des vidéos — régulièrement pornographiques — adossés à leur scooter, ou qui simplement me demandaient où j'allais ou d'où je venais — c'est-à-dire chez qui je me rendais, ou bien chez qui j'étais allé, parce que de toute manière, personne ne sortait, ou pas loin, de la communauté — les matchs de foot le week-end ou en fin d'après-midi qui constituaient un moment de convivialité et un moyen de sortir d'un quotidien toujours répété et sans issue possible, tout cela me rappelait mon enfance et mon adolescence à La Courneuve bien plus que les récits exotiques de Claude Lévi-Strauss⁹⁸. N'eût été le problème de la langue, que je ne maîtrisais que très mal, je me serais souvent senti revenu dans mon propre passé, un passé où je n'avais d'ailleurs pas toujours été à l'aise, pris en tenaille entre ma socialisation familiale et celle de mon milieu scolaire ou sportif — une expérience qui d'ailleurs me conférait les outils pour m'intégrer à travers un jeu d'adaptation, de « faire semblant », dans lequel j'avais dû, trente ans plus tôt, devenir expert.

Mon expérience de terrain, associée à une connaissance approfondie de sources que j'étudiais depuis plusieurs années, me permit alors de réactualiser mon approche du travail dans les missions. D'une part, ma propre trajectoire me fit prendre conscience qu'en dépit d'un milieu social apparemment très différent — un village de deux cents habitants où tout le monde se connaît, une production peu soutenue articulée à une gestion du temps de mon point de vue anarchique, un travail exclusivement manuel et principalement agricole, une langue très étrangère —, de nombreux points communs rattachaient mon passé de banlieusard à la vie quotidienne de Kokuere Guazú : stratégies de lutte contre un ennui et un désœuvrement omniprésents, sujets de conversation (le

⁹⁸ Je retrouve d'ailleurs aussi des similarités entre les gens de Kokuere Guazú ou les Indiens des sources coloniales et certains brésiliens issus des classes populaires avec lesquels je pratique la musique. Denis Merklen lui-même, découvrant les chroniques jésuites, s'est un jour exclamé : « On dirait qu'ils parlent des Uruguayens [contemporains] ! »

football, les femmes, la nourriture et l'alcool, les jeux), aspirations à un ailleurs toujours hors d'atteinte (pas dans mon cas, mais dans celui de mes anciens camarades de classe). Les Guaranis mbyas ne me semblaient ainsi, après six mois en leur compagnie, plus tellement exotiques. Et, puisque les chroniques jésuites me rappelaient par ailleurs mon terrain, je pris le parti de ne pas postuler *a priori* que les Indiens des missions se distinguaient radicalement des Européens. Sans doute du point de vue ontologique étaient-ils très différents, mais pour mon objet d'étude, la vie quotidienne, le doute était permis.

Certes, nous ne pouvons pas utiliser les données ethnographiques contemporaines recueillies comme preuve démonstrative des transformations sociales du passé. Toutefois, l'expérience ethnographique apparaît, après six mois passés à Kokuere Guazú, comme un formidable terreau de questionnements, d'idées et de pistes de recherche. Ma propre trajectoire, mon terrain et l'étude des sources mettent en évidence les tensions qui articulent différentes représentations et pratiques de travail. Tantôt central, tantôt périphérique, le travail est sujet à de nombreuses transformations en ce qu'il constitue une cible privilégiée de ceux qui veulent réformer l'ordre social⁹⁹. Ce sont donc ces transformations et les processus qui les accompagnent qui suscitent notre intérêt dans les missions jésuites du Paraguay. Cependant, à l'image de Cunninghame Graham et de Foucault, l'analyse de ces processus ne nous semble pleinement fertile que dans la mesure où elle nous permet aussi de réfléchir sur notre propre société, c'est-à-dire en tant que processus qui se répètent et s'actualisent à des moments donnés de l'histoire en fonction d'événements conjoncturels et de transformations structurelles. C'est peut-être finalement le rôle de l'anthropologie historique : examiner le passé à la lumière à la fois des documents d'archives et d'une expérience de terrain, pour en dernier lieu revenir à l'étude du présent. Et, ce que nous prétendons examiner au cours de cette recherche, c'est le rapport de l'homme au travail, et le rapport entre hommes dans le travail.

L'arrivée de missionnaires jésuites au Paraguay, qui suit celle de *conquistadores* et de colons espagnols, transforme ce rapport, ou du moins les jésuites s'efforcent-ils avec plus ou moins de succès de le transformer. Les chroniques, les lettres et manuels tels que le manuscrit de Luján montrent le temps et l'ampleur des dispositifs nécessaires à ce bouleversement, aussi bien d'ailleurs que les résistances qui lui sont opposées. Des résistances qui, selon les jésuites, ne se sont jamais effacées après quinze décennies d'évangélisation, mais qui n'ont pas suffi à empêcher le développement matériel des villages, la conversion au christianisme et, enfin, des descendants

⁹⁹ Contrairement à l'idée reçue du progrès européen, ces réformes ne vont pas toutes dans le même sens, puisque par exemple, les prophètes guaranis qui promettent à leurs séides la Terre Sans Mal défendent l'idée d'une société sans travail, en opposition au modèle occidental.

d'Indiens missionnaires de devenir des agriculteurs paraguayens, puisque lorsque les jésuites sont expulsés, les missions qui ne disparaissent pas se transforment peu à peu en villages et, pour certains en villes¹⁰⁰.

L'apparente contradiction posée par ce constat ainsi que nos propres interrogations issues de l'ethnographie soulèvent un faisceau de questions qui tendent toutes vers notre problème initial, à savoir comprendre ce qui caractérise le travail dans les missions. D'abord, comment, en dépit d'un rapport numérique très défavorable et avec un recours à la coercition physique limité, les jésuites parviennent-ils à convaincre les Indiens de travailler six jours par semaine, sept heures par jours ? En d'autres termes, dans quelle mesure le travail participe-t-il de la constitution d'un habitus proprement missionnaire ? Ensuite, dans quelle mesure et à quel degré joue-t-il un rôle dans les processus d'ethnogenèse, c'est-à-dire à la formation d'une identité indienne missionnaire ? Enfin, quels processus jalonnent la transformation des structures sociales indiennes précolombiennes et dans quelle mesure celles-ci persistent-elles dans le nouvel ordre social missionnaire, c'est-à-dire quels sont les conflits et malentendus qui émergent lors de la rencontre entre deux traditions de travail distinctes, l'une européenne et l'autre indienne ?

Problèmes méthodologiques : Histoire, travail et traduction

Comme nous l'avons vu, l'historiographie des missions jésuites du Paraguay est aujourd'hui riche de nombreux travaux qui ont intégré les avancées méthodologiques de l'anthropologie aussi bien que de l'histoire. Ceux-ci prennent désormais en compte les biais eurocentriques des sources produites par les jésuites, considèrent le rôle et la perspective d'acteurs et actrices auparavant oubliés — les Indiens et les Indiennes —, fondent de nouvelles recherches sur l'examen et la traduction de documents en guarani. Néanmoins, les études sur le travail missionnaire demeurent un champ en friche. L'ampleur de la tâche à laquelle nous nous confrontons est donc conséquente. Le travail traverse l'ensemble de la vie sociale et son examen implique une série de problèmes méthodologiques qu'il s'agit de traiter afin de pouvoir définir au mieux le cadre de notre recherche.

La première question qui se pose est celle des bornes chronologiques. Le manuscrit de Luján étant produit au début du XVIII^e siècle, une période où les missions sont relativement épargnées par les guerres, les épidémies ou tout autre problème social d'ordre conjoncturel, où la démographie est

¹⁰⁰ San Ignacio Guazú, la première des missions, est aujourd'hui une ville de 25.000 habitants. Toutefois, comme le montre Capucine Boidin, qui a enquêté dans cette petite ville lors de sa thèse, ces régions ont connu de grandes ruptures historiques, comme la guerre de la triple alliance, si bien que la continuité entre les groupes de population qui l'habitent et l'ont habitée est complexe à établir. Boidin, Capucine, *Guerre et métissage au Paraguay, 2001-1767*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2020.

à son maximum et où la production lettrée connaît également une activité intense. Cependant, nous avons choisi d'une part de présenter au cours de cette recherche un panorama — général mais approfondi — du travail dans les missions non pas à travers une série d'éléments historiquement situés et circonscrits à une période donnée, mais plutôt sous le prisme de processus, c'est-à-dire à travers l'identification de problématiques qui jalonnent son histoire, des conflits qui l'entourent, des malentendus ou au contraire des points de convergence qui émergent entre Indiens et jésuites. Nous nous intéressons donc avant tout aux relations qui unissent les acteurs entre eux et à l'objet travail, et ainsi, comme l'écrit Fredrik Barth,

nous devons lutter pour vérifier les dynamiques des cultures et sociétés dans le temps comme des systèmes en marche et à travers le temps comme des séquences émergentes. Mais quant à cela, on y parvient le mieux en établissant les faits du passé là où cela est possible, et non par des interprétations conjecturales fondées sur des schémas préétablis ni en recourant, même avec compétence, à des recettes historiographiques toutes faites. Les données du passé sont utiles analytiquement quand elles peuvent nous surprendre ou falsifier notre hypothèse : autrement, je ne vois aucune raison de leur accorder une attention privilégiée¹⁰¹.

À ce titre, nous étudierons donc le travail missionnaire en tant que tel, comme une institution *sui generis*, produit d'histoires européennes et américaines dont il ne se départit jamais mais dont les traits particuliers le démarquent. En ce sens, notre recherche parcourt toute l'histoire des missions jésuites du Paraguay, de 1609 à 1768. Nous exploiterons ainsi des sources issues de toute cette période, en effectuant des allers-retours, mais en partant toujours du manuscrit de Luján et du début du XVIII^e siècle où les missions — et leurs institutions — connaissent une période de stabilité. Cependant, les chroniques jésuites, l'autre grande source de données, sont rédigées à des époques diverses, dans un contexte historique auquel il faut, comme le dit l'anthropologue norvégien, accorder une attention privilégiée. Il faudra donc garder en mémoire, lorsque nous les exploitons, que nos archives sont produites durant trois grandes périodes différentes : les textes de Montoya, matériels linguistiques ou chroniques, datent de la genèse des missions, dans la première moitié du XVII^e siècle, un moment marqué par les conflits avec les *encomenderos* espagnols d'Asunción, exploitants fonciers, et les persécutions exercées contre les Indiens par les *bandeirantes*, chasseurs d'esclaves portugais ; les textes d'Anton Sepp sont quant à eux contemporains du manuscrit de Luján — dont il est peut-être l'auteur —, époque dont nous venons

¹⁰¹ Barth, Fredrik, *Process and form in social life*, London, Routledge et Kegan Paul, 1981 [1966], p. 6-7.

de dire qu'elle présente une grande stabilité ; enfin, les textes de José Cardiel, Josep Peramás, Juan de Escandón et José Sanchez Labrador proviennent de la seconde moitié du XVIII^e siècle. Une partie d'entre eux est rédigée après l'expulsion des jésuites d'Espagne, les autres peu avant, alors que la Compagnie est déjà attaquée par ses détracteurs et que son crédit auprès de la Couronne est entamé par le soulèvement des Guaranis après la signature du Traité de Madrid dans les années 1750. La longue durée de l'histoire du travail missionnaire est donc marquée par des changements ou au contraire par des invariants que soulignent les sources d'époques différentes,

Ensuite, l'analyse des transformations du travail pose un problème récurrent dans le cas des missions jésuites, des Guaranis et plus généralement des populations américaines qui ne consignent pas leur histoire par écrit. En effet, il est difficile d'appréhender dans quelle mesure des institutions se transforment si l'on ignore leur nature antérieure. Le chemin le plus commun pour résoudre ce problème consiste à s'appuyer sur la littérature anthropologique d'autres groupes qui partageraient des traits communs avec les Guaranis précolombiens — traits qu'en réalité on ignore ! — et/ou à projeter dans le passé les caractéristiques des populations guaranies contemporaines qui garderaient un mode de vie traditionnel, comme si l'histoire de la colonisation ne les avait jamais atteints. Ces méthodes ne sont pas satisfaisantes, car les hypothèses qui en découlent ne sont pas falsifiables. Si nous y recourons parfois, mais plutôt afin de dégager des pistes de recherche que de faire émerger des preuves, nous utiliserons de préférence une autre méthode. Gardant à l'esprit que ce travail n'est possible que grâce à la découverte du manuscrit de Luján, nous l'utiliserons toujours comme point de départ. Comme ce document est selon toute vraisemblance un manuel d'administration du travail, donc à vocation prescriptive, il met en scène des situations potentiellement problématiques au sein de ce cadre. Ces situations, auxquelles les autorités jésuites ou indiennes sont régulièrement confrontées, sont animées par des conflits entre les acteurs missionnaires. Or, si nous ignorons la nature exacte des systèmes économiques ou de parenté qui composent les sociétés guaranies précolombiennes, les dialogues du manuscrit de Luján font émerger des frictions qui nous paraissent découler des transformations de l'ordre social. Ils permettraient donc de déduire, en négatif, certains traits d'un système ancien, antérieur à la colonisation.

Le troisième et dernier problème méthodologique concerne la langue du manuscrit de Luján et sa traduction. Le guarani des textes missionnaires est en effet très différent des variantes dialectales pratiquées par les Paraguayens ou les Guaranis mbyas. En réalité, et puisque j'ai commencé mon apprentissage par le guarani du manuscrit de Luján, la différence ne me semble pas si prononcée mais, de leur point de vue — ils me l'ont dit à plusieurs reprises après que je leur en ai

présenté des extraits —, le guarani du manuscrit est incompréhensible. L'apprentissage de cette variante passe donc obligatoirement par les méthodes développées par les jésuites eux-mêmes, à savoir les ouvrages d'Antonio Ruiz de Montoya et de Pablo Restivo. Le premier, né à Lima en 1583, est l'un des plus célèbres artisans de la « Conquête spirituelle » du Paraguay. En 1639, Montoya se rend à Madrid afin de demander au Roi une licence pour armer les Indiens des missions et leur permettre de se défendre contre les chasseurs d'esclaves portugais¹⁰². Il profite de son séjour pour faire imprimer, en 1639, le *Tesoro de la lengua Guarani*¹⁰³, un dictionnaire bilingue guarani-espagnol, ainsi que la *Conquista Espiritual*¹⁰⁴, son propre récit de la genèse des missions, qu'il a rédigés lors de sa période missionnaire, entre 1611 et 1637, épaulé par des auxiliaires guaranis. En 1640, toujours à Madrid, il publie l'*Arte y Vocabulario de la lengua Guarani*¹⁰⁵, une grammaire et un autre dictionnaire bilingue cette fois espagnol-guarani, et le *Catecismo de la lengua guarani*¹⁰⁶. De tous ces ouvrages, nous nous sommes principalement appuyés sur le *Tesoro*, dans une version électronique qui facilite grandement les recherches automatiques¹⁰⁷. Près d'un siècle plus tard, Pablo Restivo, un missionnaire calabrais, reprend les travaux de Montoya afin de les actualiser, les jésuites ayant considérablement progressé au fil du temps dans leur maîtrise de la langue. Il fait ainsi imprimer, dans la mission de Santa Maria la Mayor, sa propre révision — sans doute avec l'aide du plus illustre des lettrés guaranis, Nicolas Yapuguay — de l'*Arte de la lengua Guarani* ainsi que du *Vocabulario de la lengua Guarani*¹⁰⁸. Les deux ouvrages, et principalement la grammaire, sont incontournables pour quiconque débute l'apprentissage du guarani des textes missionnaires¹⁰⁹. C'est donc un apprentissage difficile, couteux en efforts et en temps, qui décourage la majorité des spécialistes des missions.

¹⁰² Furlong, Guillermo, *Misiones y sus pueblos de Guaraníes*, *op. cit.*, p. 125.

¹⁰³ Ruiz De Montoya, Antonio, *Tesoro de la lengua guaraní*, Madrid, CEPAG, Asunción, 2011 [1639].

¹⁰⁴ Ruiz De Montoya, Antonio, *Conquista espiritual*, Madrid, Imprenta del Reino, 1639.

¹⁰⁵ Ruiz De Montoya, Antonio, *Vocabulario de la lengua guaraní*, Madrid, CEPAG, Asunción, 2011 [1640] ; Ruiz De Montoya, Antonio, *Arte de la lengua guaraní*, Madrid, CEPAG, Asunción, 2011 [1640].

¹⁰⁶ Ruiz de Montoya, Antonio, *Catecismo de la lengua guaraní*, Madrid, CEPAG, Asunción, 2011 [1640].

¹⁰⁷ Nos références bibliographiques citent toutefois l'ouvrage imprimé.

¹⁰⁸ Restivo, Pablo, *Vocabulario de la lengua guaraní*, Santa María la Mayor, s.e., 1722 ; Restivo, Pablo, *Arte de la lengua guaraní*, Santa María la Mayor, s.e., 1724.

¹⁰⁹ Le nom de la variante dialectale en usage dans les missions fait l'objet de nombreux débats, tantôt nommée guarani colonial, tantôt guarani missionnaire. Aucune de ces deux appellations n'est adéquate, puisque dans les missions comme à l'extérieur, les variantes sont nombreuses. Contentons-nous de dire qu'il s'agit du guarani des textes missionnaires, sans oublier que même au sein de ces textes, la graphie ou les formulations ne sont pas homogènes.

De fait, à l'heure actuelle et depuis la disparition de Bartomeu Melià, les chercheurs et chercheuses capables de s'atteler à la traduction des textes missionnaires se comptent sur les doigts d'une main ou presque¹¹⁰. De plus, et même si Capucine Boidin, anthropologue française, et Leonardo Cerno, linguiste argentin, sont actuellement les plus avancés dans la compréhension de cette variante, personne n'en maîtrise les arcanes et les séances de traduction collectives, en petits groupes, montrent à quel point nous nous trouvons tous fréquemment désemparés et sans recours face à une phrase qui paraissait à première vue anodine. Ce n'est qu'au prix de nombreux efforts réunissant nos spécialités diverses — les textes religieux pour Thomas Brignon, politiques pour Capucine Boidin, la grammaire pour Leonardo Cerno, la langue du travail et du quotidien pour moi — que nous parvenons, parfois, à résoudre les problèmes posés par certains textes¹¹¹. D'autres fois, nous n'y arrivons tout simplement pas. La rigueur scientifique nous a donc conduit à indiquer nos limites et nos traductions actuelles ne demeurent que des propositions que nous pouvons être amenés à améliorer dans les années à venir¹¹². En outre, nous ne nous inscrivons pas dans une tradition d'anthropologie linguistique et notre objet de recherche n'est pas la langue guarani, mais le travail. Nous n'utilisons donc pas les méthodes de la linguistique et ne proposons pas de traduction juxtalinéaire, où l'on décompose chacun des morphèmes afin d'en indiquer la nature grammaticale et la fonction dans la phrase. L'analyse grammaticale n'est pas un objectif en soi et reste subordonnée à la compréhension du contenu du manuscrit pour en extraire les informations les plus pertinentes eu égard à notre sujet principal, le travail. Toutefois, nous avons essayé de faire preuve de rigueur et de systématiser les traductions dans leur présentation en alignant les versions guaranies et françaises afin que le lecteur qui désirerait s'y aventurer puisse identifier facilement les passages. De plus, conscient que, pour les raisons exposées plus haut, presque personne ne lira la transcription du manuscrit, nous avons disposé la traduction française sur la page droite de l'annexe, de sorte que le lecteur curieux pourra lire un ou plusieurs chapitres facilement. L'annexe propose également une paléographie diplomatique du manuscrit. En revanche, dans le corps du texte, nous avons choisi de translittérer vers la graphie actuelle du guarani contemporain, bien plus facile à lire,

¹¹⁰ Avec le décès de Bartomeu Melià et Manfred Ringmarcher, nous ne sommes plus que sept : Angélica Otazu Melgarejo, Graciela Chamorro, Capucine Boidin, Thomas Brignon, et moi-même, du projet LANGAS, ainsi que Leonardo Cerno et Harald Thun, du projet de recherche allemand PeKy.

¹¹¹ J'en profite pour remercier chacun d'entre eux pour leur collaboration à la traduction de divers chapitres du manuscrit, collaboration qui est indiquée le cas échéant dans l'annexe.

¹¹² J'ai repris plusieurs des traductions réalisées dans le cadre de mon mémoire de Master, et j'y ai relevé plusieurs erreurs, certaines que je qualifierais aujourd'hui de grossières, mais qui font partie du travail de recherche, toujours en progression.

moins fournie en signes diacritiques et moins sujette à confusion pour un lecteur paraguayen qui parle guarani¹¹³.

Enfin, au moment de la traduction, s'est posée la question du niveau de langue française à privilégier. Nous ignorons tout des niveaux de langue du guarani dans les missions, si les élites parlaient différemment de leurs subordonnés, même si les chefs indiens étaient réputés pour leurs talents d'élocution. En revanche, le manuscrit présente des dialogues dont on perçoit facilement qu'ils reproduisent une langue de la vie quotidienne, orale, bien distincte du guarani littéraire des textes religieux. Même si nous traduisions vers l'espagnol, il aurait pu être complexe d'identifier le registre de langue orale espagnole du XVII^e siècle. Mais nous traduisons le manuscrit de Luján vers le français et une traduction trop littérale ne rendrait ni hommage à la langue guaranie, ni à la langue française. Comme les dialogues sont prononcés par différents types d'acteurs, nous avons essayé de restituer par le niveau de langue leurs positions respectives. Nous postulons donc que les jésuites et les élites guaranies (celles qui siègent au *cabildo*) parlent une langue châtiée, tandis que les subordonnés ou leurs contremaîtres mobilisent un vocabulaire familier, et nous traduisons dans un équivalent en français contemporain¹¹⁴. On pourrait objecter que ce choix est à la fois anachronique et eurocentrique, mais puisqu'il n'y a pas de manière tout à fait adéquate de traduire sans trahir les mots de ceux qui les prononcent en premier lieu, nous prenons le parti de restituer, dans l'esprit, le plus fidèlement possible la parole de celles et ceux qui, comme le dit Castel, « n'ont d'autre ressource pour vivre que la force de leurs bras »¹¹⁵. Et, si elle n'est pas légitime, c'est une langue vivante, toujours renouvelée, qui porte en elle la poésie de la vie quotidienne, celle des chansons populaires, des films d'aventure, des conversations avec les amis, des blagues et des ragots. C'est, pour conclure, dans cette même logique que nous avons choisi de privilégier des citations issues de la culture populaire lors du choix des exergues de début de chapitre, reléguant les scientifiques, philosophes et autres érudits au corps de texte.

Sept visages du travail missionnaire

¹¹³ Ainsi, du manuscrit original aux exemples de mon corps de texte, les c deviennent des k, les y deviennent des i ou des j selon l'endroit où ils sont placés dans le mot, les ï deviennent des y, etc.

¹¹⁴ Par exemple, nous ne mettons pas dans leur bouche, en français, le « ne » de la forme négative, quand bien même il y serait ; nous utilisons le « on » en lieu et place du « nous », etc. Nous utilisons en général « l'ami » pour traduire « *ahẽ* », dont les dictionnaires nous informent qu'ils signifient « *fulano* », « untel » et servent à interpeler un individu, mais nous pensons que son équivalent dans le français de 2022 serait plutôt « frère ».

¹¹⁵ Castel, Robert, *Les métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat*, op. cit., p. 113.

En préalable aux recherches sur le travail à proprement parler, nous présenterons au cours du premier chapitre notre source principale de données, le manuscrit de Luján. En le situant dans un corpus guarani missionnaire qui compte désormais plusieurs milliers de pages, nous tenterons de mettre en évidence sa place et sa fonction dans les villages. Nous établirons que malgré le manque d'informations relatives à sa production — date, lieu, auteur(s) — le texte révèle un rôle à la fois descriptif et prescriptif qui le constitue comme un manuel d'administration du travail dans les missions, à l'image des manuels de confession et des catéchismes dans le champ religieux.

Dans le deuxième chapitre, nous présenterons l'organisation générale du travail dans les missions. Si celle-ci fait l'objet de descriptions générales dans les chroniques jésuites et par ailleurs de rares travaux académiques, nous nous appuyerons sur le manuscrit de Luján et ainsi sur la langue guaranie afin de comprendre comment les Indiens eux-mêmes la concevaient. Nous nous attacherons d'une part à détailler sa dimension sociale, c'est-à-dire sa division entre les individus, les chaînes hiérarchiques de commandement et de contrôle, et d'autre part sa dimension technique, à savoir la manière dont on dit et fait le travail dans les missions. Nous verrons ainsi comment les savoirs circulent entre l'Europe et les missions paraguayennes, mais aussi comment cette nouvelle organisation impose une réactualisation du temps et de l'espace dans un processus de réduction où l'écriture et la langue occupent également un rôle décisif.

Le troisième chapitre met au jour un long Moyen Âge missionnaire à travers l'étude de la question sociale. En examinant les manières dont les pauvres sont désignés dans le manuscrit de Luján, nous montrerons que si les représentations dont ils font l'objet sont comme en Europe partagées entre compassion et stigmatisation, le terme mobilisé en guarani ne souffre pas de la même ambiguïté qu'en espagnol ou en français. Nous montrerons ensuite qu'afin de lutter contre les risques de famine, la principale menace qui plane sur l'ordre social, les jésuites mettent en place un système d'assistance. Or, contrairement aux dispositifs déployés en Europe, ce dernier ne discrimine pas les indigents valides et invalides et constitue une forme d'aumône à laquelle tous contribuent et ont droit en cas de nécessité.

Le quatrième chapitre s'attache à examiner les articulations entre famille et travail dans les missions. À travers l'analyse détaillée d'un chapitre du manuscrit de Luján relatif à la chasse, nous verrons qu'au XVIII^e siècle persistent encore des pratiques de partage qui révèlent les liens solides de la famille élargie guaranie. Il s'agira en outre, de montrer par quels biais les jésuites essaient de renforcer l'institution du mariage chrétien et donc l'importance prédominante de la famille nucléaire face à la famille élargie. Nous examinerons par ailleurs la place et le rôle des femmes et

des enfants dans la production missionnaire, notamment à travers le travail reproductif et un système d'éducation qui, là encore, est importé d'Europe afin d'imposer des disciplines.

Au cours du cinquième chapitre, nous porterons notre attention sur le système économique missionnaire. Préoccupation principale des jésuites, le modèle économique européen destiné à assurer la stabilité matérielle des missions, et donc le succès de l'évangélisation, semble incompris des Indiens. L'examen du lexique guarani de l'échange et le cas singulier du verbe vendre nous permettront de mettre en évidence les malentendus qui jalonnent les rencontres, dans le troc ou le commerce, entre Indiens et Espagnols. Nous montrerons cependant que le malentendu est bien à double sens, et que si les jésuites affirment que la rationalité fait défaut aux Indiens, ces derniers pourraient tout aussi bien affirmer le contraire. De fait, nous établirons que ce sont donc deux systèmes économiques procédant de deux systèmes de rationalité qui génèrent les malentendus.

Le travail hors des missions fait l'objet du sixième chapitre. Si les sources mentionnent régulièrement des Indiens missionnaires allant travailler pour des Espagnols comme salariés, elles n'ont jusqu'alors pas permis de déterminer les conditions matérielles concrètes de ce type de travail. L'examen d'un récit de voyage issu du manuscrit de Luján nous permettra d'apporter de plus amples précisions à ce sujet. Nous verrons aussi que le travail salarié se développe intensément dans la région, et surtout du côté de Buenos Aires, dès les débuts du XVIII^e siècle, contrariant les plans d'évangélisation des jésuites puisqu'il attire de plus en plus d'Indiens hors des missions. Nous profiterons également des données de ce récit pour mettre au jour les représentations de l'altérité dans les missions, à la fois vis-à-vis des Espagnols, des Indiens des missions franciscaines environnantes, Guaranis d'une part et non-Guaranis de l'autre. Nous montrerons des homologies entre les différents groupes, pensés et construits en tant que tels à travers leur ethnonyme mais aussi des présupposés sur leurs pratiques d'échange ou la vigueur de leur christianisme.

Enfin, le septième et dernier chapitre vise à identifier les dispositifs mis en place par les jésuites afin de produire et reproduire chez les Indiens un habitus missionnaire. Nous postulerons que l'évangélisation est une socialisation mue par un système d'enseignement où le travail et la religion occupent une place centrale. Nous montrerons que, bien que la tradition historiographique séparait jusqu'à peu les textes dits temporels et éternels, ces deux domaines ne sont jamais dissociés dans la vie quotidienne missionnaire. La traduction vers le guarani d'une parabole de l'Évangile selon Saint Mathieu nous permettra de confirmer cette hypothèse et de constater que travail et religion sont conçus comme les deux faces d'une même pièce jusque dans la généalogie biblique des missions.

I. UN CATÉCHISME DE TRAVAIL ?

« Indiana, we are simply passing through history. This... this *is* history. »

Lawrence Kasdan, George Lucas, Philip Kaufman, Steven Spielberg, Raiders of the lost Ark

Résumé : Dans ce chapitre, nous présenterons la source principale de cette thèse : le manuscrit de Luján, un document monolingue en guarani inédit. Après avoir reconstitué sa trajectoire au sein de collections privées, nous présenterons sa structure, aussi bien externe qu'interne. Puisqu'il n'est ni daté, ni signé, nous élaborerons des hypothèses sur la période où il fut rédigé ainsi que sur l'identité de son, ou plus probablement de ses auteurs. Nous verrons qu'il présente un niveau de langue différent de celui des ouvrages religieux. En effet, à travers des dialogues qui mettent en scène des situations de travail diverses entre des autorités et leurs subordonnés, il semble restituer la langue guaranie telle qu'elle était pratiquée dans la vie quotidienne par les Indiens et les jésuites. Afin d'identifier sa destination d'usage et ses destinataires, nous comparerons le manuscrit de Luján au reste du corpus en langue guaranie. Nous montrerons que les principales formes de classification du corpus proposées par la communauté scientifique jusqu'à présent ne permettent pas d'y intégrer le manuscrit de Luján. Les dialogues, qui décrivent mais aussi prescrivent les pratiques de travail missionnaire, suggèrent qu'il serait à ces dernières ce que sont les catéchismes à la vie religieuse, c'est-à-dire un ouvrage destiné à enseigner aux missionnaires et aux autorités indiennes la manière d'administrer le travail dans les missions jésuites du Paraguay.

En Mai, 2013, Cecilia Adoue, membre de l'équipe LANGAS, se rend dans la petite ville de Luján, à moins de cent kilomètres au sud de Buenos Aires, en Argentine. Le Complejo Museográfico Provincial Enrique Udaondo, à la fois musée et fonds d'archives, y abrite un imprimé bilingue guarani-espagnol, traduction du traité ascétique du jésuite Juan Eusebio Nieremberg, *De la Diferencia entre lo temporal y eterno* dont Cecilia a été chargée de récupérer une copie digitale. Se liant d'amitié avec la responsable des lieux, cette dernière lui ouvre l'accès aux étagères de la bibliothèque où se trouvent deux manuscrits en guarani : *Frases Selectas*¹¹⁶, et un second manuscrit qui est à l'origine de ce travail, *Dialogos en guaraní*¹¹⁷. Ne maîtrisant pas le guarani de l'époque coloniale, Cecilia décide de photographier l'ensemble des pages du manuscrit relié, estimant qu'il serait susceptible d'intéresser Capucine Boidin, coordinatrice du projet ANR LANGAS¹¹⁸. À juste titre, puisque cette dernière me proposa l'étude dudit manuscrit lorsque j'entrai en première année de Master à l'IHEAL. La découverte fortuite de Cecilia, que nous avons choisi de nommer manuscrit de Luján, accouche de nombreux mystères, pour certains insolubles, qu'il convient de parcourir avant d'en exploiter le contenu.

1. Le manuscrit de Luján : première approche

a. Trajectoire, matérialité et structure générale

Lorsque les jésuites sont expulsés des missions que leur ordre administre depuis près d'un siècle et demi, en 1768, les agents de la Couronne s'emparent d'une partie importante des documents rédigés en guarani, qu'il s'agisse de lettres, de manuscrits ou d'imprimés. Il fait peu de doutes que le manuscrit de Luján compte parmi les ouvrages saisis, et probablement est-il envoyé à Buenos Aires, soit pour être confié aux autorités coloniales et archivé, soit afin d'être vendu de manière illicite. Si la trace du manuscrit disparaît durant plusieurs dizaines d'années, nous savons qu'il est incorporé au cours du XVIIIe siècle à la collection de Pedro de Angelis.

¹¹⁶ Il s'agit du manuscrit *Frases Selectas*, un texte métalinguistique destiné à l'apprentissage de la langue. CMP, ms. 91.873.241.CDJ : ANONYME, *Frases selectas y modos de hablar*, 1687, s.l., s.d.

¹¹⁷ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrô>*, s.l., s.d.

¹¹⁸ Le projet LANGAS, qui réunit près d'une trentaine de chercheurs et ingénieurs européens et américains, trouve ses racines dans un financement de l'Agence Nationale pour la Recherche entre 2011 et 2016. Il se consacre à l'étude des langues générales d'Amérique du Sud (LANGAS), langues véhiculaires de la période coloniale : le quechua, l'aymara, le tupi et le guarani. Les équipes du projet LANGAS travaillent ainsi à la traduction de multiples formes de documents coloniaux (lettres, manuscrits, imprimés) rédigés dans ces langues et contribuent à la formation d'une base de données disponible à cette adresse : <https://langas.cnrs.fr>

Ce dernier, né à Naples en 1784, rencontre le président des Provinces Unies du Rio de la Plata, Bernardino Rivadavia, qui l'enjoint à se rendre à Montevideo, où il débarque en 1826. Un an plus tard, il s'installe à Buenos Aires et y officie comme journaliste, imprimeur et archiviste¹¹⁹. Dès 1840, il occupe la position de Second Archiviste des Archives Générales de la Province de Buenos Aires. En 1852, il est contraint à l'exil vers le Brésil après la chute de Rosas, avec lequel il entretenait des liens étroits. À Rio de Janeiro, il vend une partie de sa collection à l'empereur Pedro II, lui-même passionné par l'étude des langues et les documents historiques¹²⁰. L'appendice joint au catalogue de cette vente, dont Franz Obermeier a récemment réalisé la transcription, mentionne un certain nombre d'imprimés aujourd'hui bien connus des spécialistes des missions jésuites du Paraguay, tels que le *Tesoro de la lengua guaraní* d'Antonio Ruiz de Montoya, imprimé à Madrid en 1639, ou encore l'*Arte de la lengua guaraní* de Pablo Restivo, imprimé à Santa María la Mayor en 1724. L'appendice rapporte aussi la présence d'un ouvrage de première importance, puisqu'il s'agit du premier imprimé intégralement américain : *De la diferencia entre lo temporal y eterno*, traduction vers le guaraní du traité ascétique du jésuite Juan Eusebio Nieremberg, dont la version originale espagnole fut publiée pour la première fois en 1641¹²¹. Enfin, la vente comporte aussi plusieurs manuscrits, dont l'un est intitulé *Diálogos en lengua guaraní*, et qui correspond assurément à ce que nous appelons manuscrit de Luján. En effet, il est accompagné d'un autre manuscrit, intitulé *Frases selectas de la lengua guaraní*. Or, ce dernier, ainsi que la traduction du traité du père Nieremberg sont actuellement conservés au Complejo Museográfico Provincial Enrique Udaondo de Luján, avec le manuscrit du même nom. Toutefois, ces ouvrages n'intègrent pas immédiatement la collection du musée.

Lors de la vente de la collection de Pedro de Angelis, une partie des documents en guaraní sont rachetés par les frères Trelles, Manuel Ricardo (1821-1893) et Rafael (1815-1880)¹²². Le premier, historien, archiviste et bibliothécaire, fut directeur de la Biblioteca Nacional et

¹¹⁹ Obermeier, Franz, « El Apéndice de la Colección de obras impresas y manuscritas [1853] de Pedro de Angelis. Una reconstrucción de la parte etnolingüística », *IHS: Antiguos Jesuitas en Iberoamérica*, 2017, vol. 5, n° 2, p. 5.

¹²⁰ Cette collection, qui se trouve actuellement à la Bibliothèque Nationale du Brésil, est partiellement digitalisée et accessible en ligne : <http://bndigital.bn.br/projetos/angelis/spa/proyecto.html>.

¹²¹ Des ouvrages avaient déjà été imprimés en Amérique, mais l'imprimerie qui avait servi à leur production était importée d'Europe, alors que l'imprimerie utilisée pour l'incunable fut construite de bout en bout dans les missions jésuites du Paraguay. Voir Brignon, Thomas, *Mba'e m̃ymba pype* : « par le biais des animaux ». *La traduction en guaraní d'un bestiaire salutaire. L'édition missionnaire de la Diferencia entre lo temporal y eterno de Juan Eusebio Nieremberg (Loreto, 1705)*, op. cit., p. 120.

¹²² L'autre partie est rachetée par Bartolomé Mitre, dont la collection fut intégrée au musée portègne qui porte désormais son nom. Obermeier, Franz, « El Apéndice de la Colección de obras impresas y manuscritas [1853] de Pedro de Angelis. Una reconstrucción de la parte etnolingüística », op. cit., p. 6.

l'organisateur de l'Archivo General de la Provincia¹²³. Membre de l'Asociación de Amigos de la Historia Natural del Plata, il participe à la fondation du Museo Público et au transfert de sa collection vers le Museo Histórico Nacional lors de sa création en 1889. Le second est chef de la Police de Buenos Aires entre 1859 et 1861. Dès le milieu du XIX^e siècle, mû par un intérêt pour les documents historiques, il acquiert un certain nombre de manuscrits et d'imprimés en guarani, dont l'incunable guarani, *De la diferencia entre lo temporal y eterno*, que nous venons de mentionner. S'il n'existe pas de traces de l'achat du manuscrit de Luján et de *Frases selectas*, il est quasiment certain que les frères Trelles les incorporèrent à leur collection, puisqu'une partie de celle-ci, dont ces deux derniers ainsi que l'incunable, sont intégrés au tournant du XIX^e siècle à la collection d'Enrique Peña. L'argentin, ingénieur de profession, membre fondateur puis président de la Junta de historia y numismática americana de 1906 à 1915, s'intéresse lui aussi non seulement aux documents historiques mais aussi donc à la langue guaranie¹²⁴. Enrique Peña décède en 1924 mais ce n'est que trois décennies plus tard que sa fille Elisa exécute les volontés figurant sur son testament : une donation au Museo Colonial e Histórico de la Provincia de Buenos Aires, où Enrique Peña avait été membre du comité administratif, et dont le neveu, Enrique Udaondo, était alors directeur honoraire.

Il ne nous est pas possible de déterminer si la reliure du manuscrit de Luján fut réalisée sur demande de Pedro de Angelis, des frères Trelles ou d'Enrique Peña. En effet, bien qu'elle soit identique à celle de *Frases Selectas*, puisque les deux manuscrits ont constamment appartenu aux mêmes collections, l'un ou l'autre de leurs propriétaires ont pu commander un tel ouvrage. Toutefois, nous savons que Peña a fait modifier la reliure de l'incunable guarani à Paris¹²⁵. La comparaison des reliures nous permettrait au moins de savoir si elles furent réalisées à la même période, mais l'ouvrage d'Eusebio Nieremberg étant estimé à une valeur de plus de deux millions d'euros, il est précieusement conservé dans le coffre-fort du Complejo Museográfico Provincial Enrique Udaondo, et nous n'avons pu y avoir accès.

La pièce de titre, *DIALOGOS EN GUARANI*, en lettres dorées, se trouve enchâssée entre les nerfs du dos gaufrée. Juste en dessous, toujours en lettres d'or, la mention « Mss. », signifiant « manuscrits », indique que celui qui a commandé la reliure comptait incorporer le manuscrit à un

¹²³ Cette institution est nationalisée en 1884 et devient l'Archivo General de la Nación, au sein duquel se trouve une quantité importante d'archives sur les missions jésuites du Paraguay, en guarani comme en espagnol.

¹²⁴ La Junta de historia y numismática americana devient plus tard, en 1938, la Academia Nacional de la Historia de la República Argentina.

¹²⁵ Adoue, Cecilia, Boidin, Capucine, Orantin Mickaël, « *Diálogos en guaraní*, un manuscrit inédit des réductions jésuites du Paraguay (XVIII^e siècle) », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En ligne], Débats, mis en ligne le 01 décembre 2015, consulté le 27 avril 2017. URL : <http://nuevomundo.revues.org/68665>.

classement de bibliothèque, dans la même section que *Frases Selectas*, et sans doute en compagnie d'autres manuscrits.



Figure 4 Photo. Pièce de titre et côte du ms. Luján. Crédits : Cecilia Adoue

La reliure possède des dimensions modestes (171 x 135 x 21 millimètres), juste supérieures à celles des 146 feuillets qu'elle renferme (164 x 128 x 15 millimètres). Sur 292 pages, dorées sur la tranche, seules 283 comportent du texte. Elles ne sont pas numérotées. L'intérieur de la couverture et la première page de garde sont bariolées, de la même manière que pour *Frases Selectas*. Plusieurs cachets figurent sur la page de garde blanche, précisément ceux qui nous ont permis d'identifier une partie de la trajectoire du manuscrit. L'un d'entre eux signale qu'il a été cédé lors de la « D(ona)ción Peña », le suivant indique qu'il fait partie de la « Colección Peña », le troisième prouve son appartenance au « Museo Colonial e Histórico Enrique Udaondo, Luján ».



Figure 5 Photo. Tranche du ms. Luján. Crédits : Cecilia Adoue



Figure 6 Photo. Intérieur et première page de garde du ms. Luján. Crédits : Cecilia Adoue



Figure 7 Photo. Cachets sur la page de garde blanche du ms. Luján. Crédits : Cecilia Adoue

En dépit de nos connaissances limitées sur le sujet, nous avons identifié trois types de papier différents parmi les pages du manuscrit, grâce aux filigranes. En outre, on trouve dans le manuscrit au moins trois graphies différentes, qui ne coïncident pas avec un changement de chapitre ou de section puisqu'elles se succèdent parfois sur une même page.



Figure 8 Photo. Papier type 1 (« rosace ») du ms. Luján. Crédits : Mickaël Orantin



Figure 9 Photo. Papier type 2 (« vase double ») du ms. Luján. Crédits : Mickaël Orantin



Figure 10 Photo. Papier type 3 (« lettres ») du ms. Luján. Crédits : Mickaël Orantin

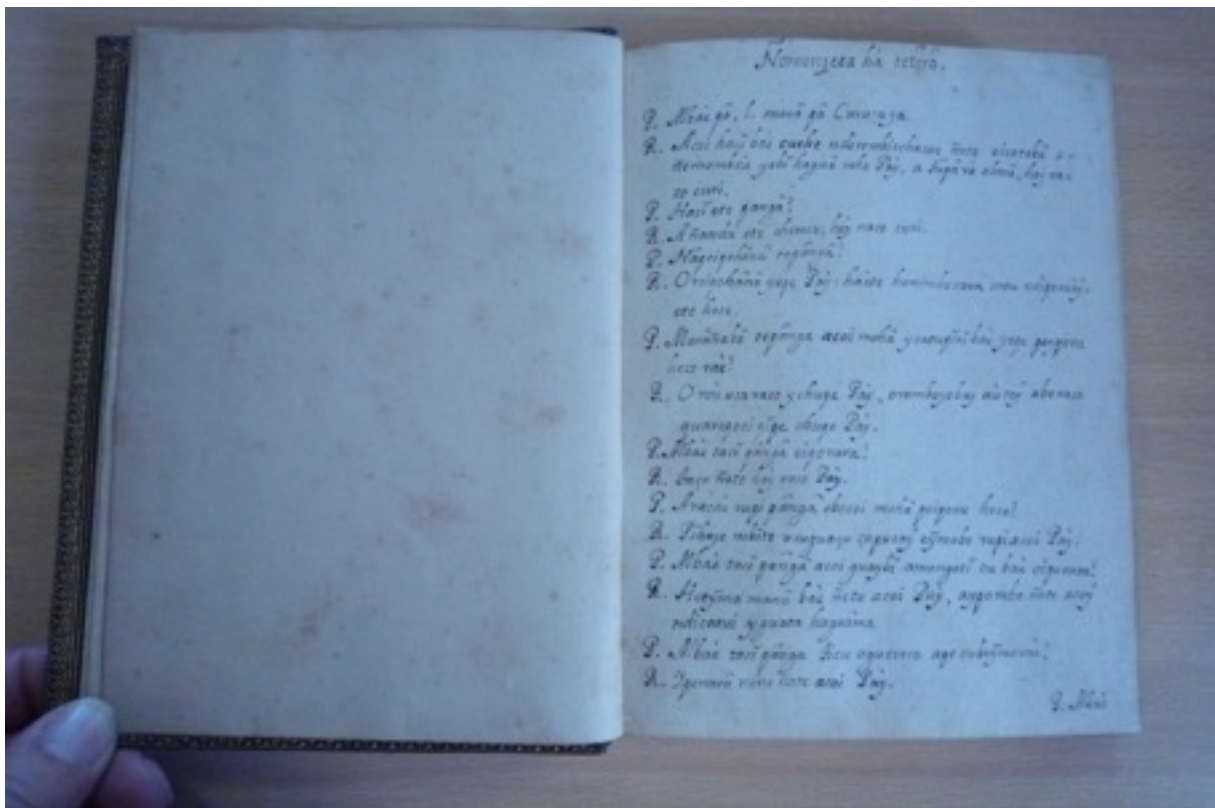


Figure 11 Photo. Graphie 1 du ms. Luján. Crédits : Cecilia Adoue

hechacatu mbai rare.
 Chama. Ina rapicha nderecayi mbai caguambis a-
 baete catu.
 Marata. Adacherecaguambis tiro ete nderami mo
 pae cherecagua pi pucu, macuratu note qui he-
 cagua pi pucu bac.
 Chama. Cherapicha vechaoba.
 Marata. Cherapicha roba aqua guarata.
 Chama. Equiriri cherapicha ayso ere pota panga
 chebe, ndemiri recha hareupe, mita recari-
 pe abaete catu ete cue nde.
 Marata. Hete che porahubetamo yare edacatu quacui taca
 rapicha, namboyeri che porahubete.
 Chama. Ange note co nde roba orecheri quati rapicha kobauba.
 Marata. Cherapicha munda rucu bivi quapicha mboya hie heo
 je kera nde.
 Chama. Ince ome chebe mbai tpe.
 Marata. Ma che reca quacui tiro ete, nderecayramo mbai re-
 rohecha catu note qui recayba.
 Chama. Ma oncangu ruy royi k pope che rapicha roba yiguarata
 roba pua quacu, yagua rde note qui hotapia quacu ba.
 Marata. Cherota quacubera no yare. cherota moroti, eda chero-
 ba pi ngai zagua rapicha, nda cherota rucu ndera-
 piche, cherapicha adangia ype, maca poveraguacu,
 cherapicha tipoi quia ype, po ondi endi ruy rucaci, lmo.
 Chama. He oboro a de tipoi.
 Marata. Aguiya po once chebe cherapicha yuru aqua abactocata
 ete caguare.
 Chama. Ma ndebone cherapicha rumba cabayu.
 Ma ranga obo.

Figure 12 Photo. Graphie 1 et 2 du ms. Luján. Crédits : Cecilia Adoue



Figure 13 Photo. Graphie 2 et 3 du ms. Luján. Crédits : Cecilia Adoue

Le manuscrit est divisé en 88 chapitres, qui traitent chacun d'une thématique particulière liée au travail. Ces dernières sont très diverses et couvrent un large spectre de tâches et travaux : construction de maisons ou d'églises (19) ; agriculture (13) ; élevage (8) ; préparation de nourriture (8) ; récolte et transport du maté (6) ; coupe de bois en forêt (5) ; charpenterie, menuiserie (5) ; sculpture (4) ; travail textile (4) ; traitement des maladies (3) ; voyage (3) ; récolte et production de miel (2) ; port et embarcations (2) ; forge (2) ; médisances (2) ; chasse (2) ; exhortations générales sur le travail (2) ; pêche (1) ; ramassage d'escargots d'eau (1) ; enfants et éducation (2) ; travail de la pierre (1) ; musique (1) ; guerre (1)¹²⁶.

Hormis une poignée d'exhortations ou discours (chapitres 8, 11, 21 et 47), qui consistent en un monologue plus ou moins long, l'ensemble des chapitres met en scène un dialogue entre deux ou trois interlocuteurs. D'autre part, le manuscrit est composé de trois sections distinctes. Dans la première, qui s'étend des chapitres 1 à 23, les protagonistes du dialogue sont signalés par un P et un R, indiquant *pregunta* et *respuesta*, c'est-à-dire question et réponse (dialogues en P/R). La forme rappelle ainsi celle des catéchismes missionnaires¹²⁷. Onze de ces chapitres présentent d'ailleurs un jésuite questionnant un autre individu. Deux termes d'adresse permettent de l'identifier : *Pa'i* ou *che ruva*, qui signifient Père ou mon père en guarani. De plus, l'affirmatif *ta*, réservé aux hommes et constamment utilisé par les deux interlocuteurs, permet d'identifier leur sexe. Le second y est toujours une autorité indigène, que le prêtre nomme *capitán*. Il pourrait s'agir du *corregidor* ou bien du *mayordomo* de la mission, lesquels se retrouvent tous les jours après la messe avec le missionnaire afin de définir l'ordre du jour au travail — plusieurs de ces réunions font justement l'objet de chapitres du manuscrit —, ou bien du capitaine de la milice guaranie, en tout cas d'un individu qui occupe une position de pouvoir importante.

Dans la seconde partie, centrale et qui couvre les chapitres 24 à 60, les interlocuteurs sont désignés par leurs prénoms (dialogues où les individus sont nommés : DIN), des prénoms espagnols transcrits sous une forme guaranisée¹²⁸. Ici, les missionnaires jésuites n'apparaissent pas, tout juste sont-ils évoqués dans certains des dialogues. Généralement, l'individu qui entame la conversation est dépositaire de l'autorité, un *alcalde* (nommé *yvyra'ijá*) ou un cacique (nommé *ava ruvicha*). Le second, et parfois le troisième, sont en général subordonnés, qui exécutent ses ordres et répondent

¹²⁶ Le nombre des thématiques relevées ici excède le nombre de chapitres car certains des premiers chapitres sont segmentés en plusieurs parties différentes, séparées par un trait horizontal, et couvrent ainsi plusieurs thématiques. Seul le chapitre 38, dans lequel deux femmes s'insultent, ne semble pas directement relié au travail.

¹²⁷ Par exemple, le catéchisme écrit en guarani par le missionnaire jésuite Ruiz de Montoya, Antonio, *Catecismo de la lengua guaraní*, Madrid, CEPAG, Asunción, 2011 [1640].

¹²⁸ Par exemple, Juan, José et Nicolas deviennent Chuã, Sepe et Mingura. Nous garderons dans la traduction les noms guaranis car nous ne sommes pas parvenus à identifier pour chaque cas la correspondance.

aux questions posées. Cependant, certains dialogues mettent en scène deux caciques qui discutent de leurs travaux respectifs et de leurs rapports de travail avec leurs *vojas*, ou vassaux. Il semble toutefois que souvent, le cacique qui ouvre le discours représente le garant de la norme de travail missionnaire tandis que le second ait tendance à enfreindre cette norme. Les dialogues de cette section sont souvent plus longs et plus complexes, au moins du point de vue d'un traducteur français du XXI^e siècle. La dernière section, du chapitre 61 au chapitre 88, reprend la forme en P/R, mais, dans la majorité des cas, en lieu et place du jésuite, c'est une autorité indienne qui formule les questions¹²⁹.

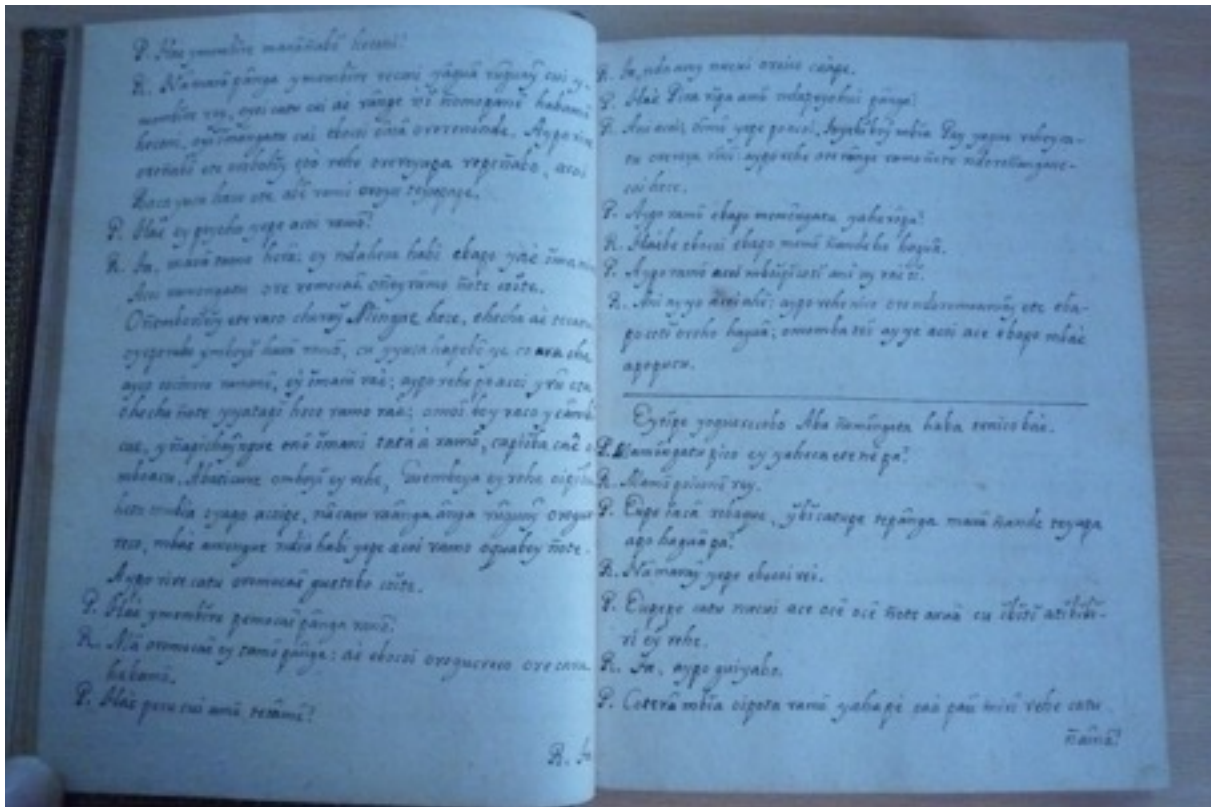


Figure 14 Photo. Dialogues en *Preguntas* et *Respuestas*. Crédits : Cecilia Adoue

¹²⁹ Ces considérations sur la structure des dialogues en fonction des interlocuteurs sont sujettes à caution, car il faudrait, afin de les vérifier, traduire tous les chapitres, une tâche impossible à réaliser dans le cadre de cette thèse. Le simple survol du texte ne permet en effet pas de déterminer avec certitude la position et la fonction des interlocuteurs.

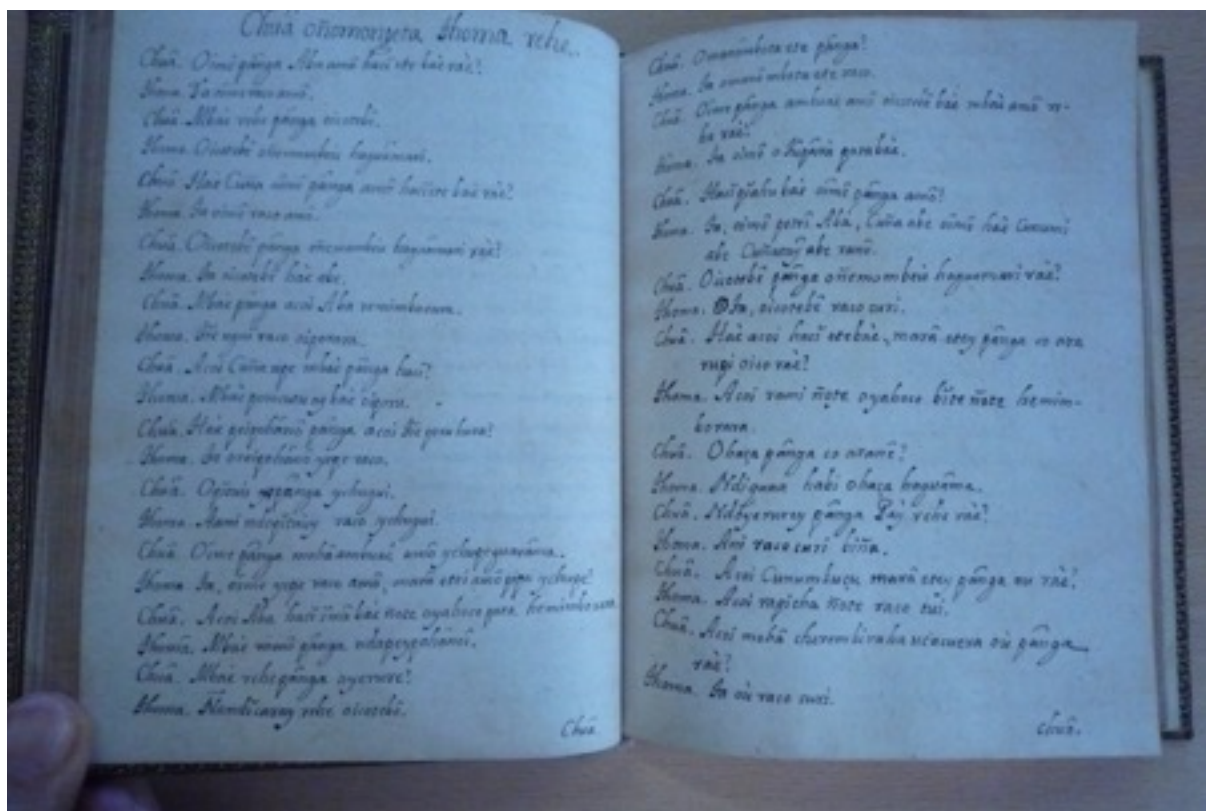


Figure 15 Photo. Dialogues où les individus sont nommés (DIN). Crédits : Cecilia Adoue

b. Une copie, des copies ?

Les sections du manuscrit en P/R ne sont pas intégralement inédites, bien qu'elles n'aient pour l'heure jamais été traduites et publiées¹³⁰. En effet, au début des années 2000, Franz Obermeier identifie dans la bibliothèque de l'Université de Pennsylvanie, à Philadelphie, le manuscrit Gülich. Ce dernier comporte 80 folios et 128 pages de dialogue, soit environ 150 de moins que le manuscrit de Luján, pour 27 chapitres contre 88. Soulignons toutefois que les 6 derniers chapitres, comprenant une trentaine de pages, ne figurent pas dans le manuscrit Luján. Le manuscrit Gülich est probablement une copie réalisée à Leipzig sur demande de l'empereur du Brésil, Dom Pedro II. Elle est l'œuvre d'un seul scribe, Emanuel Forschammer¹³¹. Or, ce dernier mentionne dans la *Fe de Errata* un certain nombre d'erreurs qui doivent retenir notre attention. Rappelons que dans les

¹³⁰ L'équipe interdisciplinaire et internationale de recherche PeKy, fondée en Allemagne, qui compte entre autres Harald Thun, Leonardo Cerno et Franz Obermeier, travaille actuellement à la publication d'une édition critique du manuscrit Gülich.

¹³¹ Pour plus de détails sur les conditions de production et la trajectoire du manuscrit Gülich, consulter Adoue, Cecilia, Boidin, Capucine, Orantin Mickaël, *op. cit.*

manuscrits de cette époque, il est usuel d'écrire en bas de page le premier mot de la page suivante, afin que le lecteur puisse se rendre compte de la disparition d'un feuillet. Forschammer signale qu'à deux reprises, sur le manuscrit dont il effectue la copie, les mots en question ne correspondent pas. Par ailleurs, Karl Henning, tuteur en langues anciennes de Dom Pedro II et superviseur du projet de copie, signale sur un petit carré de papier enchâssé entre deux pages du manuscrit une erreur du même type.

En examinant lesdites erreurs et en les comparant à travers les chapitres communs entre le manuscrit de Luján et la copie de Leipzig, on constate qu'elles correspondent, ainsi que l'on pouvait s'y attendre, à la disparition de segments entiers, parfois de plusieurs chapitres du manuscrit de Luján. Plus encore, les erreurs relevées par Henning prouvent que le document original dont Forschammer réalise la copie est lui-même altéré. En effet, le chapitre 4 de la copie de Leipzig n'est rien d'autre que la fusion de deux chapitres du manuscrit de Luján, à savoir les chapitres 23 et 62. Pourtant, la fusion n'intervient pas lors d'un changement de page du manuscrit de Luján, mais au milieu d'une phrase. À la page 19 du manuscrit Gülich¹³², on lit ainsi : « *Ndahechaugipyramo ruguaỹ tĩ tereho ; haé nde cocoty ; pehecha bĩteri teri tajy [...]* »¹³³. Or, la réplique correspondante du manuscrit de Luján, dans le chapitre 23, comprend le passage suivant : « *Ndahechagipy ramo rūguaỹ che amõ aypo nĩngara oico*¹³⁴. » Et, lors du chapitre 62, on trouve encore : « *coĩ tereho ; haé nde cocoty ; pehecha bĩteri teri tajy [...]* »¹³⁵. Nous soulignons ici en gras les endroits où la fusion est opérée et qui montrent, outre l'altération du manuscrit à partir duquel Forschammer travaillait, que le ou les scribes à l'origine de ce manuscrit ne comprenaient pas le guarani ou bien ne savaient pas lire, sans quoi ils se seraient aperçus que la phrase en question n'avait pas de sens (*a contrario*, il semble que Henning s'en soit rendu compte, comme en attestent ses notes)¹³⁶. D'autres fusions similaires sont présentes dans les chapitres 8, 13 et 15 de la copie de Leipzig. Ce sont donc ces quatre fusions qui entraînent le différentiel de pages entre cette dernière et le manuscrit de Luján.

¹³² Contrairement au manuscrit de Luján, les pages du manuscrit Gülich sont numérotées.

¹³³ Upenn, Ms. Coll. 700, Item 215, Platzmann, J., Forchhammer, E., Henning, C., & Brinton, D. G., *Abschrift eines im Privatbesitz des Herrn von Gülich befindlichen handschriftlichen Guarani-Fragmentes : im Auftrage von Julius Platzmann für Herrn Dr. Karl Henning*, Leipzig, 1878, p. 19.

¹³⁴ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., sans pagination, chapitre 23, réplique 24.

¹³⁵ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., sans pagination, chapitre 62, réplique 21.

¹³⁶ Cela facilite en outre l'identification de la fusion entre les deux chapitres, trop complexe à percevoir pour les lecteurs qui ne maîtrisent pas le guarani colonial.

P. Hāē ndoyporuŷ yebiy tepipo equi Cumumbucu
 porerobia reŷ amo aypo nūngare amo rāē ?
 R. Anicene, Paŷ. Oroñangareco catu ete raco teco
 ay po nūnga rerequa rāū rehe; ndahechangipi-
 ramo ruquayti tercho; hāē nde cocotī; pehecha bi-
 teri teri tayi amoñanderembietirā; ang biñae co-
 ñande quarahibateŷ mbota coŷbira ñande heytī eŷ-
 mobe, hē.
 R. Eney toroho.

Figure 16 Photo. Page de fusion dans le manuscrit Gülich. University of Pennsylvania Library

hesaha hagua
 P. Hāē ndoyporu yebiy tepipo equi Cumumbucu porerobiarreŷ amo,
 aypo nūngare. amo rāē?
 R. Anicene Paŷ: oroñangareco ete catu raco teco aypo nūnga re-
 reguarai rehe; ndahechangipi ramō ruquayche amo aypo nūn-
 gara oico.

pehe nanone
 P. Pei mocoŷ tapeho peiaahu ahubohē ndecocotī reuho, hāē
 nde cocotī, pehecha bitxi teri tayi amo coeramo ñande re-
 mbietirā, ang biñae co ñande quarahiba reŷ mbota coŷ-
 bira ñande heiti eŷ mobehe.

Figure 17 Photo. Pages de fusion dans le manuscrit de Luján. Crédits : Cecilia Adoue

LUJÁN	1-18	19-23	24-62	63-66	67-69	70-74	75	76-77	78-79	80-88	
LEIPZIG		1-4		5-8		9-13		14-15		16-24	25-27





-  Chapitres présents dans le manuscrit de Luján et absents ou amputés par des fusions dans la copie de Leipzig, sous forme P/R
-  Chapitres présents dans le manuscrit de Luján et totalement absents de la copie de Leipzig, sous forme DIN
-  Chapitres communs aux deux manuscrits
-  Chapitres présents dans la copie de Leipzig et absents du manuscrit de Luján.

Figure 18 Tableau. Récapitulatif des segments communs et des segments distincts entre le manuscrit Gülich et le manuscrit de Luján.

L'altération de la copie originale sur laquelle s'appuie Forschammer fournit des informations d'importance quant à l'origine de ces différents manuscrits. Nous avançons en effet l'hypothèse que le manuscrit de Luján ainsi que l'original de la copie de Leipzig proviennent de textes identiques, mais qui n'ont peut-être pas été écrits par le même auteur, ni au même endroit, ni au même moment. D'une part, la différence entre le format Question/Réponse (P/R) et la forme de dialogue où les individus sont nommés (DIN) indique une différence de méthode. Par ailleurs, la partie centrale du manuscrit de Luján, en DIN, est absente de la copie de Leipzig, mais cette dernière comprend une section en DIN qui ne correspond toutefois pas à celle du manuscrit de Luján. Ensuite, la copie de Leipzig s'appuie sur un document qui est lui-même une copie, dans laquelle le scribe a commis des erreurs de transcription, soit par inattention, soit parce qu'il travaillait lui-même avec un document déjà altéré. Quoiqu'il en soit, il est probable que le document en question ne comprenait pas la section en DIN du manuscrit de Luján, mais uniquement un fragment de ses parties externes, en P/R ainsi que d'autres dialogues en DIN. Rappelons afin de renforcer notre propos que l'une des fusions part du dernier chapitre de la première section en P/R du manuscrit de Luján, et arrive dans le second chapitre de la deuxième section en P/R, soit presque au début. Il est aussi possible que le copiste ait eu pour instruction d'ignorer la section centrale, en DIN, mais il nous semble plus cohérent de penser qu'il s'appuyait sur un document incomplet.

Résumons. Il existe trois versions connues de ces dialogues : le manuscrit de Luján, qui incorpore des sections en P/R et en DIN ; la copie de Leipzig, qui comprend une partie altérée des dialogues en P/R du Manuscrit de Luján, et quelques pages de dialogues inédites en DIN ; enfin, l'original de la copie de Leipzig, supposément identique à cette dernière. Si les deux précédentes sont assurément des copies, nous n'excluons pas l'hypothèse que le Manuscrit de Luján en soit également. Notre hypothèse est qu'il y aurait eu plusieurs textes originaux : un texte A, en P/R, qui aurait servi de fondement aux trois manuscrits ; un texte B, en DIN, qui ne figurerait que dans le manuscrit de Luján ; un texte C, en DIN également, utilisé à la fin de la copie de Leipzig. Dans ces conditions, le manuscrit de Luján serait une compilation des textes A et B, tandis que les deux autres proviendraient des textes B et C. La destination d'usage du manuscrit, comme nous le verrons plus loin, appuie l'hypothèse de multiples copies qui auraient circulé dans plusieurs missions.



Figure 19 Tableau. Récapitulatif des hypothèses relatives aux différents textes à l'origine du manuscrit Gülich et du manuscrit de Luján.

C. Auteur et datation

Le manuscrit de Luján ne comporte aucun indice concernant son lieu ou sa date de production, non plus qu'il ne laisse de traces quant à son auteur. Par ailleurs, nous n'avons identifié aucune source en espagnol faisant mention d'un manuscrit de ce type qui aurait circulé dans les missions jésuites du Paraguay.

Nous avons d'abord pensé qu'il était destiné aux, et donc produit dans, les missions du nord-ouest, car le chapitre 56 décrit une expédition le long du fleuve Parana, autour duquel elles sont situées. Cependant, les premiers chapitres mentionnent à plusieurs reprises l'Uruguay, ainsi que la mission de Santo Tomé, installée le long de ce même cours d'eau, et donc les missions du sud-est¹³⁷. Ainsi, soit la partie centrale du manuscrit, dans laquelle se trouve le chapitre 56, et la première section du manuscrit ont été produites à des endroits différents, soit l'absence de référence toponymique précise est intentionnelle et permet un usage du manuscrit indifférencié dans toutes les missions. Cette seconde hypothèse nous semble la plus probable, chacun des destinataires du récit pouvant ainsi se reconnaître dans le texte, quel que soit son lieu d'habitation.

En revanche, plusieurs éléments nous permettent d'estimer la production du manuscrit à une période qui s'étendrait de la fin du XVII^e siècle aux trente premières années du XVIII^e siècle. En premier lieu, la calligraphie et l'orthographe sont similaires à celles d'autres documents produits au début du XVIII^e siècle. Citons à titre d'exemple le *Diario de guerra*, daté de la première décennie du XVIII^e siècle et dont une édition critique a été publiée par le groupe de recherche PeKy en 2018¹³⁸, le traité de médecine *Pohã ñanã*, de 1725, ou encore de nombreuses lettres rédigées par des autorités indiennes autour de 1750, recueillies et compilées dans le cadre du projet ANR LANGAS.

Ensuite, comme le soulignent Leonardo Cerno et Franz Obermeier, dans le premier tiers du XVIII^e siècle, les jésuites du Paraguay déploient un vaste projet visant à réorganiser leurs « ressources linguistique »¹³⁹. Jusqu'alors, les missionnaires auraient été très compétents en guarani dans le registre spirituel, maîtrisant le vocabulaire lié au prêche, mais ils auraient aussi montré des lacunes dans l'usage de la langue dite temporelle, c'est-à-dire la langue et ses variantes telles

¹³⁷ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., sans pagination, chapitre 1, réplique 104 ; chapitre 5, réplique 7.

¹³⁸ Thun, Harald, Obermeier, Franz, Cerno, Leonardo, *Guarinihape tecocue - Lo que pasó en la guerra (1704-1705). Memoria anónima en guaraní del segundo desalojo de la Colonia del Santo Sacramento/Uruguay de los portugueses por los españoles*, Allemagne, Kiel, Westensee-Verlag Kiel, Fontes Americanae 5, 2015.

¹³⁹ Cerno, Leonardo, Obermeier, Franz, « Nuevos aportes de la lingüística para la investigación de documentos en guaraní de la época colonial (siglo XVIII) », *op. cit.*, p. 43.

qu'elles étaient utilisées par les Indiens dans leur vie quotidienne, dont le travail, plutôt que dans le champ religieux catholique. En conséquence, un nombre important d'ouvrages pédagogiques sont produits au tournant du siècle, dont notamment la réactualisation des *Vocabulario* et *Arte* de Montoya par Pablo Restivo, la production de *Frases Selectas* et, peut-être donc, les diverses sections du manuscrit de Luján.

En outre, et comme nous l'avons dit plus haut, dix-neuf chapitres du manuscrit traitent de la construction d'édifices, et notamment de maisons. C'est d'ailleurs l'une des thématiques les plus abordées de tout le texte avec l'agriculture. Un siècle après la fondation des premières missions, et alors que certaines sont déjà solidement établies, la maçonnerie ne devrait plus être le sujet de préoccupation majeur des jésuites. Une telle insistance semble donc étonnante. Or, la grande majorité des *memoriales* envoyés aux missionnaires par le vice-provincial Luis de la Roca en 1714 indique au contraire que priorité doit être faite à la construction de maisons pour les Indiens¹⁴⁰. Plus précisément, il indique que les fondations de ces maisons doivent être constituées de pierre et qu'elles doivent être couvertes de tuiles plutôt que de paille, afin de résister au temps et aux incendies, fréquents dans la région à cause des nombreux orages. Or la fabrique de tuiles est, à cette époque, un procédé récent mis au point en 1685 selon le père Anton Sepp¹⁴¹. La production de tuiles faisant l'objet des chapitres 49, 80 et 81 du manuscrit de Luján, il est très improbable que les chapitres correspondants aient été rédigés avant la fin du XVII^e siècle.

Un ultime indice pose une autre borne chronologique, supérieure cette fois. Lors du chapitre 56, que nous détaillerons dans la dernière partie de ce travail, un groupe d'Indiens missionnaires se rend à Santa Fé en bateau pour y déposer la cargaison annuelle de maté au collège jésuite. Sur le trajet, ils passent par plusieurs missions franciscaines, dont Santiago Sánchez et Candelaria de Ohoma qui, selon María Laura Salinas¹⁴², ont disparu au cours du premier tiers du XVIII^e siècle. Le manuscrit de Luján — ou au moins sa partie centrale, en DIN — aurait donc été conçu entre 1685 et 1730.

Les indices quant à l'auteur du manuscrit sont encore plus rares. Il ne fait pas de doute que des jésuites sont à l'origine de l'initiative. En effet, le *vel* latin, un « ou » qui indique au lecteur

¹⁴⁰ Le Provincial ou le vice-Provincial inspecte les missions régulièrement, à un intervalle de plusieurs années, afin de vérifier leur état et, lorsque c'est nécessaire, de donner des instructions aux jésuites en charge de leur administration. Ces instructions sont alors envoyées à ces derniers à travers une série de lettres, les *memoriales*.

¹⁴¹ Sepp, Anton, *Viagem às missões jesuíticas e trabalhos apostólicos*, traduit de l'Allemand par A. Raymundo Schneider, notes de Rubens Borba de Morais, introduction de Wolfgang Hoffman Harnish, São Paulo, Livraria Martins, 1943, p. 56. La lettre reproduite dans l'ouvrage est datée du 15 Avril 1691.

¹⁴² Salinas, María Laura, « Trabajo, tributo, encomiendas y pueblos de indios en el nordeste argentino. Siglos XVI-XIX », *Iberoamericana* (2001-), IX, n° 34, 2009, p. 28.

deux mots ou expressions différents dans un même contexte, est caractéristique de leurs méthodes d'apprentissages et est présent dans la majorité des manuscrits ou imprimés guaranis de l'époque signés sans équivoque par un ou plusieurs missionnaires¹⁴³. D'autre part, comme nous l'avons dit, la structure des dialogues rappelle celle des catéchismes. Enfin, les corrections et ajouts visibles dans le texte, nous amènent à penser que, comme pour d'autres ouvrages, le manuscrit est le résultat d'un travail collectif entre des Indiens lettrés et des missionnaires¹⁴⁴.

En dépit du manque d'indices, un auteur nous paraît correspondre aux caractéristiques que la production d'un tel travail exige. Né à Kaltern, dans le Tyrol, le 22 novembre 1655, Anton Sepp intègre la Compagnie de Jésus à 19 ans, en 1674. En 1691, à 36 ans, il part de Cadix pour la Province jésuite du Paraguay en Compagnie de 44 autres missionnaires, et est affecté à la mission de Yapeyu, la plus proche de Buenos Aires. Quelques années plus tard, il officie à San Miguel, dont la population devient trop nombreuse et qu'il faut scinder en deux. Sepp conduit avec lui une partie des habitants de San Miguel afin de fonder San Juan Baptista¹⁴⁵. Choriste à la Cour Impériale de Vienne dans sa jeunesse, Sepp est un musicien accompli et fait de Yapeyu un « grand centre musical », où il forme nombre d'Indiens non seulement à la musique, mais aussi à la fabrication d'instruments¹⁴⁶. En outre, Sepp possède de multiples talents d'artisan, en ferronnerie, menuiserie, sculpture, peinture, tissage, ou encore poterie, sans compter l'architecture, la cuisine et la médecine¹⁴⁷.

Missionnaire expérimenté, Sepp rédige à la fin de sa vie une série d'instructions destinées à épauler les missionnaires novices dans l'administration des Indiens au travail. Ce document, *Algunas advertencias tocantes al gobierno temporal de los pueblos en sus fabricas, sementeras, estancias y otras faenas*, daté de 1732, soit un an avant sa mort, traite de la construction des maisons, de la fabrique de tuiles, de la gestion du bétail, de l'entretien des plantations, de la

¹⁴³ Ringmacher, Manfred, « Classical Guarani beyond grammars and dictionaries: on an 18th century Jesuit manuscript », *STUF*, vol.67, n° 2, 2014, p. 236.

¹⁴⁴ C'est notamment le cas de l'incunable guarani, *De la diferencia entre lo temporal y eterno* du jésuite Juan Eusebio Nieremberg. Voir Brignon, Thomas, *Mba'e mymba pype : « par le biais des animaux »*. *La traduction en guarani d'un bestiaire salutaire. L'édition missionnaire de la Diferencia entre lo temporal y eterno de Juan Eusebio Nieremberg (Loreto, 1705)*, op. cit. ; Brignon, Thomas, *Un traducteur exemplaire. Le cacique Nicolás Yapuguay et ses exempla en langue guarani (missions jésuites du Paraguay, 1724-1727)*, op. cit. ; Brignon, Thomas, « Du copiste invisible à l'auteur de premier ordre. La traduction collaborative de textes religieux en Guarani dans les réductions jésuites du Paraguay », *Sociocriticism*, 2018, vol. 33, n°1, p. 299-338 ; Brignon, Thomas, « Del exemplum al tekokue. Traducción colaborativa, reescritura y cultivo del arte retórico en tres relatos ejemplares en guaraní de Nicolás Yapuguay y Pablo Restivo (1724-1727) », *Estudios paraguayos*, 2019, vol. 36, n° 2, p. 41-73.

¹⁴⁵ Sepp, Anton, *Viagem às missões jesuíticas e trabalhos apostólicos*, op. cit., p. 17.

¹⁴⁶ Furlong, Guillermo, *Misiones y sus pueblos de Guaraníes*, op. cit., p. 482.

¹⁴⁷ Sepp, Anton, *Viagem às missões jesuíticas e trabalhos apostólicos*, op. cit., p. 113.

manière de faire du vin ou de l'organisation des groupes d'Indiens pour le travail en général¹⁴⁸. Contrairement au manuscrit de Luján, ces instructions ne sont pas dialoguées, mais les thématiques ainsi que les techniques décrites sont identiques. Une telle ressemblance est troublante et nous conduit à nous demander si le manuscrit de 1732 n'est pas une version moins complète et moins complexe, en espagnol, du manuscrit de Luján. Les missionnaires novices ne maîtrisant pas encore le guarani, ce document aurait alors servi de première formation avant qu'ils n'aient développé les compétences suffisantes pour lire le manuscrit de Luján.

Un deuxième indice pourrait relier Anton Sepp au manuscrit de Luján. Nous l'avons dit, le tyrolien excelle dans de nombreux domaines, de l'artisanat à l'agriculture, en passant par l'architecture. Or, la diversité et l'exhaustivité des thématiques de travail décrites dans le manuscrit de Luján impliquent que son auteur possède lui-même des compétences dans tous ces champs. Deux possibilités se présentent alors : soit il a été rédigé par plusieurs jésuites et Indiens spécialisés chacun dans une ou plusieurs disciplines, soit un auteur maîtrisant l'ensemble des techniques de travail nécessaires à la fondation et à la manutention des missions en est à l'origine. Dans le deuxième cas, Sepp nous apparaît comme un candidat plausible.

Enfin, le texte du manuscrit lui-même présente un détail intrigant. Dans le chapitre 42, deux individus dialoguent au cours d'une leçon de musique, le subordonné consultant l'autorité quant aux tonalités, rythmes et harmonies qu'il conviendrait d'adopter. Or, le maître de musique est ici prénommé Atõ, soit une version guaranisée d'Antonio, qui sonne exactement comme Anton, le prénom d'origine de Sepp. Peut-être s'agit-il là d'un hasard, mais c'est la seule occurrence de ce prénom dans tout le manuscrit et elle intervient justement dans le chapitre sur la musique, un domaine dans lequel Sepp est réputé. Peut-être encore l'auteur du manuscrit a-t-il voulu rendre hommage au missionnaire tyrolien, mais nous ne pouvons pas exclure l'hypothèse que Sepp lui-même ait souhaité laisser un indice au lecteur attentif.

d. Le guarani de la vie quotidienne

Comme nous venons de le dire, il est probable que le manuscrit de Luján participe d'un vaste projet qui vise à ajuster le niveau de langue des jésuites à celui pratiqué par les Indiens missionnaires dans la vie quotidienne. Avant l'arrivée des Européens, les Guaranis ne disposent pas de système d'écriture et communiquent exclusivement de manière orale. Selon Eduardo Neumann,

¹⁴⁸ Sepp, Anton, « Algunas advertencias tocantes al gobierno temporal de los pueblos en sus fabricas, sementeras, estancias y otras faenas », *Pesquisas*, n°2, Instituto Anchietano de Pesquisas, 1958.

dans le Paraguay colonial [...], les Guaranis n'étaient pas les seuls occupants des terres méridionales, et l'on n'y parlait pas uniquement leur langue. Différents groupes linguistiques se disputaient la prédominance [de leur propre langue], même s'il leur fallait recourir au guarani, ou à ses variantes dialectales, afin d'entretenir des relations politiques et comme moyen de communication avec les peuples voisins, qui parlaient une autre langue¹⁴⁹.

Or, la diversité des langues constitue un frein à l'évangélisation, les missionnaires ne pouvant prêcher dans chacune d'entre elles, d'autant plus que l'apprentissage du guarani représente déjà un défi ardu. Ainsi, comme l'explique Bartomeu Melià, le processus de réduction, au-delà de l'agglomération de populations diverses, « ne peut laisser de côté la langue »¹⁵⁰. Dès 1583, lors du troisième Concile de Lima, il est établi que l'évangélisation doit être accomplie par le biais des langues amérindiennes¹⁵¹. Vingt ans plus tard, en 1603, le Synode d'Asunción confirme les résolutions du Concile pour la région du Paraguay et déclare obligatoire l'usage de « la langue guaranie comme moyen nécessaire de prédication dans l'évangélisation¹⁵². » Le guarani est ainsi institué comme langue générale de la Province jésuite du Paraguay, et plus généralement de la région, langue générale qui est à la fois un véhicule de communication et un outil de gestion religieuse et politique du territoire¹⁵³.

Le guarani du Paraguay n'est toutefois pas homogène. En effet Melià distingue celui, métissé, qui est parlé dans les villes où cohabitent Indiens et Espagnols, du guarani « réduit », chrétien, en usage dans les missions¹⁵⁴. Au sein même de ces dernières, selon leur emplacement géographique, différentes variantes dialectales sont pratiquées¹⁵⁵. Afin d'évangéliser en guarani en dépit de toutes ces disparités, les jésuites produisent et s'appuient sur des dictionnaires et des

¹⁴⁹ Neumann, Eduardo, *Práticas letradas guarani: produção e usos da escrita indígena (séculos xvii e xviii)*, op. cit., p. 31.

¹⁵⁰ Melià, Bartomeu, *El guaraní conquistado y reducido ensayos de etnohistoria*, op. cit., p. 251.

¹⁵¹ Boidin, Capucine, *Mots guarani du pouvoir, pouvoir guarani des mots. Essai d'anthropologie historique et linguistique (XIX-XVI et XVI- XIX)*, op. cit., p. 319.

¹⁵² Melià, Bartomeu, *El guaraní conquistado y reducido ensayos de etnohistoria*, op. cit., p. 137.

¹⁵³ Estenssoro, Juan Carlos, Itier, César, « Présentation », *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 2015, vol. 45, n° 1, p. 9-14.

¹⁵⁴ Melià, Bartomeu, *El guaraní conquistado y reducido ensayos de etnohistoria*, op. cit., p. 263.

¹⁵⁵ Dans son *Vocabulario*, Restivo précise à de nombreuses reprises des formes dialectales propres à tel ou tel village.

ouvrages religieux. Cette mobilisation de l'écriture leur permet de « réduire le registre oral »¹⁵⁶. Cependant, l'élaboration de catéchismes et de sermons, destinés à « fixer, à travers une “mémoire oralisée”, les vérités chrétiennes »¹⁵⁷, et constitués d'un ensemble de phrases normatives, ne peut qu'engendrer un niveau de langue qui s'actualise uniquement en contexte liturgique et, de fait, différent de celui mobilisé par les Indiens dans la vie courante.

Lorsqu'ils sont au travail, ceux-ci ne sont pas soumis aux mêmes impératifs qu'à l'Église. Bien qu'ils se trouvent sous le contrôle d'une autorité, ils ne sont ni tenus au silence comme lorsque le jésuite pose les questions du catéchisme, ni contraints de répondre à celles-ci par des expressions standardisées qu'ils auraient au préalable apprises par cœur. Sans doute discutent-ils du travail en cours, mais aussi de tous les aspects de leur vie quotidienne, qu'il s'agisse de famille, d'amours, de ragots, ou encore de leurs espoirs et de leurs craintes. Ce type de conversation, déconnectée du travail en cours, apparaît d'ailleurs à au moins une reprise dans le manuscrit de Luján, au chapitre 32. Quatre Indiens y discutent de la coupe du bois mais, au milieu du dialogue, l'un d'entre eux demande à son interlocuteur s'il a déjà monté un cheval. Le second lui répond que non, car il a peur des chevaux. La conversation se poursuit sur quelques lignes et n'est jamais liée, en aucune manière au reste du dialogue. Précisons ici que l'auteur du manuscrit souhaitait sans doute transmettre un message quant à l'utilisation des chevaux, mais ce genre de discussion est sans doute monnaie courante durant la journée de travail.

De fait, la langue utilisée dans le manuscrit semble présenter un registre conforme à celui qui est utilisé dans la pratique et qui permettrait au destinataire du récit de se reconnaître dans la narration. Du moins les jésuites semblent-ils le penser, car les dialogues du manuscrit présentent à plusieurs reprises les marques d'un discours oral qui animent l'action et plongent le lecteur au cœur de celle-ci. Dans le chapitre 67, « *Herequara ñe'ẽ ybahẽ ramo* », « Les paroles du responsable à son arrivée », où un *alcalde* donne des instructions à ses subordonnés à propos de la gestion des vaches, il leur explique comment les maintenir sur le chemin : « Vous criez “hap hap hap”, les gens, que les vaches fassent des efforts¹⁵⁸. » Plutôt que de simplement ordonner à ses hommes de crier sur les

¹⁵⁶ Capucine Boidin ajoute que dans le cas du christianisme, il s'agit d'un « acte indispensable pour les religions monothéistes du livre, qui font de ce dernier le fondement de toute religion véritable et de toute civilisation digne de ce nom. Autrement dit, la scripturation des langues amérindiennes n'est pas seulement un geste technique mais implique une philosophie de la lettre et une religion du livre. C'est un acte qui recouvre et s'impose par rapport à d'autres relations à la langue, au discours, au corps, aux répertoires graphiques, au monde invisible et aux rituels. » Boidin, Capucine, *Mots guarani du pouvoir; pouvoir guarani des mots. Essai d'anthropologie historique et linguistique (XIX-XVI et XVI- XIX)*, op. cit., p. 135.

¹⁵⁷ Neumann, Eduardo, *Práticas letradas guarani: produção e usos da escrita indígena (séculos xvii e xviii)*, op. cit., p. 52.

¹⁵⁸ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., sans pagination, chapitre 67, réplique 43.

vaches, l'*alcalde* utilise par trois fois l'onomatopée « hap », permettant ainsi aux lecteurs ou aux auditeurs de se représenter l'action en cours à travers des signes verbaux qu'ils connaissent et probablement utilisent eux-mêmes. L'action est décrite à travers des détails concrets et connectés à une réalité vécue par les acteurs à travers les mots du responsable, acteur-mime de sa propre prescription. Une scène similaire est décrite dans le chapitre 56, lorsque les membres de l'expédition s'arrêtent pour chasser des vaches. Come, le chef, leur explique la manière dont ils doivent procéder : « [...] et tes chiens tu leur enseignes, tu leur dis "ici, ici". Alors nos chiens attraperont vite les veaux bien gras »¹⁵⁹. Dans ce même chapitre, alors que le groupe se prépare à franchir des rapides sur le Parana et que l'un des hommes montre sa peur, le même Come se moque de lui : « Ha ha ha ha ! Je ris à la face de cet homme » avant de le taxer de couardise¹⁶⁰. Au début du chapitre 67, à nouveau, alors que l'*alcalde* attribue une tâche à plusieurs des travailleurs, il procède à une sélection parmi ces derniers afin d'enlever des jougs : « Oui, vous. Toi, toi, toi, toi aussi, toi aussi... »¹⁶¹. Le même genre d'énumération survient dans le chapitre 73, « Les paroles du responsable, dialogue au moment de commencer la maison », lorsque l'*alcalde* sélectionne plusieurs de ses hommes : « Toi, toi, toi, toi aussi, toi aussi »¹⁶². Comme le souligne justement Eduardo Neumann, « non seulement les cultures lettrées et orales coexistent, mais en plus interagissent entre elles. Ce qui exclut l'établissement d'une séparation *a priori* [et réclame le maintien d'une tension entre ces modèles explicatifs¹⁶³. » Cette tension est ici mise en exergue par les marques d'oralité disposées dans l'écriture.

Enfin, et quoique cet élément ne concerne pas directement l'oralité écrite, certains chapitres intègrent des sous-dialogues dans les répliques. Il ne m'aurait pas été possible de comprendre la systématisation de ces sous-dialogues si, à l'issue d'un séminaire de Roger Chartier¹⁶⁴, ce dernier ne m'avait pas indiqué qu'à l'époque des missions, les deux points et le point-virgule indiquaient un changement de locuteur, de lieu ou de temps. Par exemple, le début du chapitre 15, où un *alcalde*

¹⁵⁹ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., sans pagination, chapitre 56, réplique 55.

¹⁶⁰ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., sans pagination, chapitre 56, réplique 19.

¹⁶¹ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., sans pagination, chapitre 67, réplique 9.

¹⁶² CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., sans pagination, chapitre 73, réplique 5.

¹⁶³ Neumann, Eduardo, *Práticas letradas guarani: produção e usos da escrita indígena (séculos xvii e xviii)*, op. cit., p. 48.

¹⁶⁴ Un séminaire intitulé « 1616. Cervantes et Shakespeare : Rencontres » et qui eut lieu au Collège de France durant l'année universitaire 2015-2016.

donne des instructions sur les semailles, semble commencer par un monologue, puisque l'on ne trouve aucune des marques de changement de locuteur caractéristiques du manuscrit de Luján, le P ou le R. Mais, en réalité, le soi-disant monologue est jalonné de points-virgules : « Tout le monde, écoutez maintenant ce que le Pa'i, notre Père, a dit. Hier le Pa'i nous a parlé pour qu'on fasse nos semailles ; mais dans ces vieux champs on raconte qu'on ne travaillera plus, elle a l'air fâchée cette terre-là a dit le Pa'i hier ; Ça doit être ça [...] »¹⁶⁵. Il s'agit donc d'un dialogue entre deux, voire trois, ou même un groupe d'individus, dont les répliques sont distinguées par des signes de ponctuation.

Nous venons donc de voir que le manuscrit est sans doute le fruit d'une collaboration entre jésuites et Indiens, qu'il date du tournant du XVIII^e siècle et qu'il contient des formes de dialogue complexe qui semblent rendre compte du guarani pratiqué par les Indiens dans la vie quotidienne. Une question, centrale, demeure toutefois : Pour qui et pourquoi ce manuscrit fut-il conçu ?

2. Place du manuscrit dans le corpus

La destination d'usage du manuscrit de Luján pose *a priori* tout autant de problèmes que la datation et l'identification d'un auteur. L'absence de titre général — *diálogos en guaraní* étant le titre donné par la personne qui a commandé la reliure — ne permet pas de déterminer les fins auxquelles il a été rédigé. Le problème semble d'autant plus insoluble que le manuscrit occupe une place tout à fait singulière dans le vaste corpus des documents coloniaux rédigés en guarani. Ce dernier, qui comporte près de 10.000 pages produites entre 1628 et 1832¹⁶⁶, est composé de « 35 % d'œuvres métalinguistiques (dictionnaires et grammaires) », de « 50% de littérature d'évangélisation (sermons, catéchismes, œuvres de dévotion...) », de « 10 % d'œuvres ou documentations profanes » et enfin de « 5 % de correspondances diplomatiques et documents administratifs écrits par des autorités indiennes des missions¹⁶⁷. » Or, si le manuscrit de Luján

¹⁶⁵ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrō>*, s.l., s.d., sans pagination, chapitre 15, première réplique.

¹⁶⁶ Capucine Boidin relève 8.500 pages en 2017, mais divers manuscrits comptant une ou plusieurs centaines de pages ont été identifiés depuis. Voir Boidin, Capucine, *Mots guarani du pouvoir, pouvoir guarani des mots. Essai d'anthropologie historique et linguistique (XIX-XVI et XVI-XIX)*, *op. cit.*, p. 24.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 24-25.

Notons que l'expression « littérature d'évangélisation » pourrait induire le lecteur en erreur, car comme nous le verrons par la suite, tous les ouvrages manuscrits ou imprimés produits dans les missions sont tournés vers l'évangélisation, qui dans les missions ne se restreint pas à sa dimension religieuse.

s'inscrit dans ce que Capucine Boidin nomme la documentation profane¹⁶⁸, un examen approfondi montre que ce type de classification est limité pour situer le manuscrit dans le corpus. Nous pensons, à cet effet, plus fertile de repenser ce corpus en fonction de la destination d'usage des documents qui le composent.

a. Le corpus guarani

La production lettrée missionnaire s'inscrit dans un projet qui vise à développer ce que l'historiographie nomme désormais les « savoirs de la conversion » ou « savoirs missionnaires »¹⁶⁹. En effet, si les jésuites — ou franciscains, dominicains, etc. — sont « envoyés par [leurs] supérieurs dans un lieu particulier pour faire connaître à un public ciblé ce qu'[ils considèrent] comme la vérité religieuse et universelle »¹⁷⁰, ils ne peuvent mener à bien cette tâche qu'en recueillant sur ledit lieu et auprès dudit public toute une série de données. Puisque leur entreprise n'est pas individuelle, mais collective, déterminée et mue par une institution, ces données sont compilées, agrégées et échangées entre les missionnaires afin de produire « ces connaissances que [ces derniers développent] à partir du contact et du croisement entre, d'un côté, leurs objectifs de mission et de salut et, de l'autre, les réalités naturelles ou culturelles avec lesquelles ils [sont] obligés de dialoguer¹⁷¹. » En somme, les nombreuses expériences sur des terrains variés leur permet d'accumuler des savoirs qui, une fois traités — circulation, sélection, compilation, rédaction — amélioreront en retour leur capacité à mener à bien leur projet d'évangélisation. Comme le soulignent Charlotte de Castelnau-l'Estoile et ses collaboratrices, « les savoirs missionnaires [sont] des savoirs reconnus et enseignés à l'époque moderne : théologie, droit, histoire, cosmologie, rhétorique, mathématiques, astronomie, botanique, médecine, mais aussi démonologie, chiromancie, astrologie, alchimie¹⁷². » Il s'agit donc d'une série de types de connaissances variées, dont certaines ne seraient pas aujourd'hui considérées comme relevant de la science, mais qui sont toutes, à l'époque, légitimées par les institutions d'enseignement. Or, la transmission de ces savoirs

¹⁶⁸ Boidin s'appuie sur les travaux de James Lockhart, qui distingue les corpus profanes, ou « *mundane* » et religieux, termes qu'il préfère aux catégories des acteurs de l'époque, le temporel et l'éternel. *Ibid.*, p. 147.

¹⁶⁹ Castelnau-L'Estoile, Charlotte de, Copete, Marie-Lucie, Maldavsky, Aliocha, Županov, Ines G., « Introduction », *In Castelnau-L'Estoile, Charlotte de, Copete, Marie-Lucie, Missions d'évangélisation et circulation des savoirs : XVIe-XVIIIe siècle*, Madrid, Casa de Velázquez, 2011.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 2.

¹⁷¹ Vega, Fabián R., « Los saberes misionales en los márgenes de la monarquía hispánica : los libros de la reducción jesuítico-guaraní de Candelaria », *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 2017, vol. 86, n° 172, p. 338.

¹⁷² Castelnau-L'Estoile, Charlotte de, et *Al.*, « Introduction », *op. cit.*, p. 5-6.

d'un continent à l'autre étant assurée au moyen de l'écriture, leur somme est généralement conservée dans des bibliothèques. L'inventaire de celle de Candelária — capitale des missions du Paraguay —, réalisé en 1768, à l'expulsion des jésuites, nous révèle le type de corpus auquel sont exposés les missionnaires locaux, et donc qu'ils mobilisent.

En examinant cet inventaire, Fabian Vega met en lumière la présence trois grands genres de savoirs missionnaires. En premier lieu, il identifie et distingue ce qu'il nomme les « savoirs scientifiques », qui engloberaient aujourd'hui l'ensemble des sciences naturelles, sociales et humaines. La proportion de ce genre d'ouvrage est mineure par rapport aux autres genres, mais comporte des historiographies de la Compagnie de Jésus au Paraguay, rédigées par des jésuites tels qu'Antonio Ruiz de Montoya, Pedro Lozano, Nicolás del Techo, Joseph Gumilla SJ, Juan Patricio Fernández ou Francisco Jarque, ainsi que celle de l'historien italien Ludovico Muratori¹⁷³.

Ensuite, Vega établit une seconde catégorie de savoirs missionnaires, fondés sur la recherche de connaissances linguistiques. En effet, et même si la situation varie selon les « contextes missionnaires, dans le cas des réductions de Guaranis, les jésuites doivent, dès les XVIIe siècle, apprendre la langue guaranie », celle-ci constituant l'unique moyen de communication avec les Indiens, qui ne parlent pas le castillan¹⁷⁴. Ce type d'ouvrages occupe une large part de la bibliothèque, avec pas moins de 36% du volume total d'imprimés et de manuscrits (1 143 ouvrages dont 1 054 *in octavo*, 87 *in quarto*, et deux *in folio*)¹⁷⁵. Parmi ces textes, Vega identifie des ouvrages didactiques, l'*Arte y vocabulario de la lengua guaraní* et le *Tesoro de la lengua guaraní* d'Antonio Ruiz de Montoya, ainsi que l'*Arte de la lengua guaraní* de Pablo Restivo. Les inventaires font également état de l'*Arte y vocabulario de la lengua lule y tonocoté* (1732) du père Antonio Machoni et de « “cinq autres livres de Langue imprimés” et, aussi, “six livres de Langues manuscrits”, non identifiés¹⁷⁶. » Logiquement, la plupart des documents concerne la langue guaranie, mais le décalage entre le grand nombre d'ouvrages recensés et le peu de titres fournis incite Vega à douter de la véracité de l'inventaire dressé par les agents de la Couronne, d'autant plus que « la faible quantité de livres en ou sur le guarani qui nous sont aujourd'hui parvenus » renforce ces

¹⁷³ Vega, Fabián R., « Los saberes misionales en los márgenes de la monarquía hispánica : los libros de la reducción jesuítico-guaraní de Candelaria », *op. cit.*, p. 364.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 366. Bien que l'usage de l'espagnol ne soit pas officiellement proscrit dans les missions, les jésuites tentent de limiter sa diffusion dans les villages afin de réduire les possibilités de contacts entre les Indiens missionnaires et les colons espagnols. Sur les questions de frontières et de contacts, voir le sixième chapitre.

¹⁷⁵ Vega, Fabián R., « Los saberes misionales en los márgenes de la monarquía hispánica : los libros de la reducción jesuítico-guaraní de Candelaria », *op. cit.*, p. 367. L'auteur précise que ce nombre est sujet à caution car le nombre d'ouvrages en guarani (imprimés ou manuscrits) identifiés aujourd'hui est loin d'être aussi important. Pour autant, rien ne permet non plus d'établir que les inventaires dressés par les agents de la Couronne sont erronés.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 370.

suspensions¹⁷⁷. Précisons cependant que rien d'autre ne permet de supposer que les inventaires fournissent des chiffres erronés et qu'il n'est pas impossible qu'ils comprennent en réalité de nombreuses copies ou exemplaires du même titre, manuscrit ou imprimé, lesquels seraient destinés à une diffusion à grande échelle dans les missions.

Enfin, Vega établit une troisième catégorie, fondée sur les « savoirs théologiques et pastoraux. » Il identifie dans les inventaires la présence de nombreux ouvrages de théologie morale (en espagnol), principalement rédigés par des tenants du courant probabiliste. Ce dernier, identifié aux jésuites par opposition aux jansénistes rigoristes, soutient « que n'importe quelle action [est tenue pour] acceptable s'il [existe] au moins une opinion probable (*i.e.* d'un moraliste, docteur de l'Église, théologien) qui la défende, c'est-à-dire qui ne considère pas ladite action comme un péché¹⁷⁸. » L'abondance d'ouvrages traitant du probabilisme, qui est entre autres mobilisé pour résoudre le problème posé par la polygamie guaranie et la validité des mariages antérieurs à leur conversion¹⁷⁹, fournirait ainsi des « indices pour penser les formes de justification de la politique d'adaptation existant dans les missions¹⁸⁰. » Les traités religieux, comme les ouvrages linguistiques ou encore les livres de médecine fournissent ainsi aux missionnaires, sinon des réponses directes et claires, des outils de réflexion leur permettant de réagir aux difficultés d'ordre divers qu'ils rencontrent sur le terrain. Les savoirs missionnaires contribuent à l'évangélisation en même temps qu'ils sont forgés par l'expérience d'évangélisation.

Si le manuscrit de Luján relève de la catégorie des savoirs linguistiques, le découpage institué par Vega ne semble pas pouvoir rendre compte de manière satisfaisante de la place du manuscrit de Luján dans le corpus, car les textes produits en langue guaranie ne peuvent être réduits à un ensemble de textes homogènes. Si Harald Thun propose de le décomposer en textes qui traitent d'un côté du temporel et de l'autre de l'éternel, nous verrons au cours du dernier chapitre de cette thèse que cette dichotomie n'est pas appuyée par leur contenu¹⁸¹. Eduardo Neumann, dans un travail de doctorat qui fait référence dans l'étude de la pratique lettrée guaranie, propose une autre forme de classement. Il distingue huit formes de textes produits par les Indiens missionnaires : les billets, les lettres, les *memoriales*, les journaux, les récits personnels, les actes de *cabildo*, l'écriture

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 368-369.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 372. Les rigoristes soutiennent au contraire qu'en cas de doute, il faut opter pour la solution la plus probable, c'est-à-dire la mieux défendue.

¹⁷⁹ La question du mariage est abordée dans le quatrième chapitre : cf. *infra*, p. 258-269.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 273.

¹⁸¹ Thun, Harald, « La evolución de la escripturalidad entre los indígenas guaraníes », In Rodrijuelo, Emilio, Fuentes, María, (ed), *Simposio Antonio Tovar sobre lenguas amerindias*, Valladolid, Université de Valladolid, 2003, p. 9-23.

exposée et les récits historiques¹⁸². Ces catégories, bien plus précises, excluent toutefois de fait les textes en guarani produits ou co-produits par les jésuites, pourtant importants à la fois en termes de volumes et pour la qualité des données qu'ils fournissent. La constitution de catégories capables de rendre compte de la diversité des textes missionnaires en et sur le guarani dans les missions jésuites du Paraguay est un travail difficile, de grande ampleur, qui dépasse le cadre de ce chapitre. De même, nous ne ferons pas ici l'inventaire complet de ces documents, mais nous nous bornerons à en fournir un échantillon qui nous paraît suffisamment significatif afin de pouvoir y situer le manuscrit de Luján. De même, nous nous limiterons ici à relever les imprimés ou les manuscrits, en écartant les lettres, dont la production semble déterminée par la conjoncture et non pas par un projet de développement ou de renforcement de la structure missionnaire¹⁸³. Comme le montrent Leonardo Cerno et Franz Obermeier, la production lettrée missionnaire connaît une activité particulièrement intense entre 1687 et 1733¹⁸⁴. Manifestation de ce dynamisme, les pères José Serrano et Juan Bautista Neuman construisent dans la mission de Loreto la première imprimerie du Rio de la Plata au cours des années 1690¹⁸⁵. Le premier se crédite d'ailleurs de la traduction vers le guarani du traité ascétique du jésuite Juan Eusebio Nieremberg, *De la diferencia entre lo temporal y lo eterno*, imprimée en 1705 dans la même Loreto, ainsi que de celle du *Flos Sanctorum* de Pedro de Ribadeneyra, autre ouvrage religieux relatant la vie des saints et aujourd'hui perdu¹⁸⁶. Dans cette même lignée d'ouvrages religieux illustres en Europe et traduits outre-Atlantique vers le guarani, supposément par Serrano, le *Martyrologium Romanum* aurait été imprimé autour de 1700¹⁸⁷. Un autre jésuite occupe une place d'importance dans la production d'ouvrages missionnaires en guarani, le calabrais Pablo Restivo. Ce dernier, qui arrive dans la région en 1690 en compagnie d'une nouvelle et importante génération de missionnaires, dont Juan Bautista Neuman et Anton Sepp, participe à la production de deux ouvrages didactiques majeurs, actualisations des travaux de

¹⁸² Neumann, Eduardo, *Práticas letradas guarani: produção e usos da escrita indígena (séculos xvii e xviii)*, *op. cit.*, p. 113.

¹⁸³ Un grand nombre de ces lettres, rédigées lors des périodes de crise comme les conflits avec les *encomenderos* d'Asunción dans la première moitié du XVII^e siècle ou la guerre guaranitique consécutive au traité de Madrid de 1750, est compilé et traduit au sein de la base de données LANGAS : <https://langas.cnrs.fr>

¹⁸⁴ Cerno, Leonardo, Obermeier, Franz, *op. cit.*, p. 47.

¹⁸⁵ Brignon, Thomas, « Du copiste invisible à l'auteur de premier ordre. La traduction collaborative de textes religieux en Guarani dans les réductions jésuites du Paraguay », *op. cit.*, p. 305.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 312.

Brignon montre dans ce même article que Serrano bénéficie en réalité de l'aide de traducteurs indiens invisibilisés. Il n'existe aucune copie identifiée à ce jour du *Flos Sanctorum*.

¹⁸⁷ Cerno, Leonardo, Obermeier, Franz, *op. cit.*, p. 48. Le ou les auteurs de la traduction sont inconnus. Comme pour le *Flos Sanctorum*, aucune copie n'a été localisée.

Montoya : l'*Arte de la lengua guaraní* (1724), mentionné plus haut, ainsi que le *Vocabulario de la lengua guaraní* (1722)¹⁸⁸. Mais le père Restivo est aussi réputé pour sa collaboration avec Nicolas Yapuguay, cacique, *maestro de capilla*, et unique Indien dont le nom figure comme auteur sur deux imprimés à caractère religieux : *Explicacion de el Catechismo* (1724) et *Sermones y Exemplos* (1727), réalisés sous la supervision du calabrais¹⁸⁹. Nicolas Yapuguay n'est toutefois pas le seul Guarani à produire et traduire des textes chrétiens. Un manuscrit anonyme daté de 1715, rédigé par un lettré indien et intitulé *Kuatia imomokoïnda tekove pahava rehe porombo'eha kunumbusu reta upe*, « le second livre pour enseigner aux jeunes gens comment se comporter » a récemment été identifié dans une bibliothèque universitaire de l'Indiana. Il semble destiné à diffuser les préceptes de la vie chrétienne auprès d'un public d'adolescents et de jeunes adultes¹⁹⁰. Enfin, le traité du père Jose Insaurrealde, *Ara poru aguyjei hava*, « du bon usage du temps » produit durant cette même période mais imprimé à Madrid entre 1759 et 1760, serait selon Boidin, Cerno et Vega une adaptation pour le contexte local des exercices spirituels du fondateur de la Compagnie de Jésus, Ignace de Loyola¹⁹¹.

Hormis les textes qui semblent ne traiter que du religieux, les lettrés missionnaires ont également produit des historiographies en guarani. La plus importante, *Ava reta* (1733), « les hommes [en tant que Guaranis] », est la traduction de la *Conquista Espiritual* de Montoya, imprimée près d'un siècle plus tôt à Madrid, en 1639, et raconte l'arrivée des jésuites au Paraguay et la fondation des premières missions locales¹⁹². L'*Historia de la Provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús* du père Nicolas del Techo aurait également été traduite vers le guarani dans le premier tiers du XVIII^e siècle¹⁹³. Au-delà des récits historiographiques de grande ampleur, les

¹⁸⁸ Bartomeu Melià lui attribue également le manuscrit *Frases Selectas*, actualisation du *Tesoro* de Montoya, mais Vega suggère que l'auteur serait en fait un autre missionnaire italien, José Coco. Voir Melià, Bartomeu, *La lengua guaraní en el Paraguay colonial...*, *op. cit.*, et Vega, Fabián R., « La posible autoría del manuscrito anónimo *Phrases selectas*, entre el uno y el múltiple (misiones jesuíticas de guaraníes, siglo XVII) », *Folia Histórica del Nordeste*, 2019, n° 34, p. 39-63.

¹⁸⁹ Nous disposons de peu d'informations factuelles sur la vie et la trajectoire de Yapuguay. Pour une recherche approfondie sur la question, consulter Brignon, Thomas, *Un traducteur exemplaire. Le cacique Nicolás Yapuguay et ses exempla en langue guaraní (missions jésuites du Paraguay, 1724-1727)*, *op. cit.* Pour sa collaboration avec Restivo, voir Brignon, Thomas, « Del exemplum al tekokie. Traducción colaborativa, reescritura y cultivo del arte retórico en tres relatos ejemplares en guaraní de Nicolás Yapuguay y Pablo Restivo (1724-1727) », *op. cit.*

¹⁹⁰ Nous reviendrons sur l'autorat et la nature du texte à travers un de ses extraits dans le septième chapitre de ce travail. Le premier volume n'a pas été identifié à ce jour.

¹⁹¹ Boidin, Capucine, Cerno, Leonardo, Vega, Fabián R., « "This Book Is Your Book": Jesuit Editorial Policy and Individual Indigenous Reading in Eighteenth-Century Paraguay », *op. cit.*, p. 254.

¹⁹² Nous reviendrons également sur l'importance cruciale de ces deux textes dans le septième et dernier chapitre de cette thèse.

¹⁹³ Cerno, Leonardo, Obermeier, Franz, *op. cit.*, p. 48.

lettrés produisent aussi des textes qui rapportent une histoire locale ou des événements conjoncturels. C'est notamment le cas d'une « *Historia del pueblo de Yapeyu* », qui ne nous est parvenue que de manière fragmentaire et à travers une traduction de l'original guarani vers l'espagnol¹⁹⁴. La pratique semble répandue, puisque Peramás indique avoir connu un Indien du nom de Melchor qui aurait composé une *Historia del pueblo de Corpus Christi*¹⁹⁵. En second lieu, le siège de Colonia del Santo Sacramento, — point géostratégique situé sur la rive nord de l'estuaire du Rio de la Plata — au cours d'un conflit qui oppose Portugais et Espagnols en 1705 et dans lequel des milliers de miliciens missionnaires indiens jouent un rôle décisif, donne lieu à un récit intégralement en guarani, *Guarinihape tecocue*, « ce qui s'est passé durant la guerre ». Selon Thun, Cerno et Obermeier, l'hypothèse la plus probable est que son auteur serait le frère coadjuteur Joaquin Zubeldia¹⁹⁶.

Enfin, c'est un autre frère coadjuteur, Marcos Villodas, qui compose un traité de médecine daté de 1725, intitulé *Pohã Ñana* et comportant toute une série de « recettes médicinales et de terminologies de plantes »¹⁹⁷. Il s'agit sans aucun doute d'un texte destiné autant aux jésuites qu'aux infirmiers indiens, dont José Cardiel explique qu'afin de mener à bien leur mission de soigneur, ils disposent de « livres et de papiers » à cet effet¹⁹⁸. Et, afin de conclure ce synthétique état du corpus des textes missionnaires en guarani, il faut donc y inclure le manuscrit de Luján ainsi que le manuscrit Gülich, qui ne sont autre que les deux faces d'une même pièce et dont nous avons déjà décrit les trajectoires.

b. Destination d'usage-classement/corpus

Les deux manuscrits étant dépourvus de titre, leur destination d'usage est difficile à déterminer. Les ranger dans l'un ou l'autre des types de classification mentionnés plus haut, celui de Neumann ou celui de Thun, ne résout pas le problème. D'une part, ils ne s'inscrivent dans aucune

¹⁹⁴ Furlong, Guillermo, *Misiones y sus pueblos de Guaraníes*, *op. cit.*, p. 595.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 594.

¹⁹⁶ Thun, Harald, Obermeier, Franz, Cerno, Leonardo, *op. cit.*, p. xxiv-xxv.

¹⁹⁷ Cerno, Leonardo, Obermeier, Franz, *op. cit.*, p. 38. Angelica Otazú Melgarejo, qui étudie ce manuscrit, en recense deux copies. La première est conservée à la Wellcome Library de Londres, la seconde à la Biblioteca Nacional de Madrid. Otazú, Angélica Melgarejo, «Contribución a la medicina natural: *Pohã Ñana*, un Manuscrito inédito en Guaraní (Paraguay, S. XVIII) », *Corpus* [En ligne], 2014, vol. 4, n° 2, Publié le 22 décembre 2014, consulté le 15 avril 2022. DOI: <https://doi.org/10.4000/corpusarchivos.1301>

¹⁹⁸ Cardiel, José, *Declaración de la verdad*, Oeuvre inédite publiée avec une introduction du P. Pablo Hernández, Buenos Aires, JA Alsina, 1900 [1758], p. 248.

des catégories identifiées par le premier. D'autre part, s'il fallait pour le second les ranger dans la catégorie des documents traitant du temporel (puisqu'ils n'abordent pas *a priori* de questions proprement religieuses), ce classement ne nous serait de toute façon d'aucun secours pour comprendre leur usage pratique. Aussi, plutôt que de tenter d'inscrire ces manuscrits dans les catégories précitées, il nous semble plus fertile de repenser le corpus en fonction de la destination d'usage des ouvrages que nous venons d'énumérer¹⁹⁹.

En premier lieu, les dictionnaires et autres grammaires sont des ouvrages didactiques sans doute produits en collaboration avec des Indiens, lettrés ou simples informateurs, mais destinés exclusivement aux jésuites²⁰⁰. Ceux-ci les consultent afin d'apprendre ou de parfaire leur maîtrise du guarani. La prédication, la confession et l'administration matérielle des missions exigent une connaissance de la langue à des degrés divers — la répétition d'un sermon demande sans doute moins de compétences qu'une conversation moins balisée telles que les discussions relatives à l'organisation du travail —, et ces ouvrages assurent ainsi la transmission des savoirs linguistiques indispensables à l'évangélisation.

Ensuite la traduction des ouvrages chrétiens européens, si elle peut comme le suggère Brignon relever d'une opération de propagande de la Compagnie de Jésus²⁰¹, s'inscrit plus directement encore dans le projet d'évangélisation des Indiens. Elle faisait probablement l'objet de lectures publiques afin d'enseigner à ces derniers les principes du christianisme. C'est également le cas des sermons et catéchismes de Yapuguay, ainsi que de l'*Ara Poru*, à ceci près que ces ouvrages sont conçus par leurs auteurs à partir du contexte local²⁰². Ce sont donc les préceptes de la vie chrétienne dans les missions qui y sont enseignés.

Les textes historiographiques sont quant à eux destinés à favoriser l'ethnogenèse missionnaire, c'est-à-dire la constitution d'une identité propre, à trois échelles différentes : l'identité

¹⁹⁹ La destination d'usage des lettres, moyen de communication avec les autorités et la Couronne pour l'essentiel, semble plus évidente.

²⁰⁰ Il n'est toutefois pas exclu que des lettrés indiens, notamment ceux qui produisent des textes, s'en servent afin de parfaire leur compréhension de l'espagnol, mais ce n'est pas là la destination d'usage primaire de ces textes.

²⁰¹ Brignon, Thomas, « Du copiste invisible à l'auteur de premier ordre. La traduction collaborative de textes religieux en Guarani dans les réductions jésuites du Paraguay », *op. cit.*, p. 316.

²⁰² Brignon montre que la traduction du traité ascétique de Nieremberg fait également l'objet d'une adaptation au contexte local, mais le matériau d'origine n'en reste pas moins produit par un Européen et pour les Européens. Voir Brignon, Thomas, « De la Différence entre l'Âne et le Jaguar : la traduction en guarani d'un traité ascétique illustré, entre adaptation linguistique et visuelle (missions jésuites du Paraguay – 1705) », *Textimage : revue d'étude du dialogue texte-image*, Lyon, Textimage, 2018, Christianismes en transfert. Images, cartes et écritures à travers l'Europe, les Amériques et la Chine.

Par ailleurs, Boidin, Cerno et Vega montrent qu'*Ara Poru* au moins est aussi destiné à des lectures individuelles. Boidin, Capucine, Cerno, Leonardo, Vega, Fabián R., « “This Book Is Your Book”: Jesuit Editorial Policy and Individual Indigenous Reading in Eighteenth-Century Paraguay », *op. cit.*, p. 249.

chrétienne, l'identité missionnaire paraguayenne, et l'identité spécifique à chaque village²⁰³. Qu'ils soient l'œuvre de jésuites, d'Indiens, ou encore d'une collaboration, la manière dont ils sont mobilisés en pratique demeure obscure. Cerno, Obermeier et Thun affirment que le *Guarinihape tecocue* fit l'objet d'une adaptation en pièce de théâtre mais qu'il ne s'agit pas du texte sur lequel ils ont travaillé²⁰⁴.

En revanche, la destination d'usage du *Pohã Ñana*, le traité de médecine, est sans équivoque. Nous l'avons dit, il permet aux jésuites et aux Indiens en charge du travail de soin d'approfondir ou de consolider leurs compétences en la matière. Leur usage est donc individuel et réservé à un corps spécifique de travailleurs. Il s'agit donc d'un type d'ouvrage dont la vocation est de répondre aux problèmes concrets de la vie quotidienne dans les missions, c'est-à-dire d'assurer des conditions matérielles propices à l'évangélisation²⁰⁵.

L'usage pratique de ces ouvrages est ainsi déterminé par plusieurs critères, qui ne sont pas toujours exclusifs. D'abord, nous pouvons les distinguer en fonction de leurs destinataires. Certains, comme les ouvrages linguistiques, ciblent les jésuites, tandis que d'autres visent un public indien. Les récits de nature historiographique sont destinés aux premiers comme aux seconds. Ensuite, le mode de lecture varie selon le type de texte. Les sermons sont lus en public, pour un collectif. Les dictionnaires sont d'usage individuel. D'autres encore, comme l'*Ara Poru*, semblent mobilisés selon les deux modalités. Troisième critère, les ouvrages linguistiques ou le *Pohã Ñana* sont prescriptifs, tandis que les textes historiographiques sont descriptifs et ont vocation à édifier l'imaginaire des lecteurs, soit afin de les pousser à la conversion dans le cas des Indiens, soit pour récolter les fonds de mécènes européens et poursuivre l'entreprise missionnaire²⁰⁶. Non seulement les dictionnaires renseignent les jésuites sur la manière de dire les choses, mais encore normalisent-ils la langue, c'est-à-dire qu'ils déterminent la manière dont les choses doivent être dites. Cette normalisation concerne d'ailleurs également le public indien, puisque les textes à son intention sont tous rédigés exclusivement en guarani, confirmant ainsi à la fois l'importance et la diffusion de la pratique lettrée dans les missions, ainsi que l'utilisation d'une langue générale comme instrument de « politiques visant à réduire au monolinguisme des sociétés brassant des populations indigènes

²⁰³ Voir le septième chapitre de cette thèse.

²⁰⁴ Thun, Harald, Obermeier, Franz, Cerno, Leonardo, *op. cit.*, p. xix, xxxi.

²⁰⁵ Nous verrons également au cours du dernier chapitre que le soin entendu comme salut est un enjeu d'importance dans la rivalité qui oppose les jésuites. Pour un travail approfondi sur le sujet, consulter Deckmann-Fleck, Eliane, *Sentir, adoecer e morrer – Sensibilidade e devoção no discurso missionário jesuítico do século XVII*, *op. cit.*, 1999.

²⁰⁶ Friant, Emmanuelle, «Ils aiment bien leur chapelet» : le discours jésuite sur la transmission du religieux aux Hurons par l'objet de piété (1634-1649). *Études d'histoire religieuse*, 2011, n°77, p. 10, 18. <https://doi.org/10.7202/1008394arp>.

hétérogènes²⁰⁷. » Les sermons quant à eux paraissent descriptifs, mais sont également prescriptifs dans la mesure où l’histoire qu’ils racontent enseigne à l’auditoire le comportement chrétien adéquat face à telle ou telle situation. Enfin, sous-critère de catégorisation, les textes prescriptifs commandent soit l’action pratique — comment préparer un médicament — soit un comportement, toujours associé à la morale chrétienne — comment se comporter dans la vie quotidienne. Afin de comprendre la place du manuscrit de Luján dans le corpus guarani, il nous faut désormais croiser son contenu avec les différents critères que nous venons d’établir.

3. Destination d’usage

a. Destinataire(s?)

Afin de déterminer la fonction du manuscrit, il nous faut d’abord identifier le public auquel le texte est destiné. Nous l’avons dit, pour Manfred Ringmacher, qui avait esquissé une première approche du problème à travers le manuscrit Gülich, les *vel* latins qui le jalonnent indiquent sa vocation pédagogique, à l’image d’autres textes produits à la même époque par les jésuites²⁰⁸. Il ajoute par ailleurs que, dans le cas de certains imprimés guaranis, des annotations en espagnol possèdent des visées explicatives et serviraient à fournir « les premiers exemples d’une analyse approfondie mot-à-mot avec un dictionnaire en main²⁰⁹. » Les missionnaires novices pourraient ainsi les utiliser afin d’apprendre le guarani. Ringmacher remarque que le manuscrit Gülich — variante du manuscrit de Luján, sinon copie — comme le journal du siège de Colonia del Sacramento ne comportent quant à eux pas d’annotation en espagnol. Il en déduit que le premier serait destiné aux frères coadjuteurs jésuites, là où le second aurait été rédigé pour les miliciens indiens²¹⁰. L’hypothèse, quoique séduisante, nous semble tout au mieux incomplète, et au pire hâtive. Soit, la présence du *vel* latin dans un texte indique qu’il possède une fonction pédagogique d’ordre linguistique. Pour autant, il n’est pas certain que ce soit là sa seule destination d’usage.

²⁰⁷ Estenssoro, Juan Carlos, Itier, César, *op. cit.*, p. 13.

²⁰⁸ Cf. *supra*, p. 69-70.

²⁰⁹ Ringmacher, Manfred, *op. cit.*, p. 235.

²¹⁰ Les frères coadjuteurs, pour appartenir à la Compagnie de Jésus, n’ont pas prononcé l’ensemble des vœux leur permettant d’accéder à la prêtrise. Ils sont recrutés pour leurs compétences en artisanat, architecture ou médecine afin d’apporter et de transmettre leur savoir dans l’espace missionnaire.

En réalité, la traduction des titres des chapitres du manuscrit semble même indiquer le contraire. En effet, un certain nombre d'entre eux, dans la section en P/R, comportent les suffixes -*harã*, -*guarã* ou *haguã*, qui indiquent une finalité, « pour ». Parfois, ils sont accompagnés d'un autre suffixe, -*ramõ*, qui marque une temporalité, « quand ». Le chapitre 9, « *Caà apo haguã mombeù ha* »²¹¹, donne ainsi des « conseils pour le travail du maté ». Le chapitre 17, « *Ocoga apobo aba reco ramõguarãma* »²¹², concerne l'agriculture et délivre cette fois des prescriptions « pour le comportement des hommes quand ils travaillent leur champ ». De même, le chapitre 18, qui met en scène des caciques face aux *alcaldes* du *cabildo* au moment de rendre des comptes sur le travail desdits champs, est intitulé « *Yyra'ijá rusu rovake Aba ruvicha noõ' ramonguarãma* »²¹³, c'est à dire « pour quand il y a une assemblée de caciques devant les *alcaldes* ». Une autre série de titres met cette fois en avant le suffixe -*rehegua*, qui signifie « à propos ». Le chapitre 20, « *Conico ñeẽ, ñeẽtãboña reheguara* » fournit ainsi des informations « [ces mots sont] à propos de la construction du village »²¹⁴. Le chapitre 23 quant à lui « concerne la manière de travailler la pierre », en guarani « *Teco ita ari poravyky reheguara* »²¹⁵.

Il faut ici souligner une différence notable entre les titres des chapitres en P/R et ceux de la partie centrale du manuscrit, où les protagonistes du dialogue sont nommés (DIN). Dans les derniers, à une exception près (le chapitre 43, « À propos de la chasse »²¹⁶), les titres mentionnent toujours le prénom des différents interlocuteurs, parfois en spécifiant le sujet de la conversation, une thématique de travail spécifique. Par exemple, le chapitre 24 présente un « dialogue entre Juan et Thomas » sans préciser qu'ils sont tous deux infirmiers et parlent du soin aux malades, et le chapitre 28 est surmonté d'un titre expliquant que « Diego discute avec Saro à propos du travail du pain »²¹⁷. Une partie importante des titres de la section centrale en DIN ne présente ainsi que le nom des

²¹¹ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., sans pagination, chapitre 9, titre.

²¹² CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., sans pagination, chapitre 17, titre.

²¹³ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., sans pagination, chapitre 18, titre.

²¹⁴ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., sans pagination, chapitre 20, titre.

²¹⁵ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., sans pagination, chapitre 23, titre.

²¹⁶ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., sans pagination, chapitre 43, titre.

²¹⁷ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., sans pagination, chapitre 24, titre ; chapitre 28, titre.

interlocuteurs (14 sur 37), alors que l'essentiel des titres des chapitres en P/R ne décrit que les thématiques qui en forment le cœur (15 chapitres sur 51 indiquent l'identité des protagonistes, mais uniquement à travers leur position ou fonction sociale)²¹⁸.

Ainsi donc, exception faite d'une partie de la section centrale du manuscrit, les titres renseignent le lecteur sur le contenu des chapitres. Plus encore, ils expriment la nature prescriptive de ces derniers à travers les suffixes *-harã*, *-guarã*, *haguã*, ou *-ramõ*, ou *-rehegua*. Les titres avertissent le lecteur que le texte qu'ils précèdent constitue un guide à suivre dans une situation de travail donnée. Toutefois, leur examen ne nous renseigne toujours pas sur l'identité du lecteur lui-même. Si les 88 chapitres du manuscrit mentionnent à un moment ou un autre tous les acteurs de la mission — femmes, enfants, hommes, jésuites, autorités et travailleurs divers —, il n'en découle pas forcément que leur contenu soit directement destiné à toutes ces catégories. À titre de comparaison, les catéchismes sont construits selon une structure dialoguée semblable à celle du manuscrit. Or, ceux-ci sont en première instance destinés aux prêtres qui s'en servent pour évangéliser ou maintenir dans la foi les populations auxquelles ils les lisent, celles-ci les recevant donc par truchement interposé. Toutefois, Boidin, Cerno et Vega ont récemment montré que certains imprimés ont vocation à être lus par les Indiens eux-mêmes, de manière individuelle. Par ailleurs, José Peramás affirme que certains d'entre eux se réapproprient les sermons et les répètent de manière plus élégante après la messe. Escandón explique que les *alcaldes* en charge des enfants leur font répéter les questions et réponses du catéchisme²¹⁹. Il faut donc examiner cette hypothèse également pour le manuscrit de Luján.

Ce dernier est composé de trois parties qui semblent différentes, peut-être, rappelons-le, car elles furent conçues séparément avant d'être agrégées. Or, au-delà de la distinction fondée sur la manière de présenter les protagonistes — anonymement ou par leur prénom —, la nature même de ces derniers n'est pas identique dans toutes les sections. En effet, la figure du missionnaire jésuite n'apparaît, en tant que protagoniste direct du récit, que dans sept chapitres qui appartiennent tous au premier segment du manuscrit²²⁰. Ainsi, les chapitres 1, 16, 17, 19, 20, 22 et 23 montrent le

²¹⁸ Cependant, dans le dernier segment du manuscrit, plusieurs blocs de chapitres traitant de la même thématique se suivent, dispensant ainsi le ou les auteurs de préciser à nouveau leur identité dans chacun des titres. Ainsi, la série composée par les chapitres 65 à 70 met en scène des vachers, et la série allant du chapitre 72 à 83 présente les différentes étapes de la construction d'une maison par des charpentiers.

²¹⁹ Furlong Guillermo, *Juan de Escandón S. J. y su carta a Burriel (1760)*, Buenos Aires, éd. Guillermo Furlong, S. J., 1965, p. 88-89.

Il est d'ailleurs possible que ce type de tâche soit confiée à un groupe d'Indiens spécialisés comme les membres des Congrégations de Saint-Michel et de la Vierge Marie, une élite sélectionnée pour ses compétences et investie d'autorité par les jésuites. Aucune source ne vient toutefois confirmer cette hypothèse.

²²⁰ Notons deux exceptions : le jésuite apparaît à la fin du chapitre 24 (DIN), qui met en scène les infirmiers lors de la tournée des malades, ainsi que dans le chapitre 47 (DIN), un monologue dans lequel il organise le travail de la semaine.

missionnaire s'entretenir avec une autorité indienne au sujet de l'organisation du travail, passée ou à venir. Ce type de scène semble reconstituer la réunion quotidienne entre le jésuite en charge de la mission et le *corregidor*, lors de laquelle les deux hommes prévoient « les tâches de la journée »²²¹. Le premier pose des questions simples auxquelles le second répond et, quand la situation l'exige, donne des instructions. Par exemple, dans le chapitre 19, « les mots du Capitaine au Père », le jésuite ouvre le dialogue en demandant : « Le blé a-t-il déjà germé ? » Le *corregidor* répond alors : « Oui, il a déjà germé, Père. » Les répliques suivantes sont du même tenant : « Est-il beau ? », puis « Oui, il a bien germé²²². » De manière générale, les questions sont simples et courtes, tout comme les réponses. La forme de ces chapitres rappelle ainsi celle des catéchismes religieux, à ceci près qu'il ne s'agit pas ici d'enseigner la doctrine chrétienne, mais une manière de travailler, qui n'en est d'ailleurs pas moins chrétienne du point de vue des acteurs européens ou indiens.

Comme le souligne Andrea Daher, les catéchismes, à l'image des nombreux textes en langue indigène produits par les missionnaires, possèdent « des finalités explicitement ou implicitement doctrinaires » et constituent à ce titre « des instruments primordiaux de la pastorale dite a posteriori [*sic*] baroque²²³. » Cependant, l'usage de la langue indigène dans l'action évangélisatrice ne répondrait pas seulement à des impératifs pratiques — à savoir un effort moindre des populations pour comprendre et incorporer le christianisme :

« Les opérations de “dictionnarisation” et de grammaticalisation des langues indigènes ne doivent pas être comprises uniquement comme fondements des stratégies de catéchèse [mais] sont elles-mêmes déterminées théologiquement, en tant que ratification évidente du principe unitaire de la vérité divine profonde face à la multiplicité superficielle des langues humaines depuis la dispersion de l'unité de la langue adamique »²²⁴.

Or, si l'essentiel des textes produits dans les missions jésuites du Paraguay et destinés à usage interne sont rédigés en guarani, nous ne pouvons souscrire pleinement ici au propos d'Andrea Daher lorsqu'elle avance qu'ils « s'adressent essentiellement à l'usage des missionnaires²²⁵. » Assurément, ces derniers jouent un rôle médiateur central « dans le processus d'instruction

²²¹ Cardiel, José, *Las misiones del Paraguay*, Sáinz Ollero Héctor (éd.), Madrid, Dastin, 2002 [1771], p. 117.

²²² CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., sans pagination, chapitre 19, répliques 1, 2, 3, 4.

²²³ Daher, Andréa, « Écrire la langue indigène. La grammaire tupi et les catéchismes bilingues au Brésil (XVI^e siècle) », In *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée*, 1999, T. 111, n° 1. 1999, p. 235.

²²⁴ *Ibid.*, p. 239.

²²⁵ *Ibid.*, p. 240.

religieuse de l'Indien-catéchumène²²⁶. » Ils sont les premiers à transmettre et enseigner la doctrine chrétienne, que ce soit à l'école avec les enfants, à l'église ou hors du bourg. En ce sens, les textes en question leur sont en premier lieu destinés. Pourtant, les missions guaranies au Paraguay possèdent plusieurs spécificités qui leur sont propres et qui interrogent le caractère exclusif de l'utilisation des textes produits. D'abord, dans le premier tiers du XVIII^e siècle, le complexe missionnaire, fort de 30 bourgs, constitue le plus grand espace urbain de la région, peuplé par près de 150.000 Indiens. Chaque village étant administré par deux jésuites, ces derniers ne peuvent pas assurer en personne l'ensemble des tâches d'évangélisation. Ils n'ont pas le temps pour le faire, et il leur faut sans doute, comme dans le cadre du travail, déléguer leur autorité. Ensuite, les missions ont un siècle d'existence, et certaines franges de la population y sont présentes depuis plusieurs générations. Elles ont incorporé tout ou partie de l'habitus missionnaire chrétien, connaissent et maîtrisent les normes ainsi que les rituels du catholicisme. Enfin, de récents travaux suggèrent le rôle fondamental des congrégations religieuses dans la conversion des populations indiennes environnantes et encore non-converties. Ce sont les congrégationnistes plutôt que les missionnaires jésuites eux-mêmes — déjà trop occupés — qui s'aventurent hors de la mission et vont prêcher l'évangile par monts et par vaux²²⁷. C'est probablement à eux que s'adressent les près de 800 volumes imprimés et venus d'Espagne de l'*Ara Poru* que nous avons mentionnés plus haut²²⁸. La délégation de la mission évangélisatrice à des Indiens implique donc une bonne connaissance de la doctrine, laquelle peut s'acquérir à travers la répétition à l'église, mais aussi et plus probablement par une lecture individuelle assidue et répétée des textes.

Dès lors, de la même manière que pour les ouvrages religieux, l'hypothèse selon laquelle tout ou partie du manuscrit de Luján pourrait être utilisé par des Indiens ne peut plus être écartée. Au contraire, elle prend de la vigueur lorsque l'on examine la seconde section, en DIN. Dans ce segment du manuscrit, à deux exceptions près mentionnés plus haut, l'autorité est toujours incarnée par un Indien, cacique, *cabildante*, *alcalde* ou officier de milice. Il ne s'agit d'ailleurs pas toujours d'un homme, puisque le chapitre 30 met en scène une *alcalde* qui explique à l'une de ses subordonnées comment élever l'enfant qu'elle porte. Par ailleurs, certains chapitres se déroulent hors de l'espace missionnaire, ou au moins hors du village. Les chapitre 55, 56 et 57, racontent ainsi respectivement la visite de contrôle d'un *alcalde* dans une estancia, un voyage à Santa Fé et une

²²⁶ *Idem*.

²²⁷ Wilde, Guillermo, « Les modalités indigènes de la dévotion. Identité religieuse, subjectivité et mémoire dans les frontières coloniales d'Amérique du Sud », in Maldavsky Aliocha (dir.), *Les laïcs dans la mission. Europe et Amériques, XVI-XVIII^e siècle*, Presses Universitaires François Rabelais, Tours, 2017, p. 137-180.

²²⁸ Boidin, Capucine, Cerno, Leonardo, Vega, Fabián R., « “This Book Is Your Book”: Jesuit Editorial Policy and Individual Indigenous Reading in Eighteenth-Century Paraguay », *op. cit.*, p. 260.

expédition vers les *yerbales*. La nature de ces récits exclut de fait les missionnaires, qui ne participent pas à ces expéditions lointaines et ne se rendent que rarement dans les *estancias* de la mission. De plus, contrairement à la première section, certains chapitres ne concernent pas directement les travaux agricoles ou artisanaux : les voyages et l'éducation, donc, mais aussi, comme dans les chapitres 35 ou 38, deux dialogues conflictuels entre deux hommes ou deux femmes qui médisent l'un de l'autre, ou encore des exercices militaires dans le chapitre 44, une leçon de musique dans le chapitre 42 ou la chasse dans les chapitres 43 et 45. Le contenu de cette section est donc bien plus diversifié que celui de la première. Soulignons également que nous avons eu plus de difficultés à traduire les chapitres de ce segment, à la fois parce que les répliques sont plus longues — certaines atteignent une dizaine de lignes —, que les phrases des répliques sont elles-mêmes plus longues, et qu'elles sont parfois jalonnées de sous-dialogues — soit par le biais d'un discours indirect, soit marquées par des signes de ponctuation tels que le point-virgule ou les deux points. Nos propres difficultés pourraient donc découler d'un niveau de langue plus complexe que dans la première section.

Ensuite, l'examen des chapitres semble — nous ne les avons pas tous traduits — faire apparaître une structure redondante. L'individu représentant l'autorité ouvre le dialogue, pas toujours d'ailleurs par une question. L'Indien ou l'Indienne qui lui donne la réplique incarne une position de subordonné et, tout au long du dialogue, conteste l'autorité, transgresse ou les normes de travail ou pose des questions sur celles-ci. À titre d'exemple, dans le chapitre 56, Cosme, le *capitán*, voit son autorité souvent remise en cause ou mise à l'épreuve par son subordonné Basile ainsi que par les autres membres de l'expédition. Les hommes ont peur lors du passage de rapides sur le fleuve Parana et rechignent à s'y engager, ils mangent trop et se rendent malades, menacent d'être bernés par d'autres Indiens lors de trocs dans les Pueblos de Indios, ou encore par des Espagnols pour lesquels ils effectuent des travaux domestiques à Corrientes ou Santa Fé. Non seulement Cosme doit-il guider le groupe, leur rappeler comment ils doivent se comporter face aux dangers et menaces en tout genre, mais aussi se trouve-t-il régulièrement pris dans un débat avec Basile, présenté comme plus téméraire et moins raisonnable. D'une part, il a vocation d'exemplarité, de l'autre, il doit être capable de proposer les solutions adéquates à chacun des problèmes rencontrés. Dans l'ensemble des chapitres de la deuxième section que nous avons traduits, le rôle, la fonction et l'image de l'autorité sont identiques. Une réplique du chapitre 59, qui concerne la sculpture, met en avant l'autorité, indiscutable et menaçante, de l'*alcalde* Chuã. Son interlocuteur, Anice, met en garde ses compagnons : « Je crains notre nouvel *alcalde* ! Il faut pas que son cœur se fâche, et donc,

les gens, on se comporte juste selon ses paroles. Et, si son cœur se fâche, il nous pardonnera seulement en voyant notre comportement vis-à-vis de lui, il laissera couler, les gens²²⁹. »

À la fois surveillant et modèle, l'autorité indienne de la deuxième section du manuscrit incarne donc le garant de l'ordre social missionnaire face à des subordonnés qui menacent toujours de le transgresser. Elle y occupe la même place et la même fonction que le jésuite de la première section, à la différence près que lorsque ce dernier s'entretient avec son subordonné, le *corregidor*, les deux hommes collaborent afin d'administrer le travail. Les individus qui enfreignent la norme sont des tiers qui n'apparaissent pas dans le dialogue. Le jésuite n'apparaît jamais comme un individu qui menace ou contraint directement les travailleurs, cette tâche étant déléguée aux autorités indiennes²³⁰.

La similarité des positions du jésuite et de l'autorité indienne dans la première et dans la deuxième partie du manuscrit — à laquelle il faut ajouter la troisième, identique en termes de positions à cette dernière — pourrait indiquer des destinataires différents. Si le niveau de langue est effectivement moins complexe lors des 23 premiers chapitres, alors les missionnaires novices le mettraient à profit non seulement pour perfectionner leur apprentissage de la langue, mais aussi celui de l'administration temporelle du village, dont la charge leur reviendrait un jour. En effet, les chapitres mettant en scène un jésuite leur serviraient ainsi de guide pour mener les réunions avec les autorités du village, les distributions publiques de nourriture ou de vêtements, la planification de la saison agricole, etc. Le manuscrit d'Anton Sepp mentionné plus haut et destiné aux nouveaux missionnaires, qui aborde les mêmes thématiques que le manuscrit de Luján mais sous une forme purement prescriptive, sans dialogues, appuie cette hypothèse. De la même manière, les deuxième et troisième sections du manuscrit pourraient remplir la même fonction pour les diverses autorités indiennes, précisément celles qui apparaissent dans le manuscrit, d'une part car le niveau de langue semble trop complexe pour de nouveaux missionnaires, d'autre part car les jésuites n'y apparaissent pas. Le chapitre 56, qui indique les conduites à tenir lors d'un voyage hors de l'espace missionnaire, ne semble pas servir l'apprentissage des jésuites, mais plutôt celui des Indiens, et plus précisément celui des autorités qui le conduisent. Certes, les missionnaires pourraient apprendre la manière dont les chefs d'expédition doivent diriger leurs subordonnés et ensuite la leur enseigner, mais il serait beaucoup plus logiques que ces derniers lisent directement — ou qu'on leur lise, à la manière d'un catéchisme — le manuscrit afin d'en tirer les leçons plus rapidement. Le constat est valable pour tous les chapitres de ces sections, ceux-là ne constituant rien moins qu'un guide pour les Indiens

²²⁹ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., sans pagination, chapitre 59, réplique 6.

²³⁰ Toutefois, dans le chapitre 47, c'est-à-dire dans la section centrale et non dans la première, le jésuite, au cours d'un long discours, menace de faire châtier les caciques qui dissimuleraient la paresse de leurs *vojas*.

chargés de diriger leurs subordonnés. Le manuscrit les aiderait ainsi à résoudre la série de problèmes potentiels, auxquels les expose le travail d'administration du travail, grâce à des prescriptions mises en scène à travers les dialogues. L'hypothèse de destinataires différents — jésuites ou Indiens — selon les sections du manuscrit sans aucun doute est fragile.

La question de la lecture — et donc de la transmission du savoir aux autorités indiennes — reste en suspens. Puisque nous ignorons le nombre de copies de ce manuscrit — peut-être en existait-il un grand nombre qui circulait entre les individus et les missions, ou peut-être ce nombre était-il très réduit — il ne nous est pas possible de déterminer s'il faisait l'objet de lectures publiques ou individuelles. Peut-être l'ensemble de la population était-elle réunie sur la Grand-Place afin que toutes et tous puissent apprendre et comprendre le rôle des autorités qui les dirigeaient. Peut-être encore que seules lesdites autorités étaient réunies dans l'un des patios jouxtant l'église — le patio des artisans, espace de travail, ferait alors symboliquement sens — afin que le jésuite, le *secretario* du *cabildo* ou même une ou plusieurs autorités leur lise un ou deux chapitres du manuscrit. Peut-être enfin le manuscrit passait-il de main en main, quelque jour de la semaine, et les autorités lisaient-elles les chapitres qui concernaient leur travail de contrôle. Quoiqu'il en soit, l'hypothèse de destinataires différents en fonction des sections du manuscrit demeure en l'état de la recherche fragile. Toutefois, il est plus certain que les chapitres du manuscrit ont vocation à guider autorités et travailleurs dans le cadre du travail, c'est-à-dire qu'il est investi d'une fonction prescriptive.

b. Décrire et prescrire

Comme nous l'avons vu plus haut, les titres des chapitres du manuscrit de Luján sous-tendent les intentions qui se trouvent aux principes de sa production. Les suffixes *-rehegua* et *-haguã* indiquent, alternativement ou simultanément, un discours « sur » et un discours « pour ». Parfois, ils se résument aussi simplement à indiquer une conversation entre deux individus — par exemple le chapitre 40, « Sabati, Sepe, Paurù discutent » — ou à décrire le type de travail concerné — le chapitre 72 est ainsi nommé « le dialogue entre des charpentiers lorsqu'un village est sur le point de se construire »²³¹. Si les titres des chapitres semblent ainsi conférer une fonction alternativement descriptive ou prescriptive, voire simultanément les deux, qu'en est-il de leur contenu ?

²³¹ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., sans pagination, chapitre 40, titre ; chapitre 72, titre.

Hormis quelques monologues ou discours, chacun des chapitres est constitué d'un dialogue entre deux, parfois trois interlocuteurs. Nous l'avons dit, à de rares exceptions près, l'individu qui ouvre le dialogue est une autorité s'adressant à son subordonné. Dans le chapitre 16, intitulé « Après avoir vu les veaux », « *Aipo novi recha rire* », le missionnaire pose à son interlocuteur une série de questions sur les travaux déjà accomplis et ceux qu'il reste à accomplir : « Quand allez-vous labourer les champs de blé ? », « Quand sèmerons-nous ce blé ? », « Où planterons-nous les haricots ^{232?} » Le subordonné, lui-même une autorité responsable de la supervision du travail, fournit alors une série de détails d'ordre temporel, spatial et technique : « Demain, Lundi, nous entrerons dans les champs, Pa'i », « Samedi nous allons commencer à recouvrir les semences de terre, et si ce n'est pas fini, le Lundi nous mettrons tout en terre », « Au moment adéquat, nous mettrons le blé dans une terre reposée, ce vieux champ de blé là-bas, nous allons y répartir les champs de haricots. Quant au vieux champ d'orge, nous voulons l'utiliser dès maintenant comme plantation de blé.^{233.} » Une partie des instructions de l'autorité concerne ainsi directement l'organisation du travail. Outre la planification des tâches dans le temps, cette organisation inclut aussi la répartition des tâches et la mobilisation des outils nécessaires, parfois des animaux. Ainsi, dans le chapitre 31, où les deux caciques « Savati et Nicolas discutent » de la construction des maisons, le premier dit au second : « Allez ! On va rapporter de la forêt le bois qui servira pour les piliers ! ». Puis, juste après que le second a acquiescé, il ajoute : « Il y aura aussi les faîtages à apporter, donc prenez les veaux^{234.} » Parfois, c'est la dimension technique du travail qui est détaillée, comme dans le chapitre 59, où le chef d'atelier, l'*alcalde* Chuã déclare à ses ouvriers : « Allez, faites votre travail ! Je vous donne les mesures, et la statue du saint là, on fait selon les mesures que j'ai données. D'abord, vous, vous la travaillez au burin, et le reste d'entre vous, leur travail ce sera de la rogner ^{235!} » De la même manière, le chapitre 28 décrit tout le processus de fabrication du pain. L'*alcalde* Diego explique successivement qu'il faut, pour préparer la farine,

²³² CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., sans pagination, chapitre 16, répliques 9, 11 et 13.

²³³ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., sans pagination, chapitre 16, répliques 10, 12 et 14.

²³⁴ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., sans pagination, chapitre 16, répliques 1 et 3.

²³⁵ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., sans pagination, chapitre 59, réplique 3.

« préparer les grains de blé (3) », puis les « laver » (9), les « éparpiller au soleil pour qu'il les sèche (11)» et enfin les « briser » (13)²³⁶.

Les instructions de l'autorité ne sont pour autant pas uniquement d'ordre matériel. Le chapitre 27, mentionné plus haut et qui concerne le travail textile, s'ouvre sur un ordre de l'*alcalde* Peru à son subordonné Mingura : « Allez! Dépêche-toi, finis vite ton travail textile. » Il faut travailler vite. Mingura confirme qu'il va s'exécuter et « bientôt terminer ». La rapidité exigée par le chef d'atelier trouve sa justification un peu plus loin dans le dialogue, lorsque Peru déclare que « le père a besoin de vêtements, [car] il veut en donner aux pauvres ». Il faut donc « [se dépêcher] avec les vêtements et [faire] des efforts pour ça²³⁷. » Ici, les ordres de l'*alcalde* répondent donc à un impératif moral, puisque le travail sert à habiller les pauvres²³⁸. Plus loin, Peru avertit l'ensemble de ses subordonnés : « Gaspillez pas ces fils en vain ! » Comme dans les catéchismes, les tisseurs lui répondent par une phrase identique, mais sur le mode affirmatif : « Nous ne les gaspillerons pas en vain ²³⁹! » C'est ici le comportement du travailleur, un travailleur idéal, qui est décrit. Il va vite et ne gâche pas son matériel. Plus loin encore, l'*alcalde* se réfère à la « manière correcte » de s'acquitter de sa tâche²⁴⁰. Remarquons qu'il n'explique pas ici la manière en question, l'auteur ayant souhaité mettre en avant d'une part la nécessité d'écouter l'autorité, qui connaît la « manière correcte », de l'autre celle de la mettre en œuvre. À travers la technique présentée comme juste, c'est à nouveau le comportement du travailleur qui est décrit et prescrit. Enfin, Peru conclut le dialogue par une autre justification apportée au travail effectué : « Faites votre travail avec diligence. Si vous êtes pas diligents qui fera votre travail ? Est-ce que des gens viendront d'autres villages pour le faire ? Non, ils viendront pas faire votre travail. Vous, faites-le. Et donc faites des efforts, les gens.²⁴¹. » Le rôle indispensable du travailleur dans le village est souligné : s'ils ne le réalisent pas, il ne sera pas fait, et surtout pas par d'autres artisans venus d'autres missions.

L'autorité, qu'elle soit jésuite ou indigène, transmet donc à la fois des normes techniques et morales, qui guident le travailleur dans l'exécution de sa tâche. D'un côté, le manuscrit de Luján se

²³⁶ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., sans pagination, chapitre 28, répliques 3, 9 et 11 et 13.

²³⁷ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., sans pagination, chapitre 27, répliques 1, 4 et 9.

²³⁸ Nous développerons ce lien entre travail, pauvreté et christianisme au cours du quatrième chapitre.

²³⁹ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., sans pagination, chapitre 27, répliques 11 et 12.

²⁴⁰ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., sans pagination, chapitre 27, répliques 19 et 20.

²⁴¹ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., sans pagination, chapitre 27, réplique 21.

rapprocherait donc du traité de médecine. Il expose les modalités concrètes du travail en tant que normes à suivre au même titre que le *Pohã Ñana* énumère les recettes médicamenteuses. De l'autre, à la manière des catéchismes ou des livres de sermons, il prescrit des comportements qui relèvent de la morale chrétienne : la diligence et le rejet de la paresse, la compassion pour son prochain, le travail pour la communauté. Cependant, certains chapitres — à l'image du voyage à Santa Fé — suivent une trame narrative élaborée qui les rapproche du récit, à l'image du journal de guerre qui reconstitue le siège de Colonia del Santo Sacramento. Bien sûr, il est peu probable que les chapitres du manuscrit de Luján rapportent des événements microhistoriques, c'est-à-dire qu'ils soient une retranscription directe de scènes qui auraient réellement eu lieu dans les missions. En revanche, ils sont sans aucun doute construits à partir de l'expérience quotidienne des acteurs et, en tant que savoirs missionnaires, standardisés afin de faciliter les processus d'évangélisation. Les situations idéal-typiques de travail qu'ils décrivent, redondantes à la fois au niveau de la forme et des éléments qu'elles rapportent — le couple autorité/subordonné conjugué à l'exemplarité et à la transgression de la norme, les instructions techniques et morales, les problèmes inhérents au travail et les solutions possibles —, comme s'il s'agissait d'un même prêche encore et toujours répété sous différentes variantes, permettent la diffusion de ce savoir missionnaire auprès de ses destinataires ainsi que l'incorporation de son contenu.

Si, au premier abord, le manuscrit de Luján semble appartenir à un genre inédit dans le corpus colonial guarani, ses différentes propriétés le placent en réalité au croisement de plusieurs catégories²⁴². La scénarisation de petits récits adaptés au contexte local et destinés à indiquer la conduite moralement appropriée, la dialectique de l'erreur et du correct à travers une structure en question-réponse, ainsi que l'énumération de méthodes techniques rappellent tout autant les livres de sermons que les catéchismes ou encore les manuels scientifiques. Les classements proposés par Vega, Neumann et Thun — selon le type de savoir linguistique, la forme textuelle ou la dichotomie temporel/éternel — ne permettent ainsi pas de lui trouver une place qui rende compte de sa nature et de sa fonction. À la fois descriptif et prescriptif, probablement conçu à l'intention des autorités jésuites et indiennes des villages, il semble destiné à enseigner par l'exemple et la répétition la manière d'administrer les différentes formes du travail dans les missions jésuites du Paraguay. L'anonymisation de l'auteur et du lieu de production — et ainsi à celui où les actions qu'il décrit se déroule — autorise son usage dans tous les villages de l'espace missionnaire, et montre qu'il a vocation à standardiser le travail à la fois dans sa dimension technique mais aussi morale. Catéchisme de l'ouvrage et du labeur, il montre aux Indiens et aux jésuites comment faire société par le travail après (ou en même temps) que les catéchismes du christianisme le leur ont montré à

²⁴² Nous verrons dans le dernier chapitre que c'est en réalité le cas de nombreux ouvrages missionnaires.

travers la religion. Or, au début du XVIII^e siècle, période durant laquelle le manuscrit est conçu, alors même que les premières missions ont été fondées depuis cent ans, la collision entre les manières européennes et guaranies de penser et de faire le travail semble encore poser des problèmes considérables. Le manuscrit de Luján, que nous exploiterons tout au long des chapitres suivants, nous ouvre une porte qui demeurait jusqu'ici close afin de les examiner. D'un côté, son caractère descriptif enrichit les connaissances historiographiques de nombreux détails sur la vie quotidienne. De l'autre, puisqu'il est aussi prescriptif, puisqu'il donne « à des dispositions pré-verbales et pré-réflexives et à des expériences ineffables et inobservables un commencement d'objectivation dans des mots qui, par nature, les rendent à la fois communes et communicables, donc sensées et socialement sanctionnées »²⁴³, il met au jour les conflits qui agitent le quotidien des jésuites et des Indiens. Les descriptions prescriptives du manuscrit, moyen terme entre ce qui est et ce qui devrait advenir, laissent donc voir les points de frictions entre ces catégories d'acteurs — elles-mêmes hétérogènes — et permettent de mettre en évidence à la fois la structure du travail missionnaire, mais aussi, par déduction inverse, ce qu'auraient pu être les structures du travail dans les sociétés indiennes avant l'arrivée des Européens. Ce catéchisme d'un genre particulier, qui professe les normes du labeur missionnaire, nous permet ainsi d'apporter, au cours des chapitres suivants, des éléments de réflexion inédits autour de la question du travail dans les missions jésuites du Paraguay entre le XVII^e et le XVIII^e siècles.

²⁴³ Bourdieu, Pierre, « Décrire et prescrire », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1981, vol. 38, La représentation politique, p. 70.

II. L'UTOPIE IMPARFAITE

Résumé : Lors du chapitre précédent, nous avons présenté les caractéristiques du manuscrit de Luján, dont nous avons déterminé le caractère prescriptif dans le cadre du travail. Au cours de ce chapitre, nous en extrayons des données et, à l'aide d'autres sources, proposons un panorama général de l'organisation du travail dans les missions jésuites du Paraguay. L'agriculture, l'élevage et l'artisanat constituent l'essentiel des activités quotidiennes des Indiens. Ils fonctionnent de manière complémentaire et sont interdépendants. Les artisans fabriquent des outils qui permettent aux agriculteurs et aux éleveurs de travailler, et la production de ces derniers assure des réserves alimentaires qui nourrissent non seulement toute la mission, mais aussi libèrent du temps pour les artisans, qui peuvent demeurer dans leurs ateliers au lieu de cultiver la terre. L'organisation du travail est régie par un contrôle du temps, de l'espace et de la main d'œuvre, dans lequel l'écriture joue un rôle central.

« Maintenant dans le plus petit village
Les gens travaillent comme des sauvages, j'les ai vus
Pour se payer tout le confort
Quand ils ont tout, ben ils sont morts »

Maurice Pon, Henri Salvador, *Le travail c'est la santé*

Conquête spirituelle. C'est à travers ces deux mots que les missionnaires jésuites décrivent leur action dans la Province du Paraguay au début du XVII^e siècle. Que ceux-ci traversent l'Atlantique ou viennent du Pérou, au nord, tous leurs efforts sont tournés vers l'évangélisation des populations indiennes de la région qu'ils pensent sauver de la damnation éternelle en les baptisant. C'est également le nom de l'ouvrage du missionnaire Antonio Ruíz de Montoya, une historiographie jésuite décrivant les événements qui s'y déroulent entre la fondation de la Province, en 1604, et son impression, en 1639, c'est-à-dire la période de genèse des missions jésuites du Paraguay²⁴⁴. Au contraire des Espagnols d'Asunción, les jésuites n'utilisent pas d'armes, et la violence physique n'est un recours que lorsque les Indiens sont déjà convertis et ont reconnu l'ordre social missionnaire. Cependant, quoique les moyens employés soient différents, ils servent le même projet que les laïcs : la colonisation. Les seconds tentent de soumettre les corps pour transformer les esprits, les autres de transformer les esprits afin de soumettre les corps.

Quelle que soit la méthode utilisée, la colonisation recouvre une série de processus au cœur desquels se trouvent évidemment les individus, mais aussi le territoire, les techniques, le droit, la religion, la famille, l'économie, bref, l'ensemble des relations que les humains entretiennent avec la société, la nature, le temps, soit les relations qu'ils entretiennent avec le monde réel et le monde des idées. La colonisation change tout, ou du moins prétend-elle tout changer, rationnellement justifiée par des motifs d'ordre religieux, scientifique ou de progrès civilisateur. Rapport de force, elle engage non seulement les colonisateurs et les colonisés, mais aussi différents groupes aux intérêts divergents au sein de ces deux catégories hétérogènes. La forme particulière prise par la colonisation des Amériques traduit ce que Serge Gruzinski nomme « occidentalisation », c'est-à-dire « le transfert outre-atlantique des imaginaires et des institutions du Vieux Monde », recouvrant « l'ensemble des moyens de domination introduits en Amérique par l'Europe de la Renaissance : la religion catholique, les mécanismes du marché, le canon, le livre ou l'image », prenant « des formes diverses, souvent contradictoires, parfois même ouvertement concurrentes puisqu'elle a été tout à la

²⁴⁴ Ruiz De Montoya, Antonio, *Conquista espiritual*, *op. cit.*

Nous reviendrons dans le septième et dernier chapitre de ce travail sur le statut de l'imprimé d'Antonio Ruiz de Montoya et de sa traduction vers le guarani au XVIII^e siècle ainsi que sur l'importance qu'il endosse dans la constitution de l'identité missionnaire.

fois matérielle, politique, religieuse [...] et artistique », mobilisant « des institutions, des groupes — moines, juristes, conquistadores [*sic*]... — mais aussi des familles, des lignages et des individus²⁴⁵. » Elle est un projet d'occupation transformatrice des corps, des pensées et de l'espace, qui se matérialise au Paraguay par la *reducción*, ou réduction, entendue comme un « projet total tourné vers la transformation de l'espace, de la conduite et de la langue²⁴⁶. » Les missionnaires réduisent la dispersion des populations indiennes en réunissant de petits groupes d'individus dans des espaces circonscrits et ordonnés, les missions ou villages. Ils réduisent le nombre de langues parlées en décrétant comme officielle une langue générale, le guarani, grâce à laquelle tous les habitants communiquent²⁴⁷. Ils réduisent le temps par un découpage des jours, des semaines, des mois et des années, qui sont nommés. Ils réduisent les coutumes en subordonnant l'ensemble des pratiques du quotidien à la doctrine chrétienne. Dans ce processus de réduction, le travail, institution transformatrice en même temps que transformée, occupe une place centrale.

Avant d'établir les liens que le travail entretient avec la société missionnaire, avant d'examiner les raisons qui amènent des intellectuels européens, du XVIII^e siècle à nos jours, à le considérer comme l'un des fondements d'une utopie réalisée, il nous faut décrire son organisation matérielle. Au cours de ce chapitre, nous procéderons donc à un fastidieux mais indispensable inventaire des pratiques quotidiennes de travail missionnaires, lequel permettra au lecteur de mieux appréhender les analyses qui en découlent dans les chapitres suivant.

Pour Karl Marx, dont le seul nom convoque aujourd'hui la notion de travail, ce dernier est à la fois « activité personnelle de l'homme », « objet sur lequel le travail agit » et « moyen par lequel il agit »²⁴⁸. Mais alors, au XIX^e siècle, le travail est déjà subordonné au marché et sa valeur est indexée à celle de la marchandise qu'il est devenu. Une représentation bien éloignée de celle que devaient sans doute s'en faire les Indiens au moment où les Européens posent le pied en Amérique. D'ailleurs, les Espagnols ne le définissent alors que comme une « activité, ou occupation en quelque ouvrage, ou une charge²⁴⁹. » Comment les Guaranis le concevaient alors exactement, nous ne le saurons jamais. En revanche, et c'est là l'objet de cette enquête, nous pouvons parvenir à

²⁴⁵ Gruzinski, Serge. *La pensée métisse*, Paris, Fayard/Pluriel, 2012, p. 87-88.

²⁴⁶ Hanks, William F., *Converting words : Maya in the age of the cross*, Berkeley, University of California Press, États-Unis d'Amérique, 2010, p. xiv.

²⁴⁷ Cf. *supra*, p. 72.

²⁴⁸ Marx, Karl, *Le Capital*, Paris, Éditions Sociales, 1975, p. 181.

²⁴⁹ Real Academia Española, *Diccionario de Autoridades*, Madrid, Francisco del Hierro, 1726-1739, 6 vol. En ligne : <http://web.frl.es/DA.html> : « Ejercicio, ù ocupación en alguna obra, ò ministerio. »

comprendre ce que « travailler » veut dire dans les missions jésuites du Paraguay du XVII^e au XVIII^e siècles, et le premier moyen d'y parvenir est d'examiner la manière dont leurs habitants le disent au quotidien.

L'entrée « travailler » du Vocabulario de Restivo glose le terme de trois manières différentes : « *amba'e apo* », « *aporavyky* » et « *ajepoavyky* », soit « je travaille »²⁵⁰. Les deux dernières gloses dérivent de la même racine, *avyky*, et leur analyse morphosyntaxique paraît trop hasardeuse pour présenter des résultats concluants²⁵¹. Notons toutefois que cette racine est précédée du terme *po*, la main, que l'on retrouve dans l'autre glose, « *mba'e apo* ». Celle-ci, qui est la manière dont le verbe travailler est le plus fréquemment exprimé dans le manuscrit de Luján, associe simplement le terme « *mba'e* », « chose », à « *apo* », que Montoya traduit par « action », « fait », « œuvre », « travail »²⁵², mais que l'on pourrait littéralement traduire lorsqu'il est associé à « *mba'e* » par « manuel ». L'autre terme récurrent qui glose le travail est « *kane'õ* ». Montoya explique que « *che pokane'õ* » signifie « le travail de mes mains »²⁵³, et Restivo que « *che kaneõnde* » traduit « je travaille avec beaucoup d'envie ou de plaisir en le faisant »²⁵⁴. Toutefois, un examen en contexte dans le manuscrit de Luján montre que ce terme ne porte pas tout à fait le même sens que les deux autres²⁵⁵. La première des traductions proposée par Montoya dans son *Tesoro* n'est pas « travail » mais « fatigue » et, plus loin « paie » ou « fruit du travail »²⁵⁶. Ainsi, *kane'õ* nous semble plutôt traduire l'idée du travail accompli, d'un labeur achevé qui a entraîné une fatigue et/ou une rétribution, là où *mba'e apo* concernerait la tâche en elle-même, dans son déroulement. Cependant, tous ces termes, constitués par ou adjoints du terme *po* suggèrent que le travail dans les missions est avant tout compris par la population comme une activité manuelle. À de très rares exceptions près, il l'est exclusivement.

L'agriculture, que tous les habitants de la mission pratiquent, ne serait-ce que parce que chaque famille possède son propre champ, constitue la forme la plus répandue de travail. Ainsi que le décrit Cardiel, au milieu du XVIII^e siècle, dans les missions, « tous travaillent la terre, depuis le

²⁵⁰ Restivo, Pablo, *Vocabulario de la lengua guaraní*, op. cit., p. 522.

²⁵¹ Le terme « *avyky* » est traduit par Montoya comme « épouiller », « coiffer », « transvaser », « cuisiner », « tripoter », « traiter [de] ». Ruiz De Montoya, Antonio, *Tesoro de la lengua guaraní*, op. cit., p. 106.

²⁵² Ruiz De Montoya, Antonio, *Tesoro de la lengua guaraní*, op. cit., p. 70.

²⁵³ *Ibid.*, p. 236.

²⁵⁴ Restivo, Pablo, *Vocabulario de la lengua guaraní*, op. cit., p. 522.

²⁵⁵ Pour l'exemple en contexte, se reporter au chapitre 5.

²⁵⁶ Ruiz De Montoya, Antonio, *Tesoro de la lengua guaraní*, op. cit., p. 236.

Corregidor et le Cacique le plus important, jusqu'au plus petit des Indiens »²⁵⁷. Très logiquement, l'agriculture occupe une place prépondérante dans le manuscrit de Luján, et 24 des 88 chapitres du texte concernent le travail de la terre. Lorsque le manuscrit est produit, à l'aube du XVIII^e siècle, la construction de maisons semble également concentrer les forces de nombreux travailleurs, puisque ce sont 20 chapitres qui sont consacrés à cette thématique. Une grande partie des mémoriaux envoyés par le vice-provincial Luis de la Roca aux villages en 1714 montre que les jésuites entreprennent alors de réformer les habitations, notamment avec des toits en tuile et des fondations de pierre afin d'éviter leur destruction par les incendies, fruits de l'orage ou d'une maladresse aux conséquences tragiques²⁵⁸. Une portion réduite de la population est formée à l'artisanat, auquel elle s'exerce toute la journée, les uns et les autres se remplaçant lorsqu'ils doivent cultiver leur champ. L'élevage, sur lequel repose tout un pan de la production alimentaire missionnaire, n'est pas un travail à proprement parler, car le bétail se multiplie de lui-même, laissé en liberté dans les *vaquerías* du nord. Toutefois, les *estancias* qui appartiennent à la mission sont administrées soit par des « Indiens de confiance »²⁵⁹, soit par des Espagnols rétribués pour leur travail²⁶⁰. Les femmes travaillent aux champs, au filage, et effectuent le travail domestique. Les enfants fréquentent pour certains l'école de lettre et tous l'école de catéchisme, puis aident le reste de la communauté dans le travail de la terre²⁶¹. Les plus habiles sont formés à l'artisanat. Le travail de contrôle est assuré par des *alcades*, ou surveillants, ainsi que par des secrétaires et comptables qui consignent sur du papier ou du cuir les noms et les nombres. La pratique lettrée constitue une pratique à mi-chemin entre le travail intellectuel — compter, inventorier — et manuel — écrire, copier, recopier²⁶². Toutefois, de rares Indiens réalisent un travail strictement intellectuel, comme Nicolas Yapuguay, auteur de plusieurs ouvrages religieux, de même qu'un certain Vazquez, mentionné par Peramás²⁶³.

²⁵⁷ Cardiel, José, *Declaración de la verdad*, *op. cit.*, p. 275-276.

²⁵⁸ Il s'agit d'une série de *memoriales* écrits entre le 25 mai et le 6 novembre 1714. AGN, Sala IX, 6-9-5, f. 173-206.

²⁵⁹ Cardiel, José, *Las misiones del Paraguay*, Sáinz Ollero Héctor (éd.), Madrid, Dastin, 2002 [1771], p. 83.

²⁶⁰ Un paragraphe du Livre d'Ordres prescrit la nature des salaires à leur verser. AGN BNBA BN, *Libro de órdenes* leg. 140, f. 36v.

²⁶¹ Le travail des femmes et des enfants est examiné au cours du quatrième chapitre.

²⁶² Le travail de référence sur la pratique lettrée est l'œuvre d'Eduardo Neumann. Voir Neumann Eduardo, 2005, *Práticas letradas guarani: produção e usos da escrita indígena (séculos xvii e xviii)*, Thèse de doctorat en histoire sociale sous la direction de Viana Daher Andrea, UFRJ, IFCS, Rio de Janeiro et Neumann Eduardo, 2015, *Letra de Índios. Cultura escrita, comunicação e memória indígena nas Reduções do Paraguai*, Nhanduti Ed., São Bernardo do Campo, 240 p.

²⁶³ Concernant Nicolas Yapuguay, consulter notamment Brignon, Thomas, *Un traducteur exemplaire. Le cacique Nicolás Yapuguay et ses exempla en langue guarani (missions jésuites du Paraguay, 1724-1727)*, *op. cit.*, 2017.

Les Indiens travaillent du lundi au samedi, de l'aube à midi, puis de quatorze heures à seize heures. Le matin, ils se rendent aux champs ou aux ateliers après avoir assisté à la messe et reçu leur ration quotidienne de maté. La pause de la mi-journée, institutionnalisée et imprescriptible, leur permet de manger, de se reposer et de ne pas travailler lorsque la chaleur est à son comble²⁶⁴. La fin de la journée de travail est marquée par la récitation du Rosaire à l'église et la distribution de viande aux femmes²⁶⁵. Le temps de travail, très structuré, est marqué par l'introduction de la cloche, sonnée aux moments charnières de la journée, et du cadran solaire, ces deux outils marquant un découpage rigide des heures. Les journées sont quant à elles différenciées de deux manières. Dans la pratique, elles se distinguent par la nature du travail effectué : le lundi et le samedi sont dédiés à une forme de travail communautaire, tandis que les Indiens s'occupent de leurs propres champs du mardi au vendredi. D'autre part, elles sont différenciées dans les représentations à travers les noms que les jésuites leur ont arbitrairement donnés. Le lundi est nommé (« premier-travail »), le mardi « *mba'e apo mokoĩ* » (« deux-travail »), le mercredi « *mba'e apo mbohapy* » (« trois-travail »), le jeudi « *mba'e apo irundy* » (« quatre-travail ») ou « *teike* » (« entrer »), le vendredi « *jeko aku* » (« jeûne », le samedi « *arete renonde* » (« veille de fête ») ou « *sábado* »²⁶⁶, et le dimanche « *arete* » (« fête ») ou « *domingo* »²⁶⁷. Cette terminologie apparaît régulièrement dans le manuscrit de Luján, c'est-à-dire dans un texte supposé retranscrire le langage de la vie quotidienne, attestant ainsi de leur usage en contexte pratique. Si le samedi n'y est jamais désigné que comme *sábado*, ce sont les néologismes guaranis qui sont employés pour les autres jours. Ces noms, élaborés par les jésuites, dévoilent la stratégie de ces derniers. L'acte de nommer, qui « participe à la construction des représentations issues des expériences que les locuteurs entretiennent avec les objets de la réalité »²⁶⁸, permet d'associer un temps donné à une pratique déterminée. En nommant les jours de la semaine, les jésuites font d'une pierre deux coups.

²⁶⁴ AGN, Sala IX, 6-9-5, doc. 206, Memorial Del Padre Viceprovincial Luys De La Roca Para El Padre Superior De Las Doctrinas De Los Ríos Parana Y Uruguay, daté du 6-11-1714 : « No permitira su R.a que en Pueblo alguno se travaje dada las doze del medio dia, ni antes de las dos de la tarde, sino es en alguna faena muy precissa, que nosse pueda dilatar en algun dia. »

²⁶⁵ Pour une étude plus complète de la journée de travail, sur laquelle nous reviendrons au long de ce travail, voir ORANTIN, Mickaël, *La cloche, le rabot et la houe: fragments d'un quotidien de travail dans les missions jésuites du Paraguay (1714?)*, op. cit., et Sarreal Julia, 2013, "Revisiting Cultivated Agriculture, Animal Husbandry, and Daily Life in the Guaraní Missions", *Etnohistory*, Vol.60, Hiver 2013. DOI 10.1215/00141801-1816193.

²⁶⁶ Ruiz De Montoya, Antonio, *Tesoro de la lengua guaraní*, op. cit., p. 561.

²⁶⁷ *Ibid.* p. 85. Pour le découpage des jours, voir aussi Cardiel, José, *Las misiones del Paraguay*, op. cit., p. 134-137.

²⁶⁸ Veniard, M., 2007, *apud* Moirand, Sophie, « Du sens tel qu'il s'inscrit dans l'acte de nommer », In Braun Dalhet, Véronique (coord.), *Ciências da linguagem e didática das línguas*, São Paulo, Humanitas/Fapesp, 2011, p. 167.

D'abord ils mettent en avant les deux éléments centraux autour desquels s'articule toute la vie missionnaire. La place prépondérante du travail est soulignée par les noms des quatre premiers jours : « travail premier », puis « deuxième », « troisième » et « quatrième ». Les trois derniers se rapportent à la pratique religieuse. Comme le souligne Cardiel, « ils appellent le jeudi “*teike*”, parce qu'aux commencements [des missions], on n'entrait pas à l'église juste le dimanche, mais aussi le jeudi²⁶⁹. » Le vendredi est nommé *aku jeko*, le jeûne, en regard de la tradition chrétienne qui consiste à s'abstenir de manger ce jour. Le samedi est *arete renonde*, ou veille de fête, car il prépare au dimanche, *arete*, ou fête, c'est-à-dire le jour des grandes cérémonies à l'église. Ainsi, la distribution nominale des jours se rapporte à la distribution temporelle de la vie missionnaire. L'église est le pendant des champs et des ateliers, l'éternel face au temporel, les deux n'étant pas mutuellement exclusifs mais au contraire complémentaires²⁷⁰. Le second volet de la stratégie jésuite est moins visible, peut-être même pour eux-mêmes. Pour ceux-ci, le découpage arbitraire du temps en heures, jours, mois et années nommés ou numérotés de façon ordinale, quoique cyclique pour les premiers, est naturalisée. Ils mesurent le passage du temps à travers des dates, des chiffres et des nombres figés dans les calendriers. Pour les Indiens de la région, avant l'évangélisation, le dimanche n'est qu'un jour dans une structure qui de toute façon ne comporte pas de semaines non plus que de mois, mais uniquement des saisons. Le terme « *ro'y* », qui signifie « froid » est aussi mobilisé pour traduire « hiver » ou « année »²⁷¹. Il ne s'agit pas ici de dire que ces Indiens n'ont pas la même conception du temps que leurs contemporains européens²⁷², mais plutôt que la façon qu'ils ont de l'ordonner est différente, selon un cycle pour les premiers, selon des cycles agrégés qui forment un continuum dont le sens est à jamais irréversible pour les seconds²⁷³. En nommant les jours et les mois, en numérotant les années, les jésuites imposent leur propre manière, européenne, d'ordonner le temps, et par conséquent de le structurer dans la pratique. Le temps s'écoule de

²⁶⁹ Cardiel, José, *Las misiones del Paraguay*, *op. cit.*, p. 136.

²⁷⁰ Les liens entre travail et religion sont développés dans le septième chapitre.

²⁷¹ Ruiz De Montoya, Antonio, *Tesoro de la lengua guaraní*, *op. cit.*, p. 501.

²⁷² Cette question de la conception et de la perception du temps, qui traverse l'anthropologie de Durkheim, Whorf, Munn ou surtout Evans-Pritchard, fut récemment (re)prise au sérieux par Maurice Bloch. Ce dernier, s'appuyant à la fois sur les travaux de l'anthropologie et de la psychologie cognitive, montre que la perception du temps n'est pas construite culturellement, non plus qu'elle ne découle strictement de caractères biologiques. Ou plutôt, elle résulte des deux. Les malentendus entre les deux champs scientifiques proviennent d'une absence de dialogue historiquement et politiquement construite qui ne permet ni aux uns ni aux autres de voir qu'ils ne parlent pas du même niveau de la vie sociale et que les acteurs perçoivent et conçoivent le temps différemment selon qu'ils s'inscrivent dans un « niveau de la vie de tous les jours », universellement partagé par l'espèce humaine, ou dans un niveau « imaginaire » où coexistent des « temporalités alternatives ». Voir Bloch, Maurice, *L'Anthropologie et le défi cognitif*, Paris, Odile Jacob, 2013, chapitre 5.

²⁷³ On pourrait toutefois arguer que dans la logique millénariste, le temps s'écoule vers le retour du Christ et donc selon un cycle très long qui aboutirait à la fin des temps qui, comme son nom l'indique, rend le concept même vide de sens.

manière linéaire et, lorsqu'il est perdu, comme par exemple lors d'une après-midi passée à flâner plutôt qu'à travailler, ne peut être rattrapé. Ce temps trouve son principe dans la fondation des missions en général, en 1609 avec celle de San Ignacio Guazú, et en particulier dans celle de chaque mission, datée elle aussi, autorisant ainsi les Indiens à s'inscrire dans une chronologie bornée par l'entrée dans le christianisme de leur communauté au sens large — leurs ancêtres lointains pour ceux du XVIII^e siècle — puis l'entrée dans le christianisme d'une communauté plus restreinte et plus proche — leurs parents ayant participé à la fondation de leur mission et même leur propre baptême, daté.

À la division du temps s'adjoint celle de l'espace, qui se superpose à celle du travail²⁷⁴. Dans la mesure du possible, les plantations communes et particulières se trouvent aux alentours du village. Cependant, si la terre avoisinante n'est pas favorable à la culture, les champs peuvent être éloignés de la mission, à des distances qui ne sont jamais mentionnées mais dont on devine indirectement l'importance à travers les correspondances des autorités. Le Vice-Provincial Luis de la Roca, dans une lettre datée du 3 août 1714, demande au missionnaire de Los Santos Apostoles « le plus grand soin et la plus grande efficacité dans le retour des gens au village la nuit, et qu'ils ne se laissent pas aller à dormir aux champs, ni loin ni proche, et principalement les veilles de fête²⁷⁵. » Peramás signale que de petites chapelles sont édifiées dans la campagne pour accueillir « fréquemment les Indiens qui s'occupent des champs et du bétail, afin qu'ils prient leurs oraisons et pratiquent le catéchisme »²⁷⁶, attestant lui aussi que les champs de la mission ne se trouvent pas toujours dans les environs immédiats du village et s'en trouvent parfois si éloignés que les Indiens y demeurent l'essentiel du temps, contraignant les jésuites à y implanter certaines institutions indispensables au bon déroulement de la vie quotidienne chrétienne. À Candelaria, les agriculteurs traversent chaque jour le Parana car les terres sont plus fertiles sur l'autre rive. Le franchissement du fleuve étant périlleux, le Vice-Provincial Luis de la Roca ordonne que tous et toutes l'effectuent

²⁷⁴ Nous reviendrons plus en détail sur la restructuration du temps et de l'espace comme processus de réduction en fin de chapitre.

²⁷⁵ AGN, Sala IX, 6-9-5, doc. 189, Memorial Del Padre Viceprovincial Luys De La Roca Para El Pueblo De Los Santos Apostoles, daté du 3-8-1714 : « « Encargo se ponga muy especial cuidado, y eficacia en que la gente del Pueblo se recoga de noche al Pueblo, y no se quite a dormir en el Campo, ni cerca, ni lejos; y pricipalm.^{te} las Visperas de fiesta. » La même série de memoriales, de 1714, prescrit des recommandations identiques pour la mission de San Francisco de Borja : AGN, Sala IX, 6-9-5, doc. 176, Memorial Del Padre Viceprovincial Luys De La Roca Para El Padre Superior Del Pueblo De San Francisco De Borja, daté du 10-6-1714: « « La gente de las chacras se les hara Veorgan(incertain) los Sabados, y Domingos al Pueblo, y que no se Vuelvan hasta el Lunes para que assistan al Rosario y funciones del Domingo. »

²⁷⁶ Peramás Josep Manuel, Fernández Pertíñez Francisco, Melià Bartomeu, *Platón y los Guaranies*, Centro de Estudios Paraguayos « Antonio Guasch » Asunción, 2004, p. 48.

à une heure fixe, afin d'éviter « désordres et malheurs²⁷⁷. » Les *estancias* sont quant à elles éloignées du villages et semblent, à l'image des champs distants, développer une vie sociale propre.

Pour les femmes, outre les champs lorsqu'elles s'y rendent, l'espace domestique constitue le lieu de travail. C'est là qu'elles filent le coton qui leur est distribué chaque semaine²⁷⁸. Les femmes du *kotyguazu*, la maison des recluses, travaillent au sein même de l'édifice, qui constitue leur espace domestique²⁷⁹.

Les artisans travaillent au sein d'ateliers alignés le long d'un patio rectangulaire, dit « *de los artifices* », c'est-à-dire des artisans²⁸⁰. Un premier patio, jouxtant directement l'église avec laquelle il communique directement au moyen de portes, dont les dimensions peuvent atteindre soixante mètres sur quarante, abrite les appartements des jésuites et des visiteurs de passage, un réfectoire et son antichambre, une cuisine, les entrepôts ou magasins communautaires gardés par le *mayordomo*, l'armurerie et, enfin, les écoles de lettre, de musique et de catéchisme. Le second patio, celui des artisans, est plus grand que le premier et les coursives y ouvrent l'accès aux ateliers de forge, de menuiserie, de peinture, de verrerie, etc. La boucherie, un temps dans le patio, semble être déplacée en dehors au début du XVIII^e siècle, comme l'indique le *memorial* de Luis de la Roca, pour « plus de décence et de propreté »²⁸¹. Au centre du patio, un puits permet aux artisans de s'approvisionner en eau nécessaire à leur travail.

Les enfants, selon qu'ils soient garçons ou filles et selon leurs dispositions, travaillent aux champs, aux ateliers, sur les chemins, dans le potager des jésuites situé derrière l'église, mais aussi se rendent à l'école, dans le patio des Pères.

²⁷⁷ AGN, Sala IX, 6-9-5, doc. 192 : Memorial Del Padre Viceprovincial Luys De La Roca Para El Pueblo De La Candelaria, daté du 24-8-1714 : « Procurase que la gente que uviere de passar a la otra vanda a ver, trabajar en sus chacras, y conducir los frutos de ella passen a alguna hora señalada en el barco junta toda para obviar desordenes y desgracias. »

²⁷⁸ José Cardiel mentionne deux jours fixes de distribution, le samedi et le lundi. Cardiel, José, *Las misiones del Paraguay*, préface de Héctor Sáinz Ollero, Madrid, Historia 16, 1989, p. 69-70.

²⁷⁹ Pour une description approfondie de cette institution, cf. *infra*, p. 221-227.

²⁸⁰ Neumann Eduardo, *O Trabalho Guarani Missioneiro no Rio da Prata Colonial 1640-1750*, Martins Livreiro, Porto Alegre, 1996, p. 58.

²⁸¹ AGN, Sala IX, 6-9-5, doc. 189, Memorial Del Padre Viceprovincial Luys De La Roca Para El Pueblo De Los Santos Apostoles, daté du 3-8-1714 : « La carniceria se pondra fuera de donde esta como se va poniendo en otros pueblos por la mayor decencia, y limpieza. »

Parfois, le travail consiste à transporter des biens de consommation ou des marchandises entre les missions ou même hors de l'espace missionnaire, dans ce second cas soit pour les acheminer jusqu'au village, comme le maté ou le bétail, soit pour les conduire dans les villes espagnoles, comme le maté servant à financer le tribut royal. Ces voyages semblent suivre des chemins connus et dont les étapes sont marquées par des *estancias*, villages, villes ou simplement toponymes correspondant à des lieux connus par avance des membres de l'expédition²⁸².

Cette description du travail dans la mission est très sommaire. Pourtant, elle correspond dans les grandes lignes à l'essentiel des données fournies par les chroniques jésuites et, s'il avait fallu se contenter de ces sources, ce travail n'aurait pu voir le jour. C'est donc en croisant ces sources déjà exploitées par l'historiographie et le contenu du manuscrit de Luján que nous allons approfondir la pratique quotidienne concrète du travail dans la mission, à commencer par la plus répandue et la plus partagée, l'agriculture.

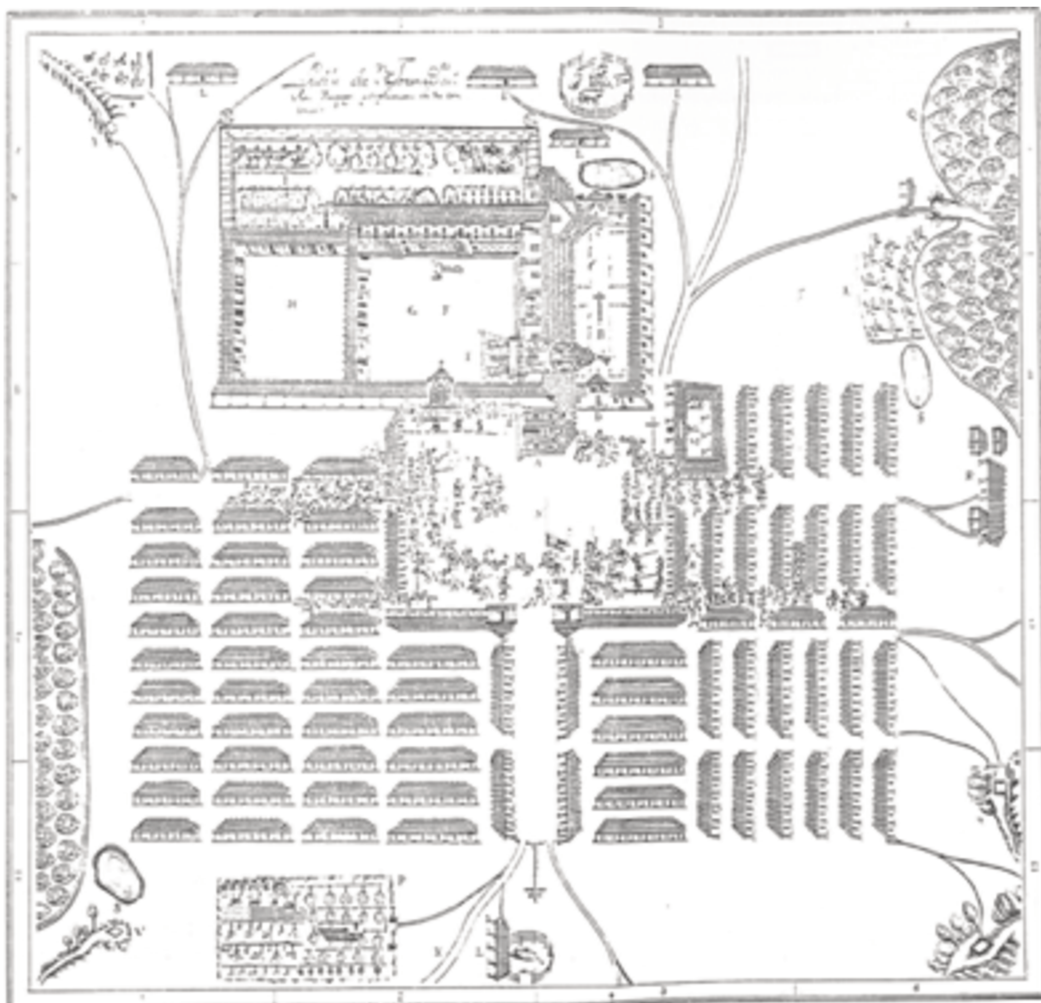


Figure 20 Image. Plan de la mission de San Juan Bautista (XVIII^e siècle). Maeder, 2009, p. 50.

²⁸² Nous verrons plus en détail l'un de ces voyages dans le chapitre 6.

1. L'agriculture, pilier de la terre missionnaire

Dans une lettre datée du 22 décembre 1707, le Provincial Blas de Silva ordonne aux missionnaires que les Indiens disposent d'un temps suffisant pour cultiver leur propre champ, « car lorsque vient la faim, le corps en souffre, et ensuite l'âme si lors d'une pénurie les vols, destructions et autres désordres qui ne sont pas rares dans les Bourgs²⁸³. » À travers ces recommandations, le jésuite rappelle l'impérieuse nécessité d'une agriculture bien administrée dans les villages. D'une part, elle fournit aux villages les ressources indispensables à l'alimentation quotidienne de leurs habitants. De l'autre, à travers la culture du coton, elle permet de les vêtir conformément aux exigences de la pudeur chrétienne. Il faut protéger les corps pour sauver les âmes, et l'agriculture constitue le principal moyen de mener cette tâche à bien. Or, si les Guaranis travaillent la terre avant l'arrivée des missionnaires, leurs méthodes et leurs objectifs sont celles de groupes semi-nomades à la démographie modeste qui s'appuient aussi sur la chasse et la pêche pour s'alimenter²⁸⁴. La productivité maximisée, l'accumulation et la conservation des biens alimentaires ne guident alors pas la pratique agricole. Avec la fondation des missions, la concentration démographique augmente très fortement. L'agriculture doit donc être réformée pour répondre aux besoins d'une population toujours plus nombreuse. Comme le souligne Carbonell de Masy, « quand les jésuites commencent leurs réductions dans le Guairá [...], ils sont confrontés à l'incompatibilité entre des villages à la démographie élevée et la technique agricole habituelle des Guaranis²⁸⁵. » Si l'historien jésuite réalise une analyse poussée et remarquable de l'évolution des techniques qui suit celle de l'histoire missionnaire, décrivant les techniques traditionnelles sur lesquelles nous reviendrons aussi bien qu'une « technologie proprement missionnaire »²⁸⁶, il ne l'envisage que sous un jour purement matériel et ne dispose ni de l'espace ni des sources nécessaires à leur articulation avec le monde social où ces techniques se transforment. Marcel Mauss quant à lui envisage la technique comme un

²⁸³ B.N./M : Sala Cervantes. Manuscritos. Carta del P.e Prov.L Blas de Silva para todas las Doctrinas, su fecha 22 de Diciembre de 1707. Signatura 6976, p. 212 : « y asi ruego à VR.as quedandoles tiempo a los Yndios bastate para sembrar, y cojer sus frutos se tenga cuidado que los tengan muy sobrados: porque en hambre ando lo padece el cuerpo, y el alma por seguir se desemejantes penuria los hurtos, fugas, destrozos, y demas desordenes que no pocas vezes se experimentan en los Pueblos. »

²⁸⁴ Carbonell De Masy, Rafael, Blumers, Teresa, Maeder, Ernesto JA, *Estrategias de desarrollo rural en los pueblos Guaraníes (1609-1767)*, op. cit., p. 135-136.

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 141.

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 160.

« acte *traditionnel efficace*²⁸⁷. » Traditionnel parce que transmissible et transmis, efficace car il permet d'obtenir le résultat escompté. Mais, surtout, Mauss perçoit le lien entre la technique et le monde social à travers l'*habitus*²⁸⁸, dans lequel il dit qu'il faut « voir des techniques et l'ouvrage de la raison pratique collective et individuelle, là où on ne voit d'ordinaire que l'âme et ses facultés de répétition²⁸⁹. » Pour l'anthropologue français, les manières dont le corps est utilisé, que ce soit pour marcher, nager, ou manier la bêche, ne sont pas le seul produit de déterminants biologiques, mais aussi et peut-être en premier lieu le résultat de normes sociales arbitraires qui sont à la fois reconnues et méconnues en tant qu'arbitraires, ce qui engage les membres de cette même société à les considérer comme naturelles et allant de soi. Or, non seulement elles ne vont pas de soi, mais en outre, comme le dit Robert Cresswell, elles « expriment » ou « créent des rapports sociaux²⁹⁰. » La structure technique d'une société révélerait ainsi, pour partie au moins, son organisation sociale. Dans ces conditions, qu'une société semi-nomade peu nombreuse ne mobilise pas les mêmes techniques qu'une société sédentarisée très peuplée ne devrait pas surprendre.

Selon Franck Lemonnier, le système technique d'une société est caractérisé par « des objets [...] qui sont les moyens d'action sur la matière [...] ; des processus, eux-mêmes décomposables en chaînes opératoires regroupant des séquences gestuelles ; des connaissances enfin, exprimables ou non par les acteurs²⁹¹. » C'est précisément ce système technique qui change sous la direction des jésuites et qui donne à voir les transformations sociales dont accouche l'institution des normes de travail missionnaires. Il apparaît très clairement dans le cas de l'agriculture, pour laquelle les outils et leur action sur la matière, la chaîne opératoire ainsi que les connaissances sont définis à la fois par les sources en espagnol, mais aussi et principalement par le manuscrit de Luján et leur expression en guarani, c'est-à-dire à travers la manière dont les Indiens l'entendent — dans le double sens de « recevoir les prescriptions » et de « comprendre » —, et l'expriment — le « disent » et « le mettent en pratique au quotidien ».

²⁸⁷ Mauss, Marcel, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, Quaridge, 2018 [1950], p. 371. L'auteur souligne.

²⁸⁸ Bien qu'il le préfigure, l'*habitus* de Mauss n'est pas l'*habitus* bourdieusien, défini comme une série « “d'habitudes” [qui] varient surtout avec les sociétés, les éducations les convenances et les modes, les prestiges. » *Ibid.*, p. 369.

²⁸⁹ *Idem.*

²⁹⁰ Cresswell, Robert, *op. cit.*, p. 25.

²⁹¹ Lemonnier, Pierre, « L'Étude des systèmes techniques », *Techniques & Culture* [En ligne], vol. 1, n° 54-55, 2010, s.p. Mis en ligne le 30 janvier 2013, consulté le 08 décembre 2021. DOI : <https://doi.org/10.4000/tc.5043>

a. Le feu et la hache

L'agriculture occupe une place importante dans les chroniques jésuites, reflet de son importance dans la vie quotidienne²⁹². José Cardiel explique que « pour faire leurs plantations, on donne [aux Indiens] six mois, depuis la huitaine de Corpus jusqu'à Noël, ce qui est le temps approprié pour travailler la terre, semer et récolter²⁹³. » La période de culture s'étend donc de la fin du mois de juin, où l'on laboure et sème, qui marque le début de l'hiver, à la fin de l'année, soit le début de l'été, où l'on récolte. Ce sont donc six mois d'agriculture durant lesquels les Indiens abandonnent « toutes les tâches des ateliers, etc., afin qu'ils mettent toute leur énergie pour faire des plantations abondantes pour nourrir leur famille, et il faut [des aliments en] abondance, car ils sont très voraces²⁹⁴. » La peinture de Cardiel ne doit cependant pas laisser penser qu'il s'agit là d'activités homogènes et continues, strictement ordonnées dans le sens sarclage-labour-semailles-récoltes. L'essentiel du travail pour le coton s'effectue en août²⁹⁵, les Indiens sèment le maïs en juillet, août, septembre, et même en janvier et février²⁹⁶, le climat et la terre des missions du Parana ne favorisent pas les mêmes cultures que ceux de l'Uruguay. Toutefois, l'essentiel de la production alimentaire issue des champs est constituée par le maïs (*avati*), aliment de prédilection de la population, le manioc (*mandi'o*), les patates (*jety*), la citrouille, divers genres de haricots (*kumanda*) et, plus rarement selon Sanchez Labrador, de riz et de blé²⁹⁷. En outre, les Indiens cultivent le coton pour se vêtir, le tabac pour chiquer et le maté pour boire.

Chaque famille nucléaire, c'est-à-dire instituée par le mariage, possède son propre champ, une large portion de terrain attribuée par les missionnaires à chaque cacique, qui se charge de le

²⁹² Notons que les chroniques reflètent les centres d'intérêts de leurs auteurs, puisque là où Sepp fournit des descriptions ethnographiques, décrivant avec force détails certains procédés techniques, Cardiel est plus intéressé à la structure générale et notamment à l'économie. Sanchez Labrador, jésuite naturaliste, a rédigé un traité d'agriculture missionnaire intitulé *Paraguay cultivado* dont nous n'avons malheureusement pas pu identifier la localisation. Le chercheur ayant identifié le fonds d'archives où le manuscrit se trouve n'a pas souhaité partager avec nous cette information.

²⁹³ Cardiel, José, *Declaración de la verdad*, *op. cit.*, p. 290.

²⁹⁴ *Idem*.

²⁹⁵ Sepp, Anton, « Algunas advertencias tocantes al gobierno temporal de los pueblos en sus fabricas, sementeras, estancias y otras faenas », *op. cit.*, p.36.

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 43.

²⁹⁷ Sanchez Labrador, Joseph, *El Paraguay Catholico*, transcription de Carlos Alberto Vera Abed, Asunción, Arandú Books, [1772] 2020, p. 217.

Aujourd'hui, à Kokuere Guazú, ce sont les mêmes cultures qui sont pratiquées dans les champs, même si la consommation de blé, que selon Peramás les Indiens n'appréciaient guère, a beaucoup augmenté, notamment à travers l'usage de la farine, qu'ils cuisinent, si l'on peut dire, à toutes les sauces et consomment à chaque repas. Comme le riz, lui aussi très prisé, la farine de blé provient en large majorité de l'épicerie du village voisin plutôt que des champs. Pour la consommation de blé, voir Peramás, Josep Manuel, & *Al.*, *op. cit.*, p. 57.

répartir entre ses *vojas*, ou « vassaux »²⁹⁸. Chacune d'entre elle y travaille du mardi au vendredi, comme nous l'avons dit, sauf pour les enfants qui fréquentent l'école le matin et parfois l'après-midi pour les lettrés, musiciens et danseurs. Les artisans, occupés dans leurs ateliers, ne travaillent dans leurs champs que par un système de rotation des tâches, les uns remplaçant les autres à tour de rôle. Le samedi et le lundi, les villageois travaillent dans les champs communautaires, de dimensions bien plus importantes. Dans ces champs, dit Sanchez Labrador, les enfants font leur « noviciat du travail de la terre », menés par leurs *alcaldes* afin de « désherber et de nettoyer » les plantations, aidés lorsque c'est nécessaire par les hommes et les femmes²⁹⁹.

Afin de ménager la terre, car contrairement aux groupes guaranis semi-nomades la mission est destinée à demeurer au même endroit, les ouvriers changent régulièrement le type de culture et laissent ainsi des champs en jachère. Cette technique apparaît à plusieurs reprises dans le manuscrit de Luján, comme dans le chapitre 15 où l'*alcalde* déclare : « dans cet ancien grand champ de haricots [*kumandaty guazú kue*] on va bien mettre le blé, et [...] dans les anciens grands champs de maïs [*avativity guazú kue*] nous allons mettre le blé, et dans ces anciens sites d'orge aussi [*Sebada rupague*] »³⁰⁰, le terme *kue* indiquant l'état dans lequel se trouvait une chose qui n'est plus, ici le champ.

Tout ceci est bien connu de l'historiographie missionnaire, qui a exploité autant que faire se peut les sources en espagnol. En revanche, les documents d'archives en guarani, à usage interne et qui décrivent les pratiques avec les termes qui sont utilisés en contexte, apportent leur contribution à la reconstruction de ces pratiques.

Si l'écrasante majorité des quatre-vingt huit chapitres du manuscrit de Luján sont organisés à la manière d'un catéchisme, constitués d'un dialogue entre le dépositaire de l'autorité et un ou plusieurs de ses subordonnés, trois d'entre eux mettent en scène de longues exhortations menées par un jésuite ou par une autorité indienne, et deux concernent spécifiquement l'agriculture. Le chapitre 15, que nous venons de mentionner et qui est intitulé « Sur la manière des semer, paroles d'*alcalde mayor* », voit un membre du *cabildo* rapportant les instructions relatives à l'agriculture données par le jésuite la veille³⁰¹. Dans le chapitre 47, « Le père parle aux gens du travail qu'ils auront à faire », c'est cette fois le jésuite qui s'adresse directement aux travailleurs³⁰². Ces deux chapitres présentent

²⁹⁸ Cardiel, José, *Declaración de la verdad*, *op. cit.*, p. 290.

²⁹⁹ Sanchez Labrador, Joseph, *op. cit.*, p. 218.

³⁰⁰ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrô>*, s.l., s.d., s.p., ch. 15, rép. 1.

³⁰¹ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrô>*, s.l., s.d., s.p., ch. 15, titre.

³⁰² CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrô>*, s.l., s.d., s.p., ch. 47, titre.

la particularité de synthétiser l'ensemble des problèmes techniques et socio-politiques liés au travail de la terre. Nous nous appuyerons donc en premier lieu sur les descriptions et prescriptions qu'ils figurent, et compléterons notre analyse avec l'examen d'une dizaine d'autres chapitres dont nous proposons la traduction, partielle ou complète, tous liés à l'agriculture ou à l'élevage³⁰³.

Bien que les deux discours ne commencent pas exactement de la même manière, puisque l'*alcalde* rappelle qu'il ne fait que rapporter les paroles du missionnaire, la première des instructions données par les autorités concerne l'aménagement des champs. Le jésuite ordonne ainsi d'aller éliminer les mauvaises herbes : « Regardez, mes fils ! Allez ! Maintenant, faites votre travail dans les champs communautaires. Allez dès à présent enlever les mauvaises herbes de ces anciens champs en les battant³⁰⁴. » L'*alcalde* quant à lui mentionne la coupe, probablement d'arbres, qui aurait été faite la veille, et la nécessité de laisser reposer la terre : « c'est pour ça que nous allons faire comme il [le jésuite] voulait, nous allons laisser cette terre se reposer comme il l'a dit³⁰⁵. »

Les ordres des deux autorités, le jésuite et l'Indien, marquent le début du travail de la terre avec le défrichage et le sarclage. En effet, la production agricole missionnaire procède d'une série d'actions chronologiquement ordonnées, c'est-à-dire d'une chaîne opératoire, et dont certaines doivent être répétées lors de la production : le défrichage, le brûlis, le sarclage, le labour, les semailles et enfin la récolte.

Comme le relève Carbonell de Masy, dès le début du XVII^e siècle, lorsque les jésuites fondent une mission, ils s'empressent d'abattre et de faire abattre les arbres du lieu choisi à cet effet³⁰⁶. Un siècle plus tard, le père Anton Sepp décrit une pratique similaire lors de la fondation de San Miguel :

Nous nous sommes mis à l'ouvrage. Avec les haches, nous avons abattu la forêt. Le bois ne nous était pas seulement nécessaire pour construire les maisons des Indiens, mais aussi afin de démarquer les champs, car bien que l'Amérique regorge de champs sans fins et superbes, ce peuple, dans sa paresse innée et sa négligence indolente, a pour coutume de semer presque tous les ans ses légumes, non pas sur un champ à ciel ouvert, mais entre monts et forêts³⁰⁷.

³⁰³ Il s'agit des chapitres 15, 16, 17, 18, 29, 34, 40, 46 et 47, que nous décrirons au cours du développement.

³⁰⁴ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., ch. 47, rép. 1.

³⁰⁵ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., ch. 15, rép. 1.

³⁰⁶ Carbonell De Masy, Rafael, « Técnica y tecnología agrarias apropiadas en las misiones guaraníes », *op. cit.*, p. 27.

³⁰⁷ Sepp, Anton, *Viagem às missões jesuíticas e trabalhos apostólicos*, *op. cit.*, p. 193.

Parmi les chapitres du manuscrits de Luján que nous avons traduits, nous n'avons pas relevé de mention du défrichage à la hache, sauf de manière indirecte comme dans le chapitre 15 cité plus haut. La raison en est peut-être qu'il fut produit au début du XVIIIe siècle, où la fondation de nouvelles missions se raréfie, et où l'abattage massif d'arbres pour la préparation de nouveaux champs est moins courant.

Le défrichage n'est pas uniquement réalisé à la hache et les missionnaires perpétuent le système d'agriculture sur brulis utilisé par les groupes guaranis au début du XVIIe siècle, comme en atteste le témoignage d'un jésuite anonyme :

[...] ils font leurs plantations de cette manière : d'abord ils arrachent et coupent les petits arbres et ensuite coupent les grands, et tout autour de la plantation, comme les petits arbres sont déjà secs (bien que les grands ne le soient pas beaucoup), ils y mettent le feu, lequel embrase tout ce qui a été coupé, et le feu est si grand qu'il brûle les racines, la terre est creusée et fertilisée par les cendres et à la première averse ils y sèment du maïs, du manioc et beaucoup d'autres racines et légumes qu'ils tiennent pour bons : et tout pousse en abondance³⁰⁸.

Dans les dictionnaires et vocabulaires jésuites, deux termes sont utilisés : le verbe « *-kái* », glossé par Montoya comme « brûler »³⁰⁹, et « *hapy* », qui désigne la brûlure, donc le brulis³¹⁰. Un siècle plus tard, Restivo semble préférer le verbe « *-hapy* » pour traduire « brûler, embraser, mettre le feu » mais désigne un champ brûlé notamment par « *ñukaigue* » ou « *hapypyre* »³¹¹. Au cours du chapitre 15, après son exhortation, l'*alcalde mayor* s'entretient avec un cacique afin de vérifier l'état de son champ. Ce dernier lui répond que « il y a pas mal de bon bois [des troncs et de branches], on voit qu'ils ont bien brûlé [*guapy*] », puis que « chaque année ça brûle [*okai*] toujours comme ça comme » et que « après que tout a brûlé [*ikai*], les enfants vont y entrer en nombre, une première fois, ils iront en premier, ensemble, ou si c'est encore en train de brûler [*hapy*], avec beaucoup de jeunes et beaucoup d'hommes³¹². » De la même manière, dans le chapitre 46, où

³⁰⁸ Manuscritos da Coleção de Angelis, vol. V : *Tratado de Madri: antecedentes : Colônia de Sacramento (1669-1749)*, Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro., Jaime Cortesão, 1954, p. 166.

« [...] el modo de haçer sus sementeras es: primero arrancan y cortan los arboles pequenos y después cortan los grandes, y ya cerca de la sementera como están secos los arboles pequenos (aunque los grandes no lo están mucho) les pegan fuego y se abraça todo lo que han cortado, y como es tan grande el fuego quedan quemadas las raizes, la tierra hueca y fertilizada con la çeniça y al primer aguaçero la siembran de maiz, mandioca y otras muchas raizes y legumbres que ellos tiene muy buenos: dase todo con grande abundança. »

³⁰⁹ Ruiz De Montoya, Antonio, *Tesoro de la lengua guaraní, op. cit.*, p. 233.

³¹⁰ *Ibid.*, p. 148.

³¹¹ Restivo, Pablo, *Vocabulario de la lengua guaraní, op. cit.*, p. 461.

³¹² CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrô>*, s.l., s.d., s.p., ch. 15, rép. 9.

« Mingura et Sepe discutent de leurs champs », le premier indique qu'il a « déjà nettoyé des mauvaises herbes [son] champ, et après, quand ça sera sec, [il y mettra] le feu, [et] après que ça a brûlé [il coupera] le bois³¹³. » Le second déclare quant à lui qu' « on enlève l'herbe [*ka'a*] en la brûlant »³¹⁴, *ka'a* désignant la végétation, soit aussi bien la forêt que les mauvaises herbes.

Jusqu'ici, les premiers stades de la chaîne opératoire ne semblent à première vue pas avoir été transformés par les jésuites. Il consiste à préparer et permettre l'agriculture en défrichant puis en brûlant les arbres abattus. Toutefois, la technique de coupe évolue de manière significative grâce à l'introduction du fer. Avant l'arrivée des européens, les Indiens abattent les arbres avec des haches en pierre³¹⁵.

Lorsque je me trouvais à Kokuere Guazú, j'avais pour habitude d'aller couper le bois nécessaire à l'alimentation quotidienne du feu tous les matins. La manipulation de la hache en métal requiert une technique dont mon ami Joaquín, lui-même anthropologue et bien plus familier que moi des terrains *Mbya*, m'enseigne les arcanes. Il ne s'agit pas d'utiliser la force de ses bras pour la projeter sur le tronc, mais de la lever au-dessus de sa tête, puis de la laisser retomber en utilisant la gravité et sa propre masse afin de lui donner l'énergie cinétique suffisante pour qu'elle pénètre le bois, les mains coulissant le long du manche lorsque la tête s'abaisse. Il faut répéter l'opération à de nombreuses reprises, en veillant à faire tomber la lame en biais plusieurs fois au même endroit, dans une direction puis l'autre afin de marquer le bois d'une entaille large et évasée qui finira par fragiliser la résistance du tronc et le casser. L'exercice n'est pas compliqué mais il est fatigant, d'autant que l'entretien d'une petite famille requiert de débiter au moins un tronc par jour, et ce uniquement pour le feu, ce qui prend en moyenne entre trente minutes et une heure selon la taille de l'arbre (il faut préciser que je ne suis pas le meilleur bûcheron qui soit). Je ne peux que m'imaginer les efforts qu'il m'aurait fallu déployer pour couper un arbre à l'aide d'une hache en pierre, non plus que la technique mobilisée. Le temps de travail et les efforts en auraient été multipliés de beaucoup.

Il n'est donc pas surprenant que l'échange d'outils en métal favorise les rencontres et les alliances entre jésuites et Indiens³¹⁶. Comme le relève Carbonell de Masy à travers le témoignage

³¹³ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., ch. 46, rép. 9.

³¹⁴ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., ch. 46, rép. 30.

³¹⁵ Carbonell De Masy, Rafael, et al., *Estrategias de desarrollo rural en los pueblos Guaraníes (1609-1767)*, op. cit., p. 136.

³¹⁶ Plá, Josefina, op. cit., p. 43.

d'un jésuite, le don d'une hache en fer permet de gagner à la réduction une famille entière³¹⁷. La technique mobilisée pour couper les arbres grâce au métal est sans doute différente de celle, formée par des siècles d'expérience, que les Indiens déployaient avec la pierre. Elle requiert un apprentissage nouveau et une rupture avec l'expérience technique accumulée et transmise sur des générations, mais elle est assurément moins coûteuse en efforts. La tradition ne résiste ici pas au confort de la pratique. Le défrichage dans ce chapitre du manuscrit révèle aussi la division sociale du travail : après que les champs ont brûlé, ce sont d'abord les plus jeunes qui entament leur préparation, puis les adolescents et enfin les adultes ; division fondée sur l'âge mais aussi sur le sexe, puisque tous sont des hommes.

Après la déforestation, lorsqu'un espace jugé suffisant est dégagé pour aménager un champ, les Indiens doivent extirper les racines et les mauvaises herbes du sol afin de pouvoir semer dans une terre nettoyée. C'est le sarclage, une opération commune et qui doit être répétée de nombreuses fois chaque année lors de la préparation du champ mais aussi lorsque les cultures sont en train de se développer.

b. Sarcler les mauvaises herbes, extirper les racines

Sarcler, qui se dit *carpir* en espagnol, trouve de nombreuses gloses en guarani, certaines étant adaptées à des particularités pratiques. Le *Tesoro* de Montoya en propose deux traductions. La plus commune « *ka'api* »³¹⁸, est encore en usage aujourd'hui dans les communautés Mbya et paysannes guaranophones du Paraguay. Il ne nous est pas possible de déterminer s'il s'agit d'un hispanisme ou bien d'un terme natif, car quoique la ressemblance avec le terme espagnol soit frappante, *ka'api* pourrait tout aussi bien être composé de *ka'a*, herbe, et *pi*, la peau. Or, Montoya propose également *ka'api'og*, qui signifierait littéralement « enlever la peau de l'herbe [ou de la forêt] ». Le dictionnaire mentionne deux autres traductions, qui concernent deux types spécifiques de plantes : pour le maté, « *ka'a moñy'mo aha voy a secar yerba; voy a carpir yerba* »³¹⁹; pour le maïs, « *amohetyma ysa avati carpir el maíz* »³²⁰.

³¹⁷ Carbonell De Masy, Rafael, et al., *Estrategias de desarrollo rural en los pueblos Guaraníes (1609-1767)*, op. cit., p. 141.

³¹⁸ Ruiz De Montoya, Antonio, *Tesoro de la lengua guaraní*, op. cit., p. 231.

³¹⁹ *Ibid.*, p. 379.

³²⁰ *Ibid.*, p. 642.

Le vocabulaire de Restivo, au XVIII^e siècle, offre une palette bien plus grande de gloses. La première des entrées n'est cette fois pas *ka'api*, qui ne survient qu'en deuxième position, mais « *aikaakyró* l. *aikaakyoñĩ* l. *moñĩ chekoga* »³²¹, trois manières de dire « je sarcle mon champ ». En outre, le sarclage à l'aide d'animaux possède selon le missionnaire deux gloses particulières, « *amonga'api* l. *aroka'api ndovi* », soit « sarcler-veau »³²². Enfin, il opère comme Montoya une distinction pour le maté et le maïs. Dans le cas du premier, « *aha kaamoñĩmo* l. *mondoróka* »³²³, qui signifie « je vais arracher le maté pour qu'il sèche ». Dans le second, « *aiguyro che avati ty* », traduit « je vais nettoyer mon champ de maïs »³²⁴. À n'en pas douter, les gloses différentes traduisent des pratiques mais aussi des objectifs différents. Pour le maté, on ne coupe pas l'herbe pour nettoyer le champ. Le sarclage sert à récolter le maté, il est aussi l'acte de récolte. Dans le cas du maïs, il s'agit comme l'indique le terme *guyrog*, d'enlever par en dessous les racines.

Le sarclage étant fréquent et indispensable afin d'obtenir une bonne récolte, on en retrouve de multiples mentions dans les chapitres du manuscrit concernant l'agriculture³²⁵. En premier lieu, le sarclage est motivé par des signes visuels que les autorités indiennes font remarquer à leurs subordonnés. Dans le chapitre 29, Batita fait remarquer à Tebã que « ce champ de coton est plein d'herbe, donc nous avons besoin de le sarcler [*ika'api*] »³²⁶, puis il s'enquiert du volume des mauvaises herbes à éliminer, demandant si « ces autres plantations de manioc ont des mauvaises herbes ? », si « elles sont déjà grandes » et si « c'est déjà bien [le moment] pour les faire [les sarcler]³²⁷? » Au cours du chapitre 34, Minge demande à son subordonné Yna si « il y a beaucoup d'îlots de mauvaises herbes qui se sont formés », si celles-ci « sont déjà grandes », et ainsi donc, « quand [il] sarclera [*ika'api*] »³²⁸. Il s'enquiert aussi de son champ de haricots, qui serait sale mais dont Yna lui signale que les mauvaises herbes sont encore petites, sous-entendant probablement que le sarclage n'y est pas encore nécessaire. Ensuite, le sarclage est justifié par la qualité de la récolte.

³²¹ Restivo, Pablo, *Vocabulario de la lengua guaraní*, op. cit., p. 159.

³²² *Idem.*

³²³ *Idem.*

³²⁴ *Idem.*

³²⁵ Nous utiliserons ici les chapitres 29, « Dialogue entre Mbatita et Tebã », 34, « Miguel et Ignace discutent », 40, « Sebastian, José et Paulo discutent » et 46, « Minguira et Sepe discutent à propos de leur(s) champ(s) ».

³²⁶ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrô>*, s.l., s.d., s.p., ch. 29, rép. 3.

³²⁷ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrô>*, s.l., s.d., s.p., ch. 29, rép. 11, 13 et 15.

³²⁸ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrô>*, s.l., s.d., s.p., ch. 34, rép. 13, 15 et 17.

Les mauvaises herbes gênent le développement des légumes, céréales ou racines. Batita explique ainsi à Tebã : « Si on sarcle [*jaika'api*] avant la floraison il y aura de beaux fruits, mais si il y a beaucoup d'herbes au milieu [du champ] ce sera pas bien. » Son second lui répond et confirme : « [Ces champs] devant nous ils seront pas beaux. C'est que si on sarcle qu'ils seront beaux, eux aussi. Donc, que les gens aillent tous sarcler³²⁹. » Dans le chapitre 40, Sepe fait remarquer qu'« avec la pluie il sort tout de suite des lampourdes épineuses avant que le maïs a grandi », et Pauru lui répond que c'est pour cette raison qu'ils ont « besoin de sarcler encore et encore³³⁰. »

Plus important pour notre propos, les modalités techniques du sarclage sont également décrites dans certains chapitres. D'abord, il doit être effectué avec précision. Minge avertit Yna que s'il faut bien arracher « l'ivraie et les chardons aussi », car « il y en a au milieu », il faut prendre garde à ne pas arracher « les blés en fleurs »³³¹. J'ai moi-même arraché sans le vouloir un certain nombre de racines de manioc à moyen terme de leur maturité en sarclant le champ de cacique de Kokuere Guazú. Si ma maladresse ne provoqua rien d'autre que l'hilarité de mes compagnons Indiens, dans les missions, de trop nombreuses erreurs peuvent avoir des conséquences dramatiques lorsque la nourriture vient à manquer : un coup de houe mal placé et c'est le manioc de plusieurs jours qui disparaît. Une houe est constituée d'un bâton d'un peu plus d'un mètre, à l'extrémité duquel est fixée une plaque de métal au bord aiguisé. On abat cette dernière sur le sol, pas d'aussi haut que la hache afin d'économiser de l'énergie, et on applique une traction sur le manche afin de racler la terre où se trouvent les mauvaises herbes, afin de les arracher par la racine au passage de la lame. Au XVIII^e siècle, les Indiens manipulent également la houe pour sarcler. Dans le chapitre 40, Sabati dit à son interlocuteur Sepe : « c'est pour ça que moi, [pour] ma houe j'en fais un beau bâton, qu'elle sorte bien le dessous de la terre, de la belle terre »³³². Il indique ainsi au lecteur la manière dont le sarclage doit être fait. De la même manière, dans le chapitre 46, Minge affirme qu'il « aiguisse bien la pointe de [sa] houe » et que « pour cette raison elle sort bien le dessous de la terre : de cette manière, cette herbe qui aurait grandi, [la houe] la casse en dessous de la terre³³³. » L'autorité explique ainsi pourquoi le sarclage doit absolument être réalisé en profondeur afin d'être efficace. Si le métal est présent dans les missions à cette époque, les chapitres traduits ne permettent

³²⁹ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrô>*, s.l., s.d., s.p., ch. 29, rép. 5 et 7.

³³⁰ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrô>*, s.l., s.d., s.p., ch. 40, rép. 14 et 15.

³³¹ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrô>*, s.l., s.d., s.p., ch. 34, rép. 19.

³³² CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrô>*, s.l., s.d., s.p., ch. 40, rép. 16.

³³³ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrô>*, s.l., s.d., s.p., ch. 46, rép. 21.

pas d'affirmer avec certitude que les houes en sont équipées, et eu égard à la difficulté respective des tâches, il est probable que le fer soit réservé en priorité aux haches en cas de pénurie afin de couper le bois, une opération plus fréquente et plus pénible. Au cours du chapitre 29, Batita exhorte ses subordonnés à aller sarcler et leur demande de « préparer leurs houes avec des os de vaches »³³⁴. Comme l'indique Anton Sepp, l'usage des os ou de bâtons comme outil, pratique traditionnelle avant l'introduction de métal, est encore en vigueur dans les villages :

Mes Paraguayens (avant que l'on extraie de la terre et pierres mentionnées plus haut une abondance de fer ; ou bien ceux qui n'avaient pas encore reçu d'instruments en fer, par faute de quantité), coupent le blé avec des os de vaches ou des côtes en guise de faucille ; ils coupent la viande avec certaines *takuaras* [des bâtons en genre de bambou local] séparées par le milieu [...] ; tuent les vaches et les bœufs en les frappant sur l'os occipital et, avec celui-ci, en forme de couteau, les écorchent, les pèlent et les coupent en tranches. Ce qui fait beaucoup rire les bouchers européens quand ils l'apprennent³³⁵.

L'invocation des artisans du Vieux Continents n'est pas anodine. Elle met en évidence la différence des outils et techniques mobilisés d'un côté et de l'autre de l'Atlantique, mais surtout la manière dont les Européens perçoivent les techniques mobilisées par les Indiens, et le rire indique sans équivoque qu'ils les jugeraient absurdes et archaïques. La transformation des techniques agricoles est ici indissociable de l'introduction du fer, lui-même fruit d'une autre technique inconnue des terres paraguayennes avant le XVI^e siècle, la forge et marque, du point de vue des acteurs européens, un degré de progrès technologique, mais aussi en sous-texte, moral. Cependant, le contexte missionnaire et ses contraintes matérielles — abondance ou pénurie de fer — entraînent la perpétuation des techniques traditionnelles et des outils avec lesquels elles sont réalisées, encore au XVIII^e siècle. Les transformations techniques ne sont ici pas réalisées par paliers irréversibles, mais sur la longue durée et dépendent d'autres facteurs que la seule connaissance. Les savoirs anciens et nouveau coexistent, s'accumulent et se complètent.

Une autre des opérations agricoles requiert un exercice régulier : l'élimination des mauvaises herbes, cette fois leur partie aérienne, par la découpe, qui se dit en espagnol « *rozar* », glosé par « *kopi* » dans le *Tesoro* de Montoya³³⁶, et par « *kopi* » et « *ka'arupã* » dans le vocabulaire

³³⁴ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., ch. 29, rép. 21.

³³⁵ Sepp, Anton, *Viagem às missões jesuíticas e trabalhos apostólicos*, *op. cit.*, p. 218.

³³⁶ Ruiz De Montoya, Antonio, *Tesoro de la lengua guaraní*, *op. cit.*, p. 257.

de Restivo³³⁷. Le premier terme n'apparaît que deux fois dans les chapitres traduits (chapitres 15 et 40). Le second apparaît cinq fois (chapitres 40 et 47). *Kopi* et *ka'arupã* sont encore utilisés quotidiennement aujourd'hui dans les communautés Mbya du Paraguay, lorsque des gens, souvent les enfants, vont couper les grandes herbes qui pullulent dans les champs et autour des maisons. L'opération est généralement réalisée à la machette, qu'on lance dans un mouvement circulaire de grande amplitude (de droite à gauche si l'on est droitier, ou inversement si l'on est gaucher) afin d'en trancher le plus grand nombre en même temps. Vu de l'extérieur, l'absence de résistance des herbes, comparé par exemple à un tronc, donne l'impression que l'on bat l'herbe en vain, comme si l'on frappait l'air. C'est d'ailleurs précisément ce que signifie *ka'arupã*, battre (*nupã* ou *rupã*) l'herbe (*ka'a*). Le chapitre 46 présente quatre occurrences du terme, mais si deux d'entre elles sont conformes au sens donné par les jésuites, les deux autres induisent une confusion. Mingura affirme qu'il va chercher « encore des forêts [*ka'aguy*] à nettoyer [*kopi*] » et que quand [il aura] trouvé de la belle herbe [*ka'a*], [il va] la nettoyer [*kopi*] vite³³⁸. » Or, le terme *kopi* est ici utilisé à la fois avec *ka'aguy*, la forêt, et *ka'a*, l'herbe. Mingura parle peut-être de la même opération, mais le fait qu'il indique chercher une forêt à nettoyer, ou plus certainement couper, induit une ambiguïté que nous ne sommes pas en mesure de clarifier.

Afin de préparer les champs, il faut également arracher du sol les racines qui s'y trouveraient et qui gêneraient le passage de la charrue. Le dictionnaire de Montoya ne propose qu'une glose pour « arracher », qu'il traduit par « *-mondorog* »³³⁹. En revanche, Restivo en offre une multitude de traductions, notamment « *ahapo'og* l. *ahapo mondorog* l. *hapo reheve aheky'i* l. *anohẽ* l. *amondorog* », « arracher par la racine »³⁴⁰, l'essentiel de ces termes provenant de « *hapo* »³⁴¹, la « racine », que l'on arrache, « *-mondorog* »³⁴², que l'on sort « *-nohẽ* »³⁴³, ou que l'on enlève « *-'ò* »³⁴⁴. Dans le manuscrit de Luján, nous avons relevé l'utilisation de « *-mondorog* » et de « *-nohẽ* ». Lors du chapitre 40, Pauru explique à Sepe qu'il va « couper les racines de patates

³³⁷ Restivo, Pablo, *Vocabulario de la lengua guaraní*, op. cit., p. 480.

³³⁸ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., ch. 46, rép. 13.

³³⁹ Ruiz De Montoya, Antonio, *Tesoro de la lengua guaraní*, op. cit., p. 316.

³⁴⁰ Restivo, Pablo, *Vocabulario de la lengua guaraní*, op. cit., p. 99.

³⁴¹ Ruiz De Montoya, Antonio, *Tesoro de la lengua guaraní*, op. cit., p. 147.

³⁴² *Ibid.*, p. 316.

³⁴³ *Ibid.*, p. 352.

³⁴⁴ *Ibid.*, p. 379.

douces » car il veut « pouvoir utiliser les vaches »³⁴⁵. Ce dernier lui répond qu'il n'aura pas besoin « de couper les racines des patates douces », « puisqu'il les arrachera juste d'un coup de charrue »³⁴⁶. Pourtant, Sepe lui explique qu'il faut « faire attention avec les vaches [qu'on utilise pour] travailler. Pour cette raison [il] arrache les racines des patates douces d'abord. Qu'elles se fatiguent pas, les vaches ³⁴⁷! » L'arrachage de racines (*-mondorog*) remplit les mêmes objectifs que le sarclage (*ka'api*), à savoir extirper de la terre tout ce qui pourrait gêner le développement des cultures, mais s'en distingue à la fois par la nature des végétaux à retirer et par la technique mobilisée à cet effet. La première s'effectuerait à l'aide d'une houe, tandis que la seconde impliquerait aussi une houe mais encore les mains, en tirant dessus, si la racine est trop profonde et surtout, comme dans le chapitre 40, une charrue³⁴⁸. Toutefois, dans le chapitre 46, Sepe, le subordonné ne semble pas s'embarrasser de telles considérations, puisqu'il affirme qu'il « arrache toujours [l'herbe] à l'aide des vaches »³⁴⁹, et donc de ladite charrue. L'autorité, Mingura, ne le réprimande pas, mais répond qu'il « sort [-*nohẽ*] la mauvaise herbe du champ avec la houe [et] après [l'] avoir arrachée [-*mondoro*] », il affirme : « de cette manière elle grandit pas n'importe comment dans mon champ, c'est pour ça que mon maïs est pas mauvais, mes patates douces non plus, leurs racines sont très grosses »³⁵⁰. Les termes *-mondoro* et *-nohẽ* sont ici utilisés comme de simples synonymes et l'autorité justifie l'utilité de l'opération, à nouveau par la qualité de la production.

c. Récolter ce qui a été semé

Le champ nettoyé, il faut le labourer afin de pouvoir semer. Dans ses instructions destinées aux nouveaux missionnaires, Anton Sepp explique que « pour toutes les plantations, il faut labourer

³⁴⁵ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., ch. 40, rép. 27.

³⁴⁶ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., ch. 40, rép. 28.

³⁴⁷ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., ch. 40, rép. 29.

³⁴⁸ Le terme désignant la charrue et la houe, *itasy*, est identique, aussi nous est-il difficile de déterminer l'outil auquel les acteurs du dialogue font référence. Nous avons choisi de traduire ici *itasy* par charrue car José et Sebastian font référence au travail des vaches pour enlever les racines. Toutefois, la charrue est destinée à labourer. Peut-être qu'au-delà du mauvais traitement infligé aux animaux de trait, Sepe prévient-il la mauvaise utilisation d'un outil par son subordonné.

³⁴⁹ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., ch. 46, rép. 22.

³⁵⁰ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., ch. 46, rép. 23.

la terre au moins cinq fois, en disant aux Indiens que c'est pour cette raison que Dieu leur a donné cinq doigts, pour qu'ils labourent cinq fois, car leurs charrues sont mauvaises, au lieu de bien retourner la terre, elles ne font que l'égratigner³⁵¹. » Selon ce même Sepp, dans le premier quart du XVIII^e siècle, la grande abondance de bétail permet aux missionnaires de fournir à chaque Indien « une, deux, trois et jusqu'à quatre paires de bœufs afin de leur rendre plus facile le labour des champs³⁵². » Quelques décennies plus tard, peu avant l'expulsion des jésuites en 1768, le bétail n'est plus disponible en si grande quantité et Peramás indique que « les bœufs du commun se [prêtent] par tour aux chefs de famille pour qu'ils labourent leurs champs³⁵³. » Escandón confirme la pratique pour cette même période, et affirme que pour le labour, « se distribue à chaque *vecino* une paire de bœufs et s'il n'y en a pas assez pour tous (comme cela arrive généralement) on en donne d'abord aux uns, et après à d'autres caciquats ou *parcialidades*, et pendant que ceux qui ont les bœufs labourent, les autres font d'autres choses, comme défricher, brûler les mauvaises herbes, entourer la terre où il faut semer, etc. Et lorsque les uns finissent de labourer, ils donnent les bœufs aux autres³⁵⁴. » Les descriptions du jésuite rappellent à nouveau que si nous décrivons par commodité les opérations agricoles dans l'ordre chronologique théorique de leur déroulement, la multitude de champs, les types de culture différents qui ne commencent ou ne se terminent pas au même moment de l'année, qui exigent des soins différents et parfois répétés, font que toutes ces opérations sont réalisées en même temps par de nombreux individus en fonction de l'époque, de l'endroit où ils travaillent et des besoins individuels ou de la communauté.

Montoya glose le terme par « *amonga'api mbaka* », c'est-à-dire « faire sarcler [par] la vache »³⁵⁵. Un siècle plus tard, Restivo apporte plusieurs précisions d'ordre contextuel. « Labourer » pourrait être traduit par « *ayvyrai l. ayvysoró l. aika'a kyró* », « *amonga'api ndovi* » lorsqu'une vache (et donc une charrue) est utilisée, « *aka'api* » quand l'opération est réalisée à la main, « *ajeapa cherakykue yvyri l. ajeakykuerapa* » si l'on repasse après avoir déjà tracé un sillon afin d'en faire un autre, et enfin « *aipyasa* » lorsque l'on croise des sillons déjà tracés³⁵⁶. Les gloses de Restivo posent problème au lecteur, dans la mesure où un certain nombre d'entre elles utilisent

³⁵¹ Sepp, Anton, « Algunas advertencias tocantes al gobierno temporal de los pueblos en sus fabricas, sementeras, estancias y otras faenas », *op. cit.*, p. 36.

³⁵² Sepp, Anton, *Viagem às missões jesuíticas e trabalhos apostólicos*, *op. cit.*, p. 192.

³⁵³ Peramás, Josep Manuel, & *Al.*, *op. cit.*, p. 57.

³⁵⁴ Furlong Guillermo, *Juan de Escandón S. J. y su carta a Burriel (1760)*, *op. cit.*, p. 114.

³⁵⁵ Ruiz De Montoya, Antonio, *Tesoro de la lengua guaraní*, *op. cit.*, p. 230.

³⁵⁶ Restivo, Pablo, *Vocabulario de la lengua guaraní*, *op. cit.*, p. 96.

les termes *ka'api* et *ka'aky*, le premier signifiant également l'action de sarclage. Dans ces conditions, et avec les seuls dictionnaires pour référent, il semble impossible de différencier les deux opérations de sarclage et de labour. Le problème de traduction se pose d'ailleurs lorsque l'un ou l'autre des termes apparaissent dans le manuscrit de Luján et seul le contexte permet alors, sans certitude, de deviner ce que les protagonistes des dialogues veulent dire.

Le chapitre 46, qui mobilise à de nombreuses reprises les termes *ka'api* et *ka'aky*, met en évidence cette ambiguïté. Au début du dialogue, Sepe se plaint auprès de son autorité, Mingura : « les choses y poussent pas bien [dans mon champ], même si je [*ka'api*] bien, ces grandes herbes [de la paille] disparaissent pas »³⁵⁷. Ici, il semble évident que le verbe traduit le sarclage. Pourtant, plus loin, il déclare : « je fais bien les choses pour vous maintenant, après ça je travaillerai tout de suite avec les vaches, après ça je vais [*ka'api*] le champ de manioc³⁵⁸. » Cette fois, la réplique en elle-même ne nous permet pas de déterminer s'il s'agit de labour ou de sarclage. D'autant que Mingura lui répond et met en avant les qualités de sa houe pour retourner la terre, ajoutant à la confusion. Aujourd'hui, le manioc se cultive en creusant des séries de trous équidistants le long de lignes parallèles et dans lesquels on sème les plants. Le sarclage du champ s'effectue à la houe, en même temps que l'on creuse les trous avec le même outil. Deux pratiques différentes mais qui sont réalisées avec le même outil, au même endroit et au même moment, sont décrites par le même terme, dont le sens exact n'est identifiable que si on lui en adjoint un autre. Plus loin encore dans le chapitre 46, après que Sepe a dit « faire les chemins croisés grâce aux vaches », c'est-à-dire probablement tracer des sillons perpendiculaires comme le recommande Sepp pour les champs de coton³⁵⁹, il utilise à deux reprises le terme *ka'aky*, puis *ka'api*. Selon Restivo, le premier serait mobilisé lors de l'utilisation de vaches, ce qui concorde avec les déclarations de Sepe. Toutefois, la présence de *ka'api* une phrase plus tard montre qu'il ne semble pas y avoir de rigidité en la matière. De plus, lors du chapitre 19, un jésuite demande au *corregidor* si « les gens ont tous bien [*ka'aky*] leur maïs ». L'équivoque ne semble pas ici possible, et *ka'aky* glose le sarclage plutôt que le labour³⁶⁰.

Si le labour et le sarclage sont traduits par les mêmes termes et qu'il est parfois difficile de les distinguer, c'est peut-être parce que dans les missions comme aujourd'hui dans les

³⁵⁷ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., ch. 46, rép. 16.

³⁵⁸ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., ch. 46, rép. 20.

³⁵⁹ Sepp, Anton, « Algunas advertencias tocantes al gobierno temporal de los pueblos en sus fabricas, sementeras, estancias y otras faenas », *op. cit.*, p. 36.

³⁶⁰ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., ch. 19, rép. 50.

communautés Mbya, les outils utilisés pour les deux opérations sont les mêmes, la houe et la charrue, et d'autre part car les actions en elles-mêmes sont similaires : pour sarcler comme pour labourer, on plante la houe profondément dans le sol puis on retourne la terre, ou l'on fait tirer la charrue par les bœufs, à ceci près que dans le premier cas on le fait entre les lignes où ont été plantées les semences. De fait, pour les Indiens impliqués dans le travail de la terre, les différents sens des termes se distinguent facilement en fonction du contexte auquel ils sont confrontés. Si le champ est déjà nettoyé et que les semailles approchent, alors il s'agit de labour. S'il est plein de mauvaises herbes, il faut sarcler.

Soulignons toutefois qu'un autre terme glose le labour, cette fois sans équivoque : le verbe « *-hai* », qui signifie « rayer, gratter » et que nous avons déjà relevé chez Restivo avec « *ayvyrai* », « je trace la terre »³⁶¹. Celui-ci ne laisse pas de place à l'ambiguïté et apparaît à deux reprises dans les chapitres 16 et 19 : « Quand allez-vous labourer [*pehainẽ*] les champs de blé? » demande le jésuite à l'autorité indienne³⁶²; « Ils vont labourer [*ohainẽ*] la plantation de courge musquée, Père », répond le *corregidor* indien au jésuite³⁶³. Il semble cependant moins utilisé que les autres termes dans le manuscrit de Luján, pour des raisons que nous n'expliquons pas mais qui tiennent peut-être à un biais induit par l'échantillon de chapitres traduits.

Les semailles, qui font suite à la préparation des champs, sont au centre de la production agricole et, pour cette raison, décrites avec soin par les missionnaires qui signalent les nombreux obstacles à surmonter lors de cette opération. Selon Escandón, les autorités, indiennes ou missionnaires, répartissent les semences issues des magasins publics entre les agriculteurs. Or,

bien que tous emportent de quoi semer, tous ne sèment pas, mais parfois mangent [les semences] dans leur champ, soit tout, soit une grande partie de ce qu'on leur a donné. C'est pour cette raison qu'il est nécessaire de faire attention qu'ils sèment, et qu'ils labourent, et s'il s'en trouve un, ou plusieurs qui, au lieu de semer, les a mangées, on ordonne de lui donner une volée de coups de fouets, ainsi qu'une mesure de maïs jusqu'à ce qu'il sème de fait, même s'il est nécessaire de les lui donner deux ou trois fois³⁶⁴.

³⁶¹ Cf. *supra*, p. 120.

³⁶² CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., ch. 16, rép. 9.

³⁶³ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., ch. 19, rép. 29.

³⁶⁴ Furlong Guillermo, *Juan de Escandón S. J. y su carta a Burriel (1760)*, *op. cit.*, p. 115.

La consommation des semences en lieu et place de leur utilisation entraîne sur le long terme des conséquences graves et doit donc être prévenue, ainsi que le souligne le jésuite. Même si ce récit pour le moins édifiant pourrait laisser penser à une œuvre de propagande destinée à légitimer la présence des missionnaires au Paraguay à une époque où la Compagnie de Jésus est attaquée de toutes parts en Europe, la présence d'un dialogue au contenu similaire dans le manuscrit de Luján suffit à attester de sa véracité³⁶⁵. Le chapitre 17 présente ainsi une description de la manière dont la distribution des semences a lieu dans les missions et fournit des détails qui n'apparaissent pas dans les chroniques. Après que le jésuite y demande au *corregidor* si le travail au champ se passe bien, ce dernier répond que certains agriculteurs « se mettent dans une situation de manque » et précise que ceux-ci « utilisent [les semences] en les mangeant, Père, et d'abord celles qui sont mûres³⁶⁶. » Le missionnaire déclare alors qu'il leur en donnera à nouveau, mais qu'ils doivent « se faire connaître, en premier lieu ceux qui n'ont rien, et qu'ils se mettent sur la liste »³⁶⁷. S'ensuit un long monologue qui explique le déroulement de la distribution, puis du travail de semailles³⁶⁸:

Ceux qui ont besoin des semences, qu'ils sortent jusqu'ici : ceux qui ont besoin de blé aussi ; qu'ils s'enregistrent auprès du Secrétaire, le Père veut donner des semences à ceux qui sont pauvres aussi, donc qu'ils se dépêchent bien tous avec ça. Que les Caciques prennent d'abord soin de ceux qui sont pauvres, pour que ça aille vite : mais vous faites n'importe quoi en mangeant ce qui aurait été des semences, regardez comme ce blé est déjà très bon. Ne vous faites pas punir pour rien. Semez vite aussi, vous avez du retard dans vos endroits [où vous plantez], vous connaissez déjà la manière dont nous procédons, [parce qu'ils sont] inscrits dans les papiers. Après, les chanteurs vont regarder ces choses-là comme d'habitude dans les livres, et les caciques qui dissimulent la paresse de leurs *vojas* vont payer de la même manière qu'eux. Donc, tous les caciques, vous faites bien attention à vos *vojas* qui restent à ne rien faire. Vous nous le dites aussi, qu'on corrige leur comportement³⁶⁹.

³⁶⁵ En effet, contrairement aux chroniques, le manuscrit est destiné à un usage interne aux missions et ne peut être lu que par des individus, jésuites ou indiens, qui s'y trouvent déjà, qui y sont confrontés à l'expérience de la vie quotidienne et auxquels il n'est pas possible de mentir.

³⁶⁶ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrô>*, s.l., s.d., s.p., ch. 17, rép. 4 et 6.

³⁶⁷ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrô>*, s.l., s.d., s.p., ch. 17, rép. 11.

³⁶⁸ Le monologue est précédé d'un P suggérant que, comme pour le reste du dialogue, il est prononcé par le jésuite, mais la mention de ce dernier à la troisième personne indique plusieurs possibilités. Soit il est prononcé dans son intégralité par le *corregidor*, qui transmet les ordres. Soit il est prononcé par un autre jésuite. Soit le locuteur change au cours de la séquence, possiblement lorsque sont disposés dans le texte un point-virgule ou deux-points.

³⁶⁹ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrô>*, s.l., s.d., s.p., ch. 17, rép. 13. Les chanteurs de chorale, formés à l'école de musique et de lettres, sont aussi bien souvent comptables, *mayordomos* ou *alcaldes*.

Comme souvent lors des activités de distribution de ressources, les caciques sont responsables de leurs *vojas*. Ici, ils doivent en outre sélectionner en priorité ceux qui sont « les plus pauvres » et les inscrire ou les faire inscrire sur une liste par le *secretario*. Cet élément de la distribution n'apparaît jamais directement dans les chroniques et relève à n'en pas douter du système de contrôle et de punition mis en place par les jésuites afin de dissuader les Indiens de demander plusieurs fois des semences lors de la même distribution d'une part, d'autre part peut-être de châtier plus sévèrement ceux qui ont perdu ou mangé leurs semences trop souvent. Le rôle des chanteurs dans le travail des champs, et notamment les semailles, est quant à lui mentionné par Sepp, qui écrit que « [dans les plantations de coton], avant que les semences ne soient jetées dans la terre, mes musiciens, qui sont les plus sages de tous, étendent d'abord des cordes longitudinalement et transversalement. À l'endroit où les deux lignes se croisent, la semence est jetée³⁷⁰. » Le même Sepp explique que, pour semer,

le garçon ou la fille prend une hache ou un petit bâton à sa mesure et remue avec les cendres, faisant un trou d'un demi-doigt. Il y jette trois ou quatre grains de blé *indico* ou turc, ou aussi des petites herbes et des fèves. Ensuite, avec le pied, pas à la main (par paresse), il couvre avec la cendre les graines confiées à la terre. La cendre servira d'engrais³⁷¹.

De plus, Escandón précise à ce titre qu'

On les fait tous semer deux ou trois fois, la première tôt, la deuxième en milieu de saison, et la troisième après, presque hors de saison. Ainsi, ces troisièmes semailles ne parviennent presque jamais à maturité [...]. Les deux autres en général [y] arrivent et on obtient du succès s'ils s'en occupent et désherbent bien³⁷².

Dans ses instructions, Sepp détaille le procédé et recommande, pour le maïs, de semer en juillet, août, puis septembre. Cependant, afin que chacun ait suffisamment de maïs à manger pour toute l'année, il dit qu'il faut aussi en semer en janvier ou février, permettant ainsi une récolte en

³⁷⁰ Sepp, Anton, *Viagem às missões jesuíticas e trabalhos apostólicos*, op. cit., p. 199.

³⁷¹ *Ibid.*, p. 194.

³⁷² Furlong Guillermo, *Juan de Escandón S. J. y su carta a Burriel (1760)*, op. cit., p. 115.

mai³⁷³. En outre, Sepp donne des instructions sur les semailles du tabac et des haricots. Pour le premier, il faut simplement en disposer « des branches avec des semences sur de petits bâtons à même le sol, afin que le vent emporte la semence en septembre³⁷⁴. » Pour les seconds, il convient de les semer en les espaçant afin de pouvoir labourer entre les rangées et ne pas les piétiner ce faisant³⁷⁵. Les techniques sont multiples et varient en fonction du type de culture.

Le verbe qui en décrit l'action, *-ñotyĩ*, apparaît 24 fois dans les chapitres traduits. C'est donc, avec le sarclage, l'opération la plus citée et si contrairement à celui-ci, elle n'est pas répétée si fréquemment, son caractère fondamental pour la production de ressources justifie cette récurrence. Montoya glose « semer », qui signifie aussi « enterrer », par « *tĩ* », mais l'action en elle-même est traduite par « *-ñotyĩ* »³⁷⁶. Restivo utilise le même terme³⁷⁷. Le chapitre 16, « Après avoir vu les bœufs », met en scène un jésuite et une autorité indienne qui discutent entre autres des semailles³⁷⁸. Ils mobilisent tous deux le verbe *-ñotyĩ*, mais également son alternative, *-moĩ yvype*, qui signifie mettre en terre.

Après avoir semé, il faut recouvrir de terre. Si l'opération n'est pas décrite par les chroniqueurs, elle apparaît à plusieurs reprises dans le manuscrit de Luján, signe de son importance dans la chaîne opératoire. Montoya propose « *-jaty* » pour enterrer³⁷⁹, mais Restivo précise que ce même verbe signifie également « recouvrir de terre » et qu'il s'applique aux semences³⁸⁰. Cependant, la première et donc la plus utilisée des traductions de « *-jaty* » chez Montoya correspond à « entasser/rassembler », que Restivo glose plutôt par « *-hay'ĩñã* »³⁸¹. Comme pour « labourer » et « sarcler », ce double sens peut poser problème, par exemple dans le cas du chapitre 18, « Pour l'assemblée de Caciques devant les *Alcaldes Mayores* ». Ces derniers demandent aux premiers : « *Oyatĩ pãnga mbĩa mayo upe mbaè amô, trigo, L. Pira reça amô raè* »³⁸², qui pourrait se

³⁷³ Sepp, Anton, « Algunas advertencias tocantes al gobierno temporal de los pueblos en sus fabricas, sementeras, estancias y otras faenas », *op. cit.*, p. 43.

³⁷⁴ *Idem.*

³⁷⁵ *Idem.*

³⁷⁶ Ruiz De Montoya, Antonio, *Tesoro de la lengua guaraní*, *op. cit.*, p. 378.

³⁷⁷ Restivo, Pablo, *Vocabulario de la lengua guaraní*, *op. cit.*, p. 490.

Il faut souligner l'antagonisme linguistique presque parfait entre « *-nohẽ* », « arracher, sortir » et « *-ñotyĩ* », « planter, mettre en terre », pour deux opérations qui se succèdent et consistent en des pratiques opposées.

³⁷⁸ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrô>*, s.l., s.d., s.p., ch. 16, rép. titre.

³⁷⁹ Ruiz De Montoya, Antonio, *Tesoro de la lengua guaraní*, *op. cit.*, p. 97.

³⁸⁰ Restivo, Pablo, *Vocabulario de la lengua guaraní*, *op. cit.*, p. 198.

³⁸¹ *Ibid.*, p. 352

³⁸² CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrô>*, s.l., s.d., s.p., ch. 18, rép. 12.

traduire par « les hommes ont-ils rassemblé quelque chose pour le *mayordomo*, du blé, *vel.* des haricots ? », mais aussi par « les hommes ont-ils recouvert de terre quelque chose pour le *mayordomo*, du blé, *vel.* des haricots ? » Le double sens de *-jaty* rend la traduction très incertaine, bien que le sens proposé par Restivo corresponde à celui en vigueur dans les communautés Mbya du Paraguay contemporain³⁸³.

La germination des plantes, qui survient ensuite, est glosée par Montoya comme « *t-eñõi* »³⁸⁴. Une fois encore, Restivo est plus précis et indique que « *t-eñõi* » s'applique plutôt aux arbres, alors que la germination des semences se dirait « *ijapysẽ* l. *osesẽ* », qui trouvent leur racine dans le verbe « sortir », « *-sẽ* », mais aussi « *oyvierovu* l. *cheremitĩngue* »³⁸⁵. Cette dernière glose apparaît dans le chapitre 34, conjointement au verbe « *-moñã* », qui signifie « avoir, engendrer, créer »³⁸⁶, lorsque l'autorité Minge demande au subordonné Yna si « les semences de [son] champ ont bien germé³⁸⁷. » Cependant, au cours du chapitre 46, le verbe « *-heñõi* » est mobilisé quatre fois et se réfère à la paille, au maïs ou manioc plutôt qu'aux arbres, comme lorsque Mingura dit que « d'un manioc [planté], il en germe [*heñõi*] 8 ou 10 »³⁸⁸.

La récolte, enfin, est glosée de deux manières différentes par Restivo : « *che ko pore* »³⁸⁹, c'est-à-dire « le contenu de mon champ », ou bien « *temitĩ ono'õngatu cheve* », soit « rassembler pour [soi] les semences qui ont germé »³⁹⁰. C'est cette dernière que l'on retrouve dans le chapitre 34, où Minge dit à Yna que « quand [le blé] sera sec, [ils iront] le rassembler dans [la] grande maison »³⁹¹. Bien que l'on puisse penser que l'action décrite ici consiste uniquement à entasser le maïs dans ladite « grande maison », qui abrite probablement les magasins publics (ou bien un entrepôt qui sert d'étape intermédiaire à la dépose dans les magasins publics), l'expression utilisée dans les communautés Mbya du Paraguay pour désigner la récolte de maïs sec est la même. Trois

³⁸³ Le manuscrit de Luján ayant été produit au XVIII^e siècle, il nous semble que la glose de Restivo serait plus probablement correcte, mais dans le contexte du chapitre, c'est celle de Montoya qui prend plus de sens.

³⁸⁴ Ruiz De Montoya, Antonio, *Tesoro de la lengua guaraní*, op. cit., p. 562.

La germination ne fait pas à proprement parler partie de la chaîne opératoire dans la mesure où elle ne mobilise pas de technique, mais nous jugeons important de la mentionner car elle mobilise un lexique et des connaissances indispensables à l'agriculture (et encore pourrait-on objecter que l'utilisation de tuteurs pour la croissance par exemple des vignes constitue une technique).

³⁸⁵ Restivo, Pablo, *Vocabulario de la lengua guaraní*, op. cit., p. 140.

³⁸⁶ Ruiz De Montoya, Antonio, *Tesoro de la lengua guaraní*, op. cit., p. 319.

³⁸⁷ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., ch. 34, rép. 11.

³⁸⁸ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., ch. 46, rép. 39.

³⁸⁹ Restivo, Pablo, *Vocabulario de la lengua guaraní*, op. cit., p. 211.

³⁹⁰ *Ibid.*, p. 194.

³⁹¹ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., ch. 34, rép. 21.

siècles séparent ces communautés de locuteurs, mais la traduction de Restivo confirme que le sens du terme n'a pas changé³⁹².

Dans son ensemble, la chaîne opératoire de la production agricole se décompose donc en une série d'action que l'on peut ordonner ainsi : défricher, [sarcler, désherber, arracher], labourer, semer, (germer), récolter. L'inventaire des techniques mobilisées au cours de la chaîne opératoire et des termes utilisés pour les décrire en guarani met au jour les caractéristiques de la pratique agricole dans les missions. Premièrement, les jésuites apportent avec eux un corpus de savoirs et de techniques européens. Au centre de ceux-ci se trouvent la forge et l'utilisation du métal pour fabriquer les outils qui permettent le déploiement de techniques où le rapport entre l'énergie mobilisée et le temps passé est bien inférieur à celui des anciennes techniques, et autorisent donc une production plus importante pour un même nombre d'ouvriers. La hache en fer permet d'abattre les arbres plus vite que la hache en pierre, la houe et la charrue de creuser et sillonner la terre plus efficacement que les instruments en os ou en bois³⁹³. Les techniques dérivées de la forge, celles qui mobilisent des outils faits de métal, sont adoptées et même plébiscitées par les Indiens, tant et si bien qu'une hache devient une monnaie d'échange contre la conversion au christianisme. L'évolution des techniques agricoles — un progrès du point de vue des européens, mais nous nous bornerons à le qualifier de changement — permettrait ainsi l'intensification de la production alimentaire, indispensable à la subsistance de la population et donc à la pérennité des villages. Toutefois, le fer n'abonde pas dans la région où, contrairement aux Andes, on ne trouve pas de mines. Il faut attendre le début du XVIII^e siècle, peu après l'arrivée d'Anton Sepp, pour que ce dernier découvre un ingénieux procédé qui permet d'extraire du métal de pierres régionales nommées « *itacura* »³⁹⁴. Malgré tout, ce procédé ne semble jamais avoir permis aux missions de disposer de métal en grande quantité et l'importation, de Potosi ou d'ailleurs, demeure la norme³⁹⁵. Ainsi que le montrent les sources, en espagnol comme en guarani, lorsque le fer vient à manquer, ce qui est fréquent même au XVIII^e siècle, les travailleurs recourent aux techniques traditionnelles, fondées sur la technologie de l'os et du bois, afin de s'acquitter de leur tâche. Or, contrairement à l'artisanat pour lequel des outils de précision en métal sont indispensables, l'utilisation des

³⁹² Remarquons que les plus vieux des membres de la communauté affirment qu'en guarani Mbya, il faudrait dire « *mboaty* » plutôt que « *mono'õ* », qui est selon eux du guarani paraguayen. Notons également que Montoya propose le terme « *mboaty* » afin de décrire cette opération, à l'entrée même où l'on retrouve « *-jaty* », mentionné plus haut.

³⁹³ L'exemple cité plus haut mentionne des os de vaches, qui ne sont pas présentes avant la colonisation, mais les Indiens utilisaient sans doute à des fins agricoles, entre autres, les os d'autres animaux.

³⁹⁴ Sepp, Anton, *Viagem às missões jesuíticas e trabalhos apostólicos*, *op. cit.*, p. 215.

³⁹⁵ Plá, Josefina, *op. cit.*, p. 34, 43.

techniques traditionnelles autochtones plutôt qu'européennes ne semble pas perturber le développement de l'agriculture missionnaire. L'avantage de la technologie européenne est surtout décisif pour le défrichage à la hache, car même pour la charrue, comme le dit Sepp, il n'y a pas assez de métal pour tant de socs, et ces derniers sont faits du « premier tronc venu »³⁹⁶. Les technologies et les techniques, anciennes et nouvelles, ne sont ainsi pas mutuellement exclusives mais sont mobilisées en fonction du contexte et des ressources matérielles.

Ce constat remet en cause, au moins partiellement, l'idée que le développement de missions démographiquement volumineuses n'est possible qu'à travers un changement de paradigme technologique. Plus que les techniques du corps et leur relation au travail, ce sont les techniques européennes de contrôle du temps et de contrôle des corps qui déterminent la productivité des travailleurs³⁹⁷. La production est inscrite dans un calendrier précis, prescrite en fonction de dates arbitraires symboliquement rattachées au christianisme. Le travail est divisé selon des classes d'âge, de sexe, supervisé par des individus qui occupent des positions de pouvoir à travers des chaînes de délégation.

La seconde conclusion découle de l'examen du lexique agricole. Comme nous l'avons vu, un certain nombre de pratiques sont décrites par plusieurs vocables dont certains peuvent désigner deux types d'actions différentes. C'est notamment le cas de *ka'api*, qui peut désigner le sarclage comme le labour, la semence comme la récolte, deux pratiques qui peuvent être réalisées avec les mêmes outils (la houe et la charrue) ou qui se ressemblent en tant que geste (couper, faire un tas). Pour nous, européens du XXI^e siècle qui ne sommes familiers ni du contexte ni de la langue, la distinction est obscure et il n'est pas toujours possible d'identifier le sens exact des dialogues. Pour un Indien missionnaire du XVIII^e siècle, la distinction doit apparaître clairement, sans quoi des termes différents seraient mobilisés. Ce qui se joue ici, c'est donc l'intégration du système technique missionnaire dans son ensemble par la population. Les Indiens connaissent parfaitement les différents segments de la chaîne opératoire, leur temporalité, leur propre fonction et celle des autres dans cette chaîne. Les chroniqueurs jésuites ont beau écrire que les Indiens ne veulent pas travailler ou travaillent mal, ces derniers savent précisément ce qu'ils ont à faire. Qu'ils aient envie de le faire à l'intensité voulue par les jésuites est une autre question. Le problème est en revanche différent avec l'élevage, qui semble susciter un malentendu entre les deux groupes.

³⁹⁶ Sepp, Anton, *Viagem às missões jesuíticas e trabalhos apostólicos*, *op. cit.*, p. 134.

³⁹⁷ Nous reviendrons en détail sur les techniques de contrôle social dans les missions lors du quatrième chapitre.

2. Des vaches et des hommes

Outre la production agricole, l'alimentation de la population missionnaire repose en grande partie sur la consommation de la viande de bœuf, qui compense les mauvaises récoltes³⁹⁸. Le développement de l'élevage missionnaire se décompose en trois étapes. De la fondation des premières missions à la fin des années 1660, les villages s'appuient sur un système d'*estancias*, soit particulières, soit communes à plusieurs missions³⁹⁹. En 1670, tous possèdent la leur et, conjointement, disposent d'un accès à l'indénombrable bétail de la Vaquería del Mar.

a. Un océan de bovins

En effet, dans les années 1630, deux milliers de vaches andalouses sont laissées en liberté dans une vaste région de prairies au sud-est des missions de l'Uruguay afin qu'elles se reproduisent et multiplient les réserves disponibles. Toutefois, les attaques portugaises qui ravagent la région conduisent les missionnaires à abandonner le contrôle de cet espace. Trente années plus tard, alors que la menace portugaise a presque disparu, le père Marquez, accompagné d'un groupe d'Indiens, se rend sur place et découvre une abondante réserve de bétail : la Vaquería del Mar, vers laquelle les villages envoient plus tard à intervalles réguliers des groupes d'Indiens missionnaires⁴⁰⁰. Ces expéditions, qui durent de deux à trois mois, permettent aux Indiens de ramener plusieurs milliers de têtes de bétail dans les *estancias*, d'où elles sont petit-à-petit transférées dans les villages, pour y être mangées ou utilisées comme bêtes de trait.

Cependant, au début du XVIII^e siècle, la forte demande européenne en cuir incite les Espagnols à puiser eux aussi dans la Vaquería del Mar et en dépit d'accords passés en 1720 entre les

³⁹⁸ Julia Sarreal indique que 20 ans après la fondation des premières missions, à la fin des années 1620, les attaques des *bandeirantes* de São Paulo provoquent des fuites par milliers et laissent les villages exsangues. Selon l'historienne, c'est l'abattage quotidien de bétail qui permet à la population de survivre, littéralement, et qu'il ne fallut pas moins de treize mille têtes de bétail pour permettre, à moyen terme, aux missions de se rétablir des raids. Sarreal, Julia, « Revisiting Cultivated Agriculture, Animal Husbandry, and Daily Life in the Guaraní Missions », *Ethnohistory*, 2013, vol. 60 : I, p. 112.

Par ailleurs, au début du XVIII^e siècle, alors que la démographie missionnaire est à son apogée, des pestes agricoles ravagent les récoltes et les missions dépendent alors en premier lieu de la consommation de viande Maeder Ernesto JA, Bolsi Alfredo SC, « La población guaraní de las misiones jesuíticas: evolución y características, 1671-1767 », *Cuadernos de geohistoria regional Corrientes*, 1980, n° 4, p. 16.

³⁹⁹ Selon Carbonell de Masy, Itapuá doit son opulence et le succès de l'évangélisation qui s'y pratique à la fondation de son *estancia* en 1627, qui assure à tous des rations alimentaires quotidiennes.

⁴⁰⁰ Carbonell De Masy, Rafael, et al., *Estrategias de desarrollo rural en los pueblos Guaraníes (1609-1767)*, op. cit., p. 121-122.

missionnaires et les négociants de Buenos Aires et Santa Fé, les réserves de bétail diminuent et ne permettent plus aux missions de subvenir à leurs besoins⁴⁰¹. Les jésuites fondent une seconde *vaquería*, la Vaquería de los pinares, au nord des missions, dans l'actuel Rio Grande do Sul brésilien. Toutefois, celle-ci est régulièrement pillée par des groupes d'Indiens et de Portugais, et les missionnaires changent de stratégie d'élevage à partir de 1730, en créant deux vastes *estancias* placées sous la responsabilité de Yapeyu et San Miguel, mais utilisées par les 30 villages du complexe missionnaire. Les expéditions annuelles sont abandonnées puisque ce sont alors les Indiens de Yapeyu et San Miguel qui amènent dans les missions le bétail qu'elles ont acheté⁴⁰².

Quelle que soit la manière dont les villages acquièrent le bétail, dans le premier tiers du XVIII^e siècle, Anton Sepp décrit la manière dont il devrait être administré une fois sur place. Le jésuite tyrolien recommande que chaque mission possède plusieurs enclos où mettre les bovins qui ont été rapportés des *estancias*. D'abord, plusieurs de taille modeste, dans lesquels les caciques laissent les vaches qui leur sont données par le missionnaire. L'enclos doit être construit par le cacique — ou plus certainement le construit-il avec ses *vojas* —, « sur sa terre ou à côté de son champ, et tous les après-midis, chaque vassal doit rapporter ses bœufs audit enclos, et le cacique doit prendre soin d'eux la nuit, et au petit matin doit les leur redonner. » Ensuite, un enclos plus grand, partagé par l'ensemble du village, et dans lequel les Indiens rapportent chaque dimanche leurs bœufs, et devant lequel le « *corregidor* et son lieutenant et les secrétaires et intendants comptent [les bœufs] et signalent les Indiens de chaque cacique qui ne rapportent pas les leurs⁴⁰³. » Les deux types d'enclos, qui sont élevés dans deux types d'espaces différents, près des champs particuliers ou dans un lieu communautaire, se trouvent sous la responsabilité de deux types d'autorités distinctes, les caciques d'un côté, et les membres du système politique colonial, *cabildantes*, *secretarios*, *procuradores* (ou *mayordomos*) ou autres *alcaldes*. Ces deux espaces sont interconnectés, puisque les animaux sont conduits de l'un à l'autre enclos en fonction du jour de la semaine et des besoins. Sepp ne le précise pas, mais nous pouvons supposer que le samedi et le lundi, journées du travail dans les champs du commun, les animaux sont pris et ramenés dans le grand enclos, et que le reste de la semaine, ils se trouvent dans les petits enclos particuliers, afin d'éviter aux Indiens et aux bêtes de couvrir inutilement la distance entre le grand enclos et les

⁴⁰¹ Mörner, Magnus, *Actividades políticas y económicas de los Jesuitas en el Rio de la Plata*, *op. cit.*, p. 125.

⁴⁰² Sarreal Julia, *Globalization and the Guaraní: From Missions to Modernization in the Eighteenth Century*, Thèse de doctorat en histoire, sous la direction de John H. Coatsworth, Harvard University, Cambridge, Massachusetts, 2009, p. 58-60.

⁴⁰³ Sepp, Anton, « Algunas advertencias tocantes al gobierno temporal de los pueblos en sus fabricas, sementeras, estancias y otras faenas », *op. cit.*, p. 38.

champs particuliers. José Cardiel décrit le même type de pratique, mais ne mentionne qu'un seul enclos, qui semble être l'enclos du commun :

Quand c'est la période du labour, ils apportent à l'enclos (lesquels sont grands et situés à côté du village) 600 ou 800 bœufs, car ils appellent ainsi les taureaux domestiqués, castrés ou non, et ceux qui doivent aller labourer viennent les prendre. Les *secretarios* se placent à la porte avec leurs papiers, signalant tous ceux qui sortent des bœufs et qu'ils emmènent à leurs plantations. L'après-midi, les *secretarios* reviennent et signalent tous les gens qui leur reviennent [avec les bœufs] pour voir si l'un d'entre eux les a perdus, tués ou mangés⁴⁰⁴.

Si le texte de Sepp mentionne deux types d'enclos, particuliers et communs, celui de Cardiel ne fait référence qu'au second. La différence de gestion du bétail dans les deux textes, pourrait s'expliquer par le temps qui sépare leur production. Sepp écrit dans les années 1730, à la fin de sa vie et Cardiel au début des années 1770, depuis l'Italie où il s'est réfugié comme de nombreux jésuites après leur expulsion d'Espagne en 1767. L'Espagnol commence à officier dans les missions à peu de choses près au moment où Sepp arrête et lorsque la gestion du bétail passe du système de la *vaquería* à celui des grandes *estancias*. Par ailleurs, les *advertencias* de Sepp sont des conseils d'ordre général sur l'administration de la mission et ainsi pas toujours adaptées au contexte spécifique de tel ou tel village. Si les champs communautaires se trouvent par exemple à proximité des champs particuliers, le missionnaire en charge du village peut juger superflu de faire construire d'autres enclos. Cardiel pourrait aussi n'avoir pas estimé utile de distinguer les types d'enclos, plus intéressé par la description des modalités de contrôle que par les détails de la répartition du bétail en fonction des lieux et des jours. Les deux textes se rejoignent cependant sur un point : la gestion du bétail passe par le comptage quotidien des bêtes et l'usage de l'écriture pour en contrôler la circulation. Car les missionnaires jésuites semblent tous s'accorder, à travers une prose à la fois désespérée et résignée, sur la fâcheuse tendance qu'ont les vaches à disparaître lorsqu'elles sont confiées aux Indiens.

b. La vache, un outil peu commode ?

Comme nous l'avons vu, plusieurs chapitres du manuscrit de Luján décrivent et prescrivent l'utilisation de bovins dans le cadre du travail de la terre. Or, à en croire les chroniqueurs jésuites,

⁴⁰⁴ Cardiel, José, *Las misiones del Paraguay*, 2002 [1771], p. 77.

l'utilisation des vaches à des fins agricoles constitue un problème majeur, dans la mesure où non seulement les Indiens ne sauraient pas en prendre soin, mais encore préféreraient-ils les dévorer plutôt que les utiliser pour le labour et le sarclage. Les mauvais traitements infligés par les Indiens aux animaux de travail sont régulièrement mentionnés par les jésuites. Ainsi, dans ses instructions aux nouveaux missionnaires, Anton Sepp, soulignant que la disparition de la Vaqueria del Mar implique la plus grande attention vis-à-vis d'un bétail indispensable à l'agriculture, recommande que l'on ne laisse jamais les responsables des vaches (*novi rerekuára*) les attacher avant d'aller à la messe du matin. Il explique que « la raison en est évidente, car [sinon les vaches] ne mangent pas de la journée » ne pouvant paître en toute liberté dans l'enclos. Il ajoute que les Indiens, même après la messe, emportent les animaux chez eux où ils les laissent attachés sans qu'ils puissent se nourrir et boire, et sont donc trop affaiblis pour travailler durant le reste de la journée. Sepp conclut en conseillant de faire manger et boire les animaux une heure avant et une heure après la messe⁴⁰⁵.

Cardiel quant à lui se lamente :

Nous avons de tout temps fait de nombreux essais pour voir si nous pouvions leur faire avoir et conserver quelque bétail, grand et petit, et quelques chevaux, mais nous n'avons jamais réussi. S'ils ont un cheval, ils le blessent tout de suite : ils ne lui donnent pas à manger, ni même le laissent aller chercher sa nourriture : et très vite, il meurt. L'âne est plus adapté à leur esprit ; mais ils ont pour habitude de le laisser trois ou quatre jour attaché au pilier du couloir de leur maison, sans boire ni manger, sans le lâcher dans les champs, parce qu'ils n'ont pas de travail à y faire qui implique qu'ils l'y emmènent : et très vite, c'est la fin [de l'âne]. On leur donne une paire de vaches laitières avec leurs veaux, pour qu'ils les traient et aient du lait : et juste parce que c'est un peu de travail de les traire : ils les laissent dans les champs et les plantations, égarées, ou tuent les veaux et les mangent. La même chose se produit avec les bœufs, qu'ils perdent ou tuent et mangent⁴⁰⁶.

Escandón, qui officie à la même période que Cardiel, fait un constat identique et raconte que les Indiens auxquels on donne une paire de bœufs pour la culture des champs les tuent et les « mangent allègrement, pour ensuite dire qu'ils les ont perdus, et paient ladite perte avec une volée de coups de fouet, qu'on leur donne comme on la donnerait à un enfant, pour qu'ils ne perdent pas à

⁴⁰⁵ Sepp, Anton, « Algunas advertencias tocantes al gobierno temporal de los pueblos en sus fabricas, sementeras, estancias y otras faenas », *op. cit.*, p. 44.

⁴⁰⁶ Cardiel, José, *Las misiones del Paraguay*, 2002 [1771], p. 75-76.

nouveau l'autre paire de bœufs qu'on leur donnera⁴⁰⁷. » Les trois missionnaires, qui œuvrent au XVIII^e siècle, soit entre un siècle et un siècle et demi après la fondation des missions, s'accordent ainsi sur leur propre impuissance — et celui des missionnaires qui les ont précédés — à transmettre aux Indiens les principes d'un travail agricole soutenu par les animaux de trait⁴⁰⁸. Les chroniqueurs ne semblent pas exagérer la situation, puisqu'un document à usage interne tel que le manuscrit de Luján fait état de pratiques similaires.

Ainsi, dans le chapitre 18, qui voit une assemblée de caciques rendre des comptes aux *alcaldes mayores*, les seconds demandent aux premiers s'il y a des gens qui vagabondent au lieu de travailler. Un cacique répond que « non, mais il y a ceux qui connaissent mieux la manière de faire, et ceux qui, parce qu'ils ne veulent pas remplacer leur animal, le perdent »⁴⁰⁹, la perte pouvant à la fois indiquer que l'animal en question s'est échappé ou qu'il est mort. L'extrait établit une dichotomie entre ceux qui possèdent les connaissances techniques et s'occupent de leur animal selon les normes missionnaires, et de l'autre côté les individus qui « ne savent pas » et dont le comportement diminue la productivité du village. Sans les animaux de trait, le labour est moins rapide, ralentit l'exploitation de la terre et met ainsi en péril la capacité d'alimentation — mais aussi celle de vêtir — du village. Ce sont donc des raisons strictement matérielles qui justifient ici l'utilisation normée des vaches dans l'agriculture. Cependant, les connaissances liées à cette utilisation fondent une distinction d'ordre moral : le savoir-faire valorise ceux qui le détiennent et stigmatise ceux qui en sont dépourvus, lesquels seront châtiés par le fouet pour leur ignorance, entendue par les jésuites comme une irresponsabilité vis-à-vis de la communauté.

D'autre part, lors d'un segment du chapitre 40, deux caciques sont en désaccord sur la manière dont les vaches doivent être mobilisées lors du travail agricole. Pauru dit ainsi à Sepe, sur le ton du reproche : « Moi je fais attention aux vaches que je vais faire travailler [...], c'est pour ça que j'arrache les racines des patates d'abord, qu'elles se fatiguent pas, les vaches⁴¹⁰. » Comme son interlocuteur ne semble pas comprendre « comment les vaches se fatigueraient avec les racines »⁴¹¹,

⁴⁰⁷ Furlong Guillermo, *Juan de Escandón S. J. y su carta a Burriel (1760)*, *op. cit.*, p. 108.

⁴⁰⁸ La négligence vis-à-vis des vaches porte également préjudice aux cultures lorsque celles-ci entrent dans les champs et saccagent les plantations. Cardiel, décrivant la manière dont les *alcaldes* amènent aux jésuites ceux qui ont commis un délit et met en scène la parole des premiers : « Père [...], celui-ci ne s'est pas occupé des bœufs qu'il a emmenés pour labourer ses terres. Il les a laissés seuls [...], ils sont entrés dans le champ de maïs et y ont fait beaucoup de dégâts. » Cardiel, José, *Las misiones del Paraguay*, 1989, *op. cit.*, p. 147.

⁴⁰⁹ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrô>*, s.l., s.d., s.p., ch. 18, rép. 6.

⁴¹⁰ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrô>*, s.l., s.d., s.p., ch. 40, rép. 30.

⁴¹¹ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrô>*, s.l., s.d., s.p., ch. 40, rép. 31.

Pauru s'indigne : « Comment t'as pas de miséricorde pour les vaches qui travaillent ⁴¹²? » Sepe se défend en expliquant que « bien [qu'il ait] de la compassion envers ses vaches, [il a] beaucoup de champs à travailler », mais Pauru clôt cette partie de la conversation en répliquant que « même si [lui] aussi [a] d'autres champs à travailler, [il a] de la compassion pour les vaches⁴¹³. » Ce court extrait, probablement destiné aux caciques ou aux *alcaldes* en charge de la surveillance du travail, illustre les problèmes décrits par les chroniqueurs, mais révèle aussi toute leur complexité. Si les vaches facilitent le travail, leur utilisation doit toutefois être adaptée au travail en cours. L'arrachage des racines de patates douces, par exemple, risque de les épuiser en vain et doit être réalisé manuellement.

Si l'objectif demeure identique, augmenter la productivité, la justification apportée au lecteur ou à l'auditeur relève de l'ordre moral chrétien. L'expression *poriahu vereko*, qui traduit la compassion ou la miséricorde, est ici mobilisée pour justifier le soin à apporter aux vaches. Ce concept, généralement utilisé pour décrire les relations entre humains ou entre Dieu et les humains, permet d'inscrire les vaches dans une économie de relations chrétienne destinée à renforcer la prescription des auteurs du manuscrit : ceux qui traitent leurs vaches sans compassion ne sont pas de bons chrétiens. Les prescriptions des jésuites peuvent sembler contradictoires, et sans doute le sont-elles du point de vue des Indiens. D'un côté, les missionnaires rationalisent l'utilisation des vaches afin de maximiser le rapport entre temps et production, dont ils soulignent en permanence l'importance. Dans le chapitre 40, Sepe et Pauru insistent tous les deux sur le lien entre la manière de faire et le temps de travail. Si la première est adéquate, c'est-à-dire correspond aux normes de l'organisation du travail missionnaire, alors le second est diminué⁴¹⁴. Pourtant, l'exploitation abusive de l'animal, qui peut conduire à sa mort et donc à une perte préjudiciable pour les villageois, doit être proscrite, comme l'explique Pauru dans le chapitre 40. Le discours sur la maximisation de la production entre en conflit avec celui qui défend une utilisation raisonnable des animaux, c'est-à-dire ne pas les épuiser jusqu'à la mort. Il est résolu d'une part grâce à la transmission des savoirs liés au travail de la terre avec les animaux (il faut enlever certaines racines à la main, dégager les branches du champ avant de passer la charrue) et, d'autre part, à travers la mobilisation de vertus morales chrétiennes qui valorisent leur détenteur vis-à-vis de la communauté.

⁴¹² CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., ch. 40, rép. 32.

⁴¹³ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., ch. 40, rép. 33.

⁴¹⁴ Pauru déclare ainsi, à propos des sillons de labour : « De cette manière, si on procède bien notre travail sera pas long, mais si on en fait qu'un [de sillon ?], notre travail sera long. » Pauru associe aussi la norme technique correcte à la qualité et à la quantité de la production : « De cette manière quand j'aurai tout rendu bien beau, elles pousseront bien mes choses. » CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., ch. 40, rép. 23 et 19.

c. Des grillades contre la famine

Les Indiens se montrent tout aussi négligents avec les chevaux et les mules qu'avec les vaches. Pourtant, ces dernières posent un problème qui leur est propre dans la mesure où, en plus d'être utilisées pour le travail agricole, elles forment une partie des ressources alimentaires de la mission et constitueraient selon les chroniqueurs l'une des nourritures favorites des Indiens⁴¹⁵. Or, les deux destinations d'usage des vaches, le travail et la consommation, induisent des confusions, comme le montre le témoignage d'Escandón un peu plus haut, à propos d'Indiens dévorant les animaux de trait⁴¹⁶.

Anton Sepp livre le récit d'une anecdote similaire. Alors qu'il avait donné à un couple d'Indiens une paire de bœufs et qu'il effectuait une ronde dans les champs pour vérifier que tout le monde était au travail, il trouva le couple assis par terre, un jus rougeâtre coulant de la bouche, entouré d'os sur lesquels il ne restait presque plus de viande. « Que signifient ces os, mon fils ? demanda le jésuite, stupéfait. Où est le deuxième bœuf que je t'ai confié ? Pourquoi n'es-tu pas en train de cultiver ton champ ? » Loin de se confondre en excuses, l'homme répondit : « Mon Père ! Aujourd'hui j'ai eu terriblement faim ! Et puis, je suis totalement épuisé ! Ma femme peut en témoigner ! » Non seulement le couple avait tué l'animal, mais il avait aussi débité puis brûlé la charrue afin d'en griller la viande⁴¹⁷.

À nouveau, lorsque Cardiel décrit la manière dont les *alcaldes* amènent au missionnaire des « délinquants [*sic*] », ici ceux qui ont mangé leur animal de trait, il reproduit un dialogue fictif mais fondé sur son expérience : « Père, celui-là a tué un des bœufs qu'on lui a donné pour son labeur : et comme il n'avait pas de bois, il a pris la hache et réduit la charrue ou le pilon pour casser le maïs en morceaux » et le jésuite de répondre, pour justifier la punition, « si tu tues un bœuf, et un autre, et encore un autre, nous n'en aurons plus au village⁴¹⁸. »

Afin d'expliquer la manière dont les Indiens se comportent avec le bétail, il faut en premier lieu rappeler qu'avant l'arrivée des Européens, le continent américain n'abrite ni chevaux, ni vaches et que les Indiens n'ont jamais utilisé d'animaux pour exploiter la terre. Or, vers le milieu du XVIIIe siècle, la consommation de viande de vache est très importante et fait partie de la vie

⁴¹⁵ Cardiel, José, *Compendio de la historia del Paraguay (1780)*, préface de Urquiyo Mariluz M., Buenos Aires, Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura, 1984, p. 92.

⁴¹⁶ Cf. *supra*, p. 133.

⁴¹⁷ Sepp, Anton, *Viagem às missões jesuíticas e trabalhos apostólicos*, *op. cit.*, p. 121.

⁴¹⁸ Cardiel, José, *Las misiones del Paraguay*, 1989, *op. cit.*, p. 147.

quotidienne, puisque chaque famille reçoit trois rations de quatre kilogrammes par semaine⁴¹⁹. La distribution de viande est ritualisée, et précède l'entrée à l'église pour le rosaire après la journée de travail. Selon Julia Sarreal, ce sont entre 30.000 et 60.000 têtes de bétail qui sont abattues par an et par mission, les années de sécheresse et de mauvaises récoltes nécessitant un plus grand nombre d'abattages pour compenser le manque de céréales et de légumes⁴²⁰.

Plusieurs chroniqueurs soulignent le goût prononcé des Indiens pour la viande de vache. Cardiel explique que les Guaranis adorent la viande de bœuf et que la fonction de cuisinier est celle qui attire « même les plus nobles ou caciques, parce que comme ils ont la viande en main ([viande] dont ils sont de grands amateurs), ils en mangent quand ils veulent, sans être vus⁴²¹. » Sepp signale un « peuple vorace », dont deux individus « peuvent dévorer facilement un bœuf entier en une ou deux heures »⁴²². L'inclinaison des Indiens pour la viande apparaît à deux reprises dans le manuscrit de Luján, de la même manière. Dans le chapitre 55, où « Simon et Luis s'entretiennent sur l'Estancia et la manière de la rendre efficace », après une longue journée de travail à rassembler et compter le bétail, le dialogue se conclut par un ordre du second à ses subordonnés : « Allez les gens ! Tuez les veaux, on va manger et s'apaiser [-ñemoangapyhy] maintenant ⁴²³! ». Le terme -*angapyhy*, glossé par Montoya comme « apaisement, consolation »⁴²⁴, et ici associé au réflexif -*ñe* et au factitif -*mbo*, est également associé à la consommation de viande de bœuf dans le chapitre 56, où un groupe d'Indiens missionnaires voyage à Santa Fé pour y vendre la cargaison annuelle de maté au collège jésuite de la ville. Alors qu'ils viennent de franchir des rapides sur le Paraná, une épreuve éprouvante et effrayante pour certains d'entre eux, les Indiens font une halte pendant laquelle ils boivent du maté et mangent de la viande. Basile, le second du chef d'expédition, déclare alors : « Quand nous mangeons ça soulage [-*angapyhy*] notre fatigue, et notre nourriture nous satisfait bien⁴²⁵. » Ils s'arrêtent ensuite dans une *estancia* où ils demandent de la viande, et c'est cette fois Cosme, le capitaine, qui dit à ses hommes : « [...] que vous mangiez. Nous nous apaiserons [-

⁴¹⁹ Carbonell De Masy, Rafael, et al., *Estrategias de desarrollo rural en los pueblos Guaraníes (1609-1767)*, op. cit., p. 103.

⁴²⁰ Sarreal, Julia, « Revisiting Cultivated Agriculture, Animal Husbandry, and Daily Life in the Guaraní Missions », op. cit., p. 111-112.

⁴²¹ Cardiel, José, *Compendio de la historia del Paraguay (1780)*, op. cit., p. 92.

⁴²² Sepp, Anton, *Viagem às missões jesuíticas e trabalhos apostólicos*, op. cit., p. 121.

⁴²³ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrô>*, s.l., s.d., s.p., ch. 55, rép. 20.

⁴²⁴ Ruiz De Montoya, Antonio, *Tesoro de la lengua guaraní*, op. cit., p. 46.

⁴²⁵ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrô>*, s.l., s.d., s.p., ch. 56, rép. 26.

ñemoangapyhy] en mangeant⁴²⁶. » Plus loin dans le dialogue, les deux hommes critiquent toutefois ceux qui mangent « n'importe quoi », qui ont donc un « mauvais comportement », et finissent par avoir le « visage enflé » et « les yeux jaunes », probablement à cause des vers⁴²⁷.

Ce même chapitre 56 présente également une scène de chasse aux vaches, laquelle pourrait expliquer la prétendue négligence des Indiens vis-à-vis des vaches. Après être passés par la mission franciscaine de Santa Lucia, les Indiens s'arrêtent dormir dans la campagne et partent en quête de nourriture. Cosme avertit ses hommes : « Faisons un effort, les gens ! Ici, il y a des vaches pas loin, les gens, donc emmenons nos chiens tuer des vaches ! » Il dispose ses hommes à différents endroits afin qu'ils encerclent les vaches et les fassent venir jusqu'au groupe. Alors, dit-il, « quand elles arriveront, et [s'adressant à un individu en particulier] tes chiens, tu leur dis avec diligence “ici, ici”. Tu leur dis, et alors nos chiens attraperont vite les veaux qui sont très gras⁴²⁸. » Basile prend le relais et prévient les hommes : « [Les chiens] attraperont [les vaches] par la queue, ou bien ils les prendront par les oreilles. » Une fois les vaches saisies par les chiens, le second de Cosme ordonnera à l'un des Indiens de prendre son couteau et de « couper [le] tendon d'Achille [de la vache]. » Enfin, ils « rapporteront sur le dos » les animaux abattus⁴²⁹. Comme souvent dans le chapitre 56, les protagonistes du dialogue parlent au futur, comme pour prévenir les membres de l'expédition de ce qui se produira. Or, après avoir expliqué la manière de procéder lors de cette chasse aux vaches, Basile affirme connaître « la piste des taureaux », où « ils viennent manger d'habitude », avant de s'exclamer, triomphant : « Voilà ! Comme je le pensais les taureaux mangent sur leur chemin ⁴³⁰ ! » Comme certains membres du groupe « prennent soin des barques », dit Basile, « nous nous apaisons avec ce qu'on a apporté, alors ils s'apaiseront [eux aussi]⁴³¹. »

Ce fragment de récit correspond à la description que font les jésuites de la chasse aux vaches⁴³². Ils les pistent, ils lâchent leurs chiens et, lorsque ces derniers les ont attrapées, les mettent à mort avant de les rapporter au camp pour les redistribuer. Dans la mission, les vaches sont abattues par les bouchers dans un espace prévu à cet effet, mais lorsque des Indiens se trouvent en

⁴²⁶ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrô>*, s.l., s.d., s.p., ch. 56, rép. 29.

⁴²⁷ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrô>*, s.l., s.d., s.p., ch. 56, rép. 63 à 66.

⁴²⁸ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrô>*, s.l., s.d., s.p., ch. 56, rép. 55.

⁴²⁹ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrô>*, s.l., s.d., s.p., ch. 56, rép. 56.

⁴³⁰ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrô>*, s.l., s.d., s.p., ch. 56, rép. 56.

⁴³¹ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrô>*, s.l., s.d., s.p., ch. 56, rép. 56.

⁴³² Sepp, Anton, *Viagem às missões jesuíticas e trabalhos apostólicos*, op. cit., p. 57-58.

dehors du village, en expédition pour aller chercher du maté ou le conduire dans les villes espagnoles, afin de ramener le bétail des *vaquerías* et qu'ils doivent s'alimenter, ou bien encore lorsqu'ils arpentent la campagne pour une raison ou une autre, alors les vaches sont pourchassées et abattues comme du gibier.

Nous l'avons dit, avant la colonisation, les Guaranis ne connaissent ni les chevaux, ni les moutons, ni les chèvres, ni les vaches et le pastoralisme leur est étranger⁴³³. Ils n'en élèvent pas pour la consommation, se reposant sur la seule chasse pour s'approvisionner en viande, et exploitent la terre avec la seule force de leurs bras. Lorsque les jésuites développent le système missionnaire, ils s'appuient en grande partie sur l'élevage bovin à la fois pour fournir de la force de travail et de la nourriture. Dans le même temps, les Guaranis chassent les vaches comme s'il s'agissait de gibier. Dès lors, la frontière entre des catégories telles que celle d'animal de travail, d'abattage ou gibier, bien définies du point de vue des jésuites, demeurent floues pour les Guaranis, qui estiment sans doute que les vaches qu'ils utilisent pour travailler sont autant de gibiers potentiels qu'ils peuvent à loisir tuer pour assouvir leurs besoins en nourriture, en dépit des rations qui leur sont fournies par la communauté missionnaire.

Pourtant, comme le dit Cardiel à l'un des Indiens missionnaires, s'il tue « un bœuf, et un autre, et encore un autre, [il n'y en aura] plus au village⁴³⁴. » Or, puisque l'économie missionnaire repose en grande partie sur l'élevage, les jésuites doivent déployer des stratégies pour limiter l'abattage hors des normes établies. Parmi elles, ils invoquent les nécessités matérielles, mais aussi, dans le manuscrit de Luján, des arguments d'ordre moral en appelant à la compassion chrétienne vis-à-vis des vaches. L'argumentaire déployé par les missionnaires vient ainsi servir d'appoint au système de contrôle des autorités, indiennes ou jésuites, qui passent dans les champs surveiller le travail.

3. Le marteau, la scie et l'herminette : l'entrée des artisans

Pour mener à bien la politique de réforme agricole et de travail de la terre à la manière européenne, il faut des outils de bois et de métal en grand nombre. À ces fins, les jésuites forment dès la fondation des premières missions, au début du XVII^e siècle, des artisans indiens, menuisiers et forgerons, mais aussi des tourneurs, des sculpteurs ou des peintres chargés de la construction et

⁴³³ Cela pose également un problème majeur dans l'évangélisation chrétienne, dont les fondements se trouvent dans le pastoralisme. Le thèse en cours de Thomas Brignon analyse ce phénomène.

⁴³⁴ Cardiel, José, *Las misiones del Paraguay*, 1989, *op. cit.*, p. 147.

des ornements de l'église. Montoya rapporte ainsi que des Indiens de la région de San Cristoval, qui désiraient se convertir et demandaient la venue d'un missionnaire, « sélectionnèrent des garçons et les emmenèrent dans les villages chrétiens, afin que ces derniers y apprennent la Foi ; ils emmenèrent aussi des Indiens adroits pour qu'ils apprennent la menuiserie, avec le désir de construire eux-mêmes leur église⁴³⁵. » Le même Montoya loue la dévotion du cacique fondateur de la mission de Santa Ana, un dénommé Ajerovia, qui « utilisait son talent pour la décoration de l'église ; s'entraînant à la menuiserie⁴³⁶. »

a. Des ateliers européens au patio des Pères : la circulation des savoirs

Pourtant, au XVII^e siècle, les premiers artisans des missions sont souvent les jésuites eux-mêmes. Dans une lettre du 17 février 1620, dix ans après l'établissement des premières missions, le provincial Pedro de Oñate raconte l'expérience des missionnaires au Guayra :

Les Pères y ont fait des *estancias* de vaches, de moutons et de chèvres, et ont planté des vignes et de la canne à sucre, et fait des maisons et des églises admirables, et grandes, et les Pères eux-mêmes sont les laboureurs, les vigneron, les charpentiers, les maçons et architectes, et ils enseignent [ces tâches] aux Indiens et en font des artisans⁴³⁷.

Les jésuites ayant déjà fort à faire avec l'évangélisation et la pratique liturgique, ils demandent en 1632 au Général de la Compagnie, Murio Vitelleschi, le renfort de frères coadjuteurs européens⁴³⁸, lesquels pourraient aider « les Pères dans les affaires domestiques, afin de les laisser libres pour les ministères spirituels⁴³⁹. » La lettre requiert spécifiquement des « spécialistes en agriculture, confection de vêtements, médecine et peinture⁴⁴⁰. » Toutefois, au long de l'histoire

⁴³⁵ Ruiz De Montoya, Antonio, *Conquista espiritual*, *op. cit.*, p. 85.

⁴³⁶ *Ibid.*, p. 84.

⁴³⁷ Furlong, Guillermo, *Misiones y sus pueblos de Guaraníes*, *op. cit.*, p. 107.

⁴³⁸ Les frères coadjuteurs sont des membres officiels de la Compagnie de Jésus, mais ils n'ont pas prononcé l'ensemble des vœux leur permettant d'accéder à la prêtrise. Ce sont d'anciens artisans, architectes ou médecins, qui peuvent apporter et transmettre leurs connaissances dans l'espace missionnaire.

⁴³⁹ Hernández, Pablo, *op. cit.*, p. 355.

⁴⁴⁰ *Ibid.*, p. 354.

missionnaire, ces frères coadjuteurs ne sont jamais nombreux, n'excédant jamais la dizaine pour l'ensemble des bourgs, même lorsque la population totale dépasse les 100.000 individus⁴⁴¹.

Cent ans plus tard, la situation ne semble guère avoir changé. Sepp, jeune missionnaire aux compétences polyvalentes, raconte qu'il doit s'acquitter de toutes sortes de tâches, au rang desquelles la pratique artisanale :

[Le Père doit] être : le cuisinier, le gestionnaire, le comptable ou acheteur et distributeur, l'infirmier, le médecin de famille, le constructeur, le jardinier, le fileur, le forgeron, le peintre, le meunier, le boulanger, le maire, le menuisier, le potier, le briquetier et occuper les autres charges qu'on trouve dans une République organisée, une communauté, une ville, un village, une *aldeia* ou un Collegium Societatis⁴⁴².

Paradoxe frappant, il loue cependant les talents exceptionnels de certains Indiens pour l'artisanat. À propos d'un certain Inácio Paica, musicien, forgeron, fondeur de cloches, il affirme qu'il se « trouvera difficilement un Européen capable de rivaliser avec lui⁴⁴³. » De Gabriel Quiri, orfèvre, il déclare qu'il devrait susciter « l'admiration de toute l'Amérique, mais encore plus de l'Europe⁴⁴⁴. » Le missionnaire tyrolien conclut sa description en assurant que « dans chacune des réductions on trouve un ou plus de ces champions, maîtres de toutes les formes d'artisanat et grands experts en musique⁴⁴⁵. » Peramás, qui a œuvré dans les missions durant quelques années avant l'expulsion de la Compagnie de Jésus, abonde dans le sens de Sepp et dit que les artisans indiens « menaient leur tâche avec autant d'adresse que les meilleurs Européens⁴⁴⁶. » Pierre-François-Xavier de Charlevoix, chroniqueur jésuite qui a rassemblé de nombreuses informations de première main sur les missions sans toutefois y avoir jamais vécu, mentionne l'existence à Madrid d'un grand manuscrit, fait « de la main d'un Indien, qui feroit [*sic*] honneur au meilleur copiste, et pour la beauté du caractère, et pour l'exactitude⁴⁴⁷. » Enfin, l'historien italien Ludovico Muratori rend

⁴⁴¹ Orantin, Mickaël, *La cloche, le rabot et la houe: fragments d'un quotidien de travail dans les missions jésuites du Paraguay (1714?)*, *op. cit.*, p. 145-146.

⁴⁴² Sepp, Anton, *Viagem às missões jesuíticas e trabalhos apostólicos*, *op. cit.*, p. 113.

⁴⁴³ *Ibid.*, p. 235.

⁴⁴⁴ *Idem.*

⁴⁴⁵ *Idem.*

⁴⁴⁶ Peramás, Josep Manuel, & *Al.*, *op. cit.*, p. 107.

⁴⁴⁷ Charlevoix, Pierre-François-Xavier de, *Histoire du Paraguay*, Tome 2, Paris, imprimé chez Desaint, David et Durand, 1756, p. 50.

compte de l'un de ses voyages à Modène, au début du XVIII^e siècle, dans la famille Cattaneo, dont l'un des membres est missionnaire au Paraguay. Il vit à leur domicile deux tableaux peints par un Indien des missions. Dans la lettre qui accompagne les peintures envoyées depuis l'autre côté de l'Atlantique, le père Cattaneo les aurait qualifiés de « chefs-d'œuvre » et aurait écrit : « Il me semble qu'elles pourraient servir d'ornement au cabinet d'un prince⁴⁴⁸. » Si nous ignorons la valeur que leur accordaient réellement les Européens, l'envoi de ces œuvres par-delà l'océan souligne celle que leur donnaient, non sans fierté, les missionnaires jésuites.

S'il n'existe pas, dans les missions, de corporations d'artisans, et donc que l'expertise d'un Gabriel Quiri ou d'un Inácio Paica n'est pas légitimée par la délivrance d'un document officiel tel que la maîtrise, il apparaît donc que certains d'entre eux se distinguent par leurs compétences. Ces compétences d'ouvriers spécialisés leur confèrent un statut privilégié par rapport aux agriculteurs, « un métier très estimé » au sein de la population⁴⁴⁹, puisqu'ils travaillent moins fréquemment aux champs, se remplaçant par tours hebdomadaires ou bi-hebdomadaires, ne participent pas aux travaux agricoles du travail communautaire (leurs ouvrages sont déjà destinés à l'ensemble des habitants du village) et enfin reçoivent des rations supplémentaires de maté, le midi⁴⁵⁰.

Eu égard aux effectifs réduits des jésuites, ces artisans experts assurent la formation et la surveillance des autres artisans quand les missionnaires, par manque de temps ou de connaissances, ne le peuvent pas. D'une part, ils forment les jeunes garçons qui, sélectionnés pour leurs aptitudes, apprennent une discipline artisanale dès l'âge de six ans⁴⁵¹, c'est-à-dire au moment où ils entrent à l'école, où ils étudient la lecture et pour certains l'écriture, en plus des enseignements religieux. D'autre part, ils ont à charge le bon fonctionnement de l'atelier et doivent vérifier le travail des ouvriers placés sous leur surveillance, ainsi que l'explique Cardiel :

[...] en dehors des autorités [du *cabildo*], il y a certaines charges de ceux qui s'occupent des biens publics du village, qui possèdent aussi leur vara et le nom d'*alcalde*, portant leur bâton [de commandement] pendant leur office et à l'église. Les tisseurs, les forgerons, les menuisiers et les autres artisans ou guilde d'artisans ont leur *alcalde*, afin qu'il surveille chacun d'eux et prévienne le prêtre de leurs fautes⁴⁵².

⁴⁴⁸ Muratori, Ludovico Antonio, *Relation des missions du Paraguay*, Traduction de l'italien de F.-E. de Lourmel, Introduction, présentation et notes de Girolamo Imbruglia, Paris, Maspero, Coll. La Découverte, 1983, p. 148-149.

⁴⁴⁹ Cardiel, José, *Declaración de la verdad*, *op. cit.*, p. 276.

⁴⁵⁰ *Ibid.*, p. 277.

⁴⁵¹ Furlong, Guillermo, *Misiones y sus pueblos de Guaraníes*, *op. cit.*, p. 468.

⁴⁵² Cardiel, José, *Las misiones del Paraguay*, 1989, *op. cit.*, p. 67.

La fonction de ces *alcaldes*, ou surveillants, apparaît de manière éloquente dans le chapitre 59 du manuscrit de Luján, où « les sculpteurs Chuã et Anice discutent à propos de la sculpture d'une statue de Saint »⁴⁵³. Le premier, qui ouvre le dialogue et est donc comme de coutume l'autorité, ordonne aux hommes sous sa responsabilité d'aller chercher du bois de cèdre, qui serait facile à travailler. Il déclare ensuite : « Allez, pour ce qui sera votre travail, que je vous donne les mesures » et « burinez selon les mesures que j'ai faites, et les autres, qu'ils rognent [le bois] d'abord⁴⁵⁴. » Anice, son interlocuteur et subordonné, s'adresse ensuite au reste des ouvriers : « Vous avez entendu ce que nous a dit l'*alcalde* Chuã, les gens, juste en suivant l'exemple de la statue qu'il a faite, vous rognez [ébauchez] d'abord, et il nous a dit à ce qu'on doit faire »⁴⁵⁵. Les ordres passés, Chuã vérifie que tout le monde dispose de ses outils : « Vous savez déjà que je suis votre *alcalde*, donc maintenant montrez-moi tous vos outils »⁴⁵⁶. Les ouvriers répondent, sans doute un par un : « J'ai un grand burin, et un burin convexe, et un petit burin, et un compas, règle, et herminette, et un rabot, une hache, et une poignée. Regardez tous les outils que nous avons, *alcalde* ⁴⁵⁷! » Anice rappelle alors aux hommes l'autorité incarnée par Juan afin qu'ils exécutent leur travail correctement : « Je crains notre nouvel *alcalde*. Il faut pas que son cœur se fâche, et donc, les gens, on se comportons uniquement selon ses paroles. Alors, si son cœur se fâche, il nous pardonnera. Et en voyant notre comportement vis-à-vis de lui, il laissera couler, les gens⁴⁵⁸. » Juan conclut, une fois le travail accompli : « Allez, mes enfants, on a travaillé, et vous avez rogné [le bois] selon mes mesures »⁴⁵⁹.

Ce court extrait permet de dégager plusieurs informations sur le rôle et la position de ces *alcaldes* d'atelier dans la société missionnaire. En premier lieu, ils organisent les tâches et expliquent le travail dont sont chargés les artisans, les répartissant en groupes. Ensuite, il prend en charge la dimension technique du travail, ici en effectuant les mesures que doivent respecter les

⁴⁵³ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrô>*, s.l., s.d., s.p., ch. 59, titre.

⁴⁵⁴ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrô>*, s.l., s.d., s.p., ch. 59, rép. 3.

⁴⁵⁵ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrô>*, s.l., s.d., s.p., ch. 59, rép. 4.

⁴⁵⁶ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrô>*, s.l., s.d., s.p., ch. 59, rép. 5.

⁴⁵⁷ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrô>*, s.l., s.d., s.p., ch. 59, rép. 5.

⁴⁵⁸ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrô>*, s.l., s.d., s.p., ch. 59, rép. 6.

⁴⁵⁹ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrô>*, s.l., s.d., s.p., ch. 59, rép. 7.

ouvriers⁴⁶⁰. Sa capacité à mesurer indique des connaissances plus poussées que ses subordonnés et le présente comme détenteur d'une expertise qu'il met à profit afin que le travail soit exécuté correctement. Il est garant d'un savoir légitime dans le cadre de la menuiserie. Par ailleurs, l'*alcalde* contrôle le comportement des ouvriers, notamment ici en exigeant que ces derniers lui montrent leurs outils. Bien que nous n'en ayons pas la preuve, il est probable que les outils soient entreposés durant la nuit dans les magasins publics, que les ouvriers les empruntent le matin et les rendent le soir, le tout sous le contrôle du *mayordomo* et de ses registres⁴⁶¹. Sans leurs outils, les artisans ne peuvent pas travailler et il incombe donc à l'*alcalde* de contrôler qu'ils disposent bien du matériel nécessaire. Celui-ci vérifie également que le travail est bien réalisé lorsque les ouvriers l'ont accompli. Enfin, soulignons que Chuã s'adresse à ses subordonnés par le terme d'adresse « mes fils », traditionnellement utilisé par les missionnaires, et qui marque une différenciation de position hiérarchique au sein de l'atelier⁴⁶². La peur qu'il inspire à Anice, sa colère menaçante en cas d'erreur, mais aussi le pardon qu'il est susceptible de délivrer, viennent appuyer le respect dû à sa fonction et la crainte de la punition qu'il semble avoir l'autorité, sinon d'infliger, de recommander à de plus hautes autorités.

Pour autant, le travail de contrôle n'est pas laissé à la seule charge de l'*alcalde*. Les ateliers d'artisanat sont situés dans un patio jouxtant le « patio des Pères », lui-même accolé à l'Église. Les missionnaires, comme l'indique Sepp, passent donc régulièrement dans les ateliers afin de vérifier le travail des artisans⁴⁶³. Le patio des artisans, rectangulaire et dont les dimensions changent en fonction des missions, possède tout de même des dimensions importantes, d'au moins 50 mètres de long pour 30 mètres de large, et au milieu duquel est aménagé un puits pour les activités qui nécessitent régulièrement de l'eau. Il abrite près d'une dizaine d'ateliers de menuiserie, peinture, sculpture, forge, parfois verrerie. Chaque atelier mesure environ 8 mètres de long sur 5 mètres de large⁴⁶⁴. Le nombre d'artisans qui y travaillent nous est inconnu, mais en partant de l'hypothèse

⁴⁶⁰ Soulignons ici que le verbe « *-ha'ãnga* » signifie « mesurer », mais peut aussi vouloir dire « donner l'exemple ». On pourrait donc imaginer que l'*alcalde* Juan réalise une première statue que copieront ses subordonnés, mais eu égard au contexte, il nous semble plus probable qu'il s'agisse de la première acception de « *-ha'ãnga* » et que les ouvriers doivent « raboter selon ses mesures » plutôt que « selon son exemple ».

⁴⁶¹ Cette hypothèse nous est suggérée par la manière dont sont gérés les animaux de traits. Comme le raconte Sepp, les agriculteurs viennent chaque matin et à tour de rôle, en fonction de leur caciquat, récupérer une bête. Un *secretario* écrit sur un morceau de cuir le nom de l'emprunteur et vérifie le soir que l'individu a bien restitué son animal. Dans le cas contraire, celui-ci est puni. Sepp, Anton, « *Algunas advertencias tocantes al gobierno temporal de los pueblos en sus fabricas, sementeras, estancias y otras faenas* », *op. cit.*, p. 39.

⁴⁶² L'expression peut aussi signaler une différence de génération, mais il semble plus probable ici qu'elle marque la distinction de position sociale.

⁴⁶³ Sepp, Anton, *Viagem às missões jesuíticas e trabalhos apostólicos*, *op. cit.*, p. 141.

⁴⁶⁴ Mesures effectués dans les ruines de San Ignacio Mini en septembre 2019.

que, dans le chapitre 59, chacun des ouvriers présente l'outil qu'il détient, on peut imaginer que leur nombre s'élève au plus à une dizaine, ce qui est considérable, eu égard aux dimensions de l'atelier. Ces nombres correspondent à ce qu'avance Teresa Blumers, qui estime le nombre d'artisans à une petite centaine pour un village de taille moyenne, soit dix par atelier⁴⁶⁵.

Comme les missionnaires ne possèdent pas toujours les compétences adéquates, que les frères coadjuteurs ne sont pas nombreux, et que des experts aux multiples talents comme Gabriel Quiri ou Inacio Paica sont probablement rares, certaines missions ne disposent pas d'artisans capables de former les autres ou même de mener à bien certaines tâches artisanales. Dans le premier cas, les jésuites envoient des individus se former dans une autre mission, qui, elle, abrite un expert⁴⁶⁶. Dans le second, un Indien se déplace dans la mission qui requiert ses services, en compagnie de sa famille. La mission qui les accueille prend alors en charge leur hébergement et les nourrit. Selon le Livre d'Ordres, qui constitue le corpus juridique des missions, le village commanditaire du travail paie l'artisan mais, si ce dernier manque au village, une compensation est versée⁴⁶⁷. Toutefois, un autre paragraphe stipule que le village commanditaire doit payer le travail effectué à la mission d'origine de l'artisan et qu'un jésuite à la tête d'un troisième village doit conduire les négociations entre les deux parties, puis soumettre le prix convenu au Supérieur pour obtenir son approbation⁴⁶⁸.

Chacune des missions semble ainsi posséder une ou plusieurs spécialités, soit parce qu'un frère coadjuteur y séjourne, soit que des experts indiens y perpétuent la transmission de savoirs spécifiques. Le Père Nursdorffer envoie ainsi une lettre à l'ensemble des missionnaires en 1737, où il déclare qu'en :

[...] ce qui concerne les manufactures de retables, statues, peintures, forges et autres choses similaires se trouvaient dans les doctrines quelques Frères de la Compagnie qui enseignaient aux Indiens à faire des statues et retables dans trois villages, desquels les autres achèteront leurs retables ou chercheront à imiter ce qu'ils ont vu faire [...]. Pour la peinture, il y aura trois villages, où se font des choses plus brillantes. On n'arrive jamais

⁴⁶⁵ Blumers, Teresa, *La contabilidad en las reducciones Guaraníes*, Asunción, Centro de Estudios Antropológicos, Universidad Católica, 1992.

Nous avons consulté cet ouvrage dans une auberge à Santa Rosa, au Paraguay, mais n'avons pas noté la page de cette information et n'avons pas eu accès à cet ouvrage de nouveau.

⁴⁶⁶ AGN, Sala IX, 6-9-5, doc. 337, Memorial Del Padre Provincial Joseph De Aguirre Para El Pueblo Del Jesus, daté du 10-3-1722 : « Embiense á los Pueblos donde hai buenos Pintores, y herreros, algunos muchachos habiles, y de buen natural para que aprendan á pintar y de herreria. »

⁴⁶⁷ AGN BNBA BN, *Libro de ordenes*, leg. 140, f. 32r.

⁴⁶⁸ AGN BNBA BN, *Libro de ordenes*, leg. 140, f. 37r.

jusqu'aux peintures des Indiens de Cuzco, non plus qu'on n'en trouve les couleurs, sauf à les acheter au prix fort ; dans les autres villages, le mieux qu'on sache peindre sont quelques Romains et rosettes⁴⁶⁹.

L'exemple de Yapeyu est à ce titre éloquent. La première des missions dont eût la charge Anton Sepp, artisan polyvalent et musicien accompli, était ainsi devenue dès le début du XVIII^e siècle une « excellente école de musique où l'on enseignait à jouer tous les genres d'instruments, mais en plus un grand atelier où l'on fabriquait des violons et des cornets, des harpes et des *chirimías*, des guitares et des clavecins, des cors et des orgues⁴⁷⁰. » La production artisanale fait ainsi l'objet d'une collaboration entre les missions. Les savoirs circulent dans le temps, à travers les générations qui se succèdent au sein d'un même village, mais aussi dans l'espace, d'abord de l'Europe vers le Paraguay, puis dans le complexe missionnaire lui-même.

b. Les bâtisseurs

Les chroniqueurs jésuites circonscrivent l'artisanat aux activités qui sont exercées dans les ateliers. Pourtant, un autre type de travail exigeant un savoir-faire manuel occupe régulièrement les habitants des villages : la construction civile. Preuve de son importance dans la vie missionnaire, une vingtaine de chapitres du manuscrit de Luján y sont consacrés et Anton Sepp dédie dans ses *Advertencias* trois sections à la fabrication, respectivement, de torchis et de tuiles, ainsi qu'à la manière de rapporter au village les troncs qui serviront à la construction de maisons⁴⁷¹. Lors de la fondation d'une mission, la priorité est donnée d'une part à la culture des champs de coton et d'aliments, d'autre part à la construction de maisons, afin que les Indiens, anciens ou nouveaux chrétiens, puissent se nourrir, se vêtir et se loger, c'est-à-dire afin d'éviter la pauvreté, un mal aussi dangereux que les épidémies⁴⁷². Au début du XVIII^e siècle, alors que le complexe missionnaire est constitué d'une vingtaine de villages dont certains existent depuis des décennies, il pourrait sembler

⁴⁶⁹ Furlong, Guillermo, *Misiones y sus pueblos de Guaraníes*, *op. cit.* p. 454.

⁴⁷⁰ *Ibid.*, p. 484. La ville de Yapeyu est aujourd'hui encore un centre de fabrication de harpes réputé dans toute l'Argentine.

⁴⁷¹ Sepp, Anton, « Algunas advertencias tocantes al gobierno temporal de los pueblos en sus fabricas, sementeras, estancias y otras faenas », *op. cit.*, p. 39-40.

⁴⁷² Sepp précise qu'« avant même d'effectuer la division de la population et, surtout, la transmigration des femmes et des enfants, [il juge] de première nécessité de cultiver la terre pour que ne viennent pas à manquer les aliments ni les vêtements. » Sepp, Anton, *Viagem às missões jesuíticas e trabalhos apostólicos*, *op. cit.*, p. 198. La pauvreté dans les missions et son lien avec le travail fait l'objet du chapitre 3.

surprenant que le manuscrit de Luján consacre tant de pages à la construction civile. Pourtant, les chroniques d'Anton Sepp montrent que ce type de travail est toujours au centre des préoccupations missionnaires. En 1697, la mission de San Miguel est trop peuplée pour n'être administrée que par un couple de missionnaires et les autorités ordonnent qu'elle soit divisée en deux. Le Père Sepp est chargé de fonder une nouvelle colonie et en livre un récit dans lequel il fait la part belle à l'ingénierie civile. Les maisons et une chapelle provisoire sont édifiées par les Indiens, pour la première « de paille pour le toit, de paille pour les murs, de paille aussi pour la porte, sans aucune protection contre le vent et la pluie », de « paille entrelacée de takuara » pour la seconde⁴⁷³. Ce travail accompli⁴⁷⁴, et après avoir reçu l'aide en ressources ou en travail d'autres missions, Sepp explique qu'il dresse des plans d'urbanisme. Il divise le terrain du « futur village en deux parties égales, de manière qu'une aile, ou partie du village, [compte] en largeur autant de pieds géométriques que l'autre. » L'église serait placée au centre, devant la Grand-Place, d'où « partiraient les rues parallèles, également distantes d'un côté et de l'autre. De cette manière, on pourrait administrer les sacrements par un chemin considérablement plus court et éviter que le malade ne meure sans Viatique⁴⁷⁵. » Les maisons des Indiens sont disposées le long d'une cinquantaine de rues parallèles et larges, comportant une douzaine d'habitations (une par famille) pour celles qui sont autour de la Grand-Place, et de six pour les autres⁴⁷⁶.

Les ruines missionnaires, que les touristes visitent aujourd'hui au Paraguay, en Argentine et au Brésil, laissent à voir ces grands blocs de logements sans étages, rectangulaires et uniformément disposés par groupes parallèles ou perpendiculaires, la Grand-Place et l'église servant de centre à cet ordre urbain. Si ces ruines sont encore visibles aujourd'hui, c'est parce qu'elles n'ont pas été construites ni en paille ni en *takuara*, mais en pierre, matériau insensible au temps qui passe et surtout aux incendies qui suivent les orages et la foudre, très fréquents au Paraguay. Entre ces deux technologies se trouve celle du bois, que Sepp décrit lorsqu'il raconte la construction de l'église :

Concernant les colonnes, j'ai pris soin qu'elles fussent enterrées à une profondeur de huit pieds et bien bloquées avec des pierres, de sorte qu'après elles puissent être levées sans

⁴⁷³ Sepp, Anton, *Viagem às missões jesuíticas e trabalhos apostólicos*, *op. cit.*, p. 201.

⁴⁷⁴ Sepp ne mentionne pas de durée, mais gageons, eu égard au temps nécessaire pour défricher, cultiver, construire les maisons, qu'elle se compte en mois.

⁴⁷⁵ Sepp, Anton, *Viagem às missões jesuíticas e trabalhos apostólicos*, *op. cit.*, p. 209.

⁴⁷⁶ La taille moyenne d'une place centrale, selon Sepp est d'environ 120 mètres sur 140, ce qui correspond plus ou moins aux dimensions que j'ai observées en visitant les ruines de San Ignacio Mini, en Argentine.

crainte à une hauteur d'une cinquantaine de pieds. Depuis le presbytère jusqu'à la porte de l'église, d'ailleurs, j'ai levé vingt-quatre colonnes en séries égales de part et d'autre⁴⁷⁷.

La construction civile, qu'elle concerne l'église, les appartements des jésuites ou les maisons des Indiens, est fondamentale pour la pérennité de la mission et implique un nombre important d'individus. Ainsi, dans une lettre datée du 20 septembre 1690, le père Geronimo Delfin se plaint au Provincial des réquisitions d'Indiens de sa mission à des fins militaires car il manque de main d'œuvre pour le travail : « je suis ici, dit-il, avec 36 de mon village, et des autres villages de l'Uruguay et du Parana, il n'y a que 300 Indiens pour faire les champs et maisons des Indiens. » Une quantité insuffisante qui ne permet pas de terminer rapidement les champs et les maisons sans lesquels les jésuites ne peuvent pas « héberger et donner à manger aux Indiens⁴⁷⁸. » L'hébergement et l'alimentation sont aussi importantes l'une que l'autre, comme en attestent plusieurs *memoriales* du Vice-Provincial Luis de la Roca, dont celui destiné à San Miguel et dans lequel il explique qu'il faut « suspendre [tous les travaux] pour faire les maisons des Indiens de tout le Village, parce qu'elles menacent de tomber en ruines [...]. Et parce que ces maisons sont extrêmement nécessaires, afin que les travaux avancent, même pendant la période des champs, un tiers des gens s'occupera [de la construction], permutant ou chaque semaine, ou tous les quinze jours »⁴⁷⁹.

L'organisation de ce travail, que Sepp décrit dans ses conseils aux nouveaux missionnaires, est détaillée avec plus de précision dans les chapitres 20 et 31 du manuscrit de Luján. Dans le premier, qui met en scène la construction de l'église, le jésuite qui dirige les travaux s'enquiert du nombre de troncs « destinés à former les grands piliers » du temple que les Indiens ont rapportés le jour même, et son subordonné, certainement le *corregidor*, l'informe qu'ils sont au nombre de six ou huit, puis qu'ils ont également abattu 70 troncs pour la charpente⁴⁸⁰. L'abattage de près d'une centaine d'arbres dans la matinée nous donne ainsi un ordre d'idées de l'ampleur du travail et du

⁴⁷⁷ Sepp, Anton, *Viagem às missões jesuíticas e trabalhos apostólicos*, op. cit., p. 211.

⁴⁷⁸ AGN BNBA, Sala IX, 6-9-4, doc. 100, Carta Del Padre Geronimo Delfin A Sacerdote Provincial Sobre El Trabajo De Los Indios En Sus Propias Chacras, 20-09-1690 : « [...] yo estoy aqui con 36 de mi pueblo y de otros pueblos del Uruguay y parana ay 300 indios para hacer rozas y casas de los indios [...] Vesen ir a traer la gente, y es de balde hasta q esten las chacaras y casas acabadas, porq no tenemos q darlos de comer ni adonde albergarlos. »

⁴⁷⁹ AGN BNBA, Sala IX, 6-9-5, doc. 180, Memorial Del Padre Viceprovincial Luys De La Roca Para El Pueblo De San Miguel, 28-06-1714 : « Y en quanto a las otras obras q en dho Memorial se expressan, se suspenderan toda para hazer las cassas de los Indios de todo el Pueblo que estan todas amenazando ruina. »
« Y por que la necesidad que de dhas casas ay es extrema para que se adelante la obra, se ocupara aun en tiempo de chacras la tercera parte de la gente remudandose ô por semanas, o de quinze en quinze dias cada tercia parte de la gente. »

⁴⁸⁰ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrô>*, s.l., s.d., s.p., ch. 20, rép. 1 et 2.

nombre conséquent d'hommes impliqués. Le texte nous indique aussi d'une part que le *secretario* consigne le nombre et le type de troncs qui ont été abattus, d'autre part que le travail est divisé par caciquat, et donc que le cacique dirige ses *vojas*. De plus selon le subordonné, « le *secretario* a déjà aussi tout enregistré dans son livre, ainsi ce ne sera pas difficile pour qu'ils aillent les chercher après »⁴⁸¹. En consignait sur le papier le travail réalisé plus tôt et peut-être le lieu de coupe, le risque d'erreur et de perte de temps est réduit puisqu'une autorité rappelle à tout un chacun sa tâche et peut éliminer de son registre tout ce qui a été accompli. Le chapitre 20 fait également état d'une division du travail par classe d'âge ou statut social, les hommes s'occupant du bois, les enfants et les jeunes mariés rapportant la boue pour le torchis⁴⁸². La répartition des outils, comme les haches, fait aussi l'objet de quelques lignes. Comme dans les *advertencias* de Sepp, le manuscrit mentionne l'usage de bœufs pour rapporter le bois au village, mais le subordonné précise que seuls les veaux domestiques ont été utilisés et qu'ils ont apporté de nouveaux bœufs afin de les habituer à ce type de travail. Enfin, le dialogue établit les destinations d'usage des différents types de bois. Le missionnaire demande « quel bois les gens ont apporté [pour faire] les piliers, les faitages, ou les poutres », et son subordonné lui répond en énumérant les genres de bois, « *ukai* », « *angu'a y* » (*Leguminosae, Myrocarpus*), « *sangy* ». L'*ygary* (*Cedrela fissilis*) est utilisé pour fabriquer des malles⁴⁸³. Le chapitre 31 propose le même type d'énumération, sans en préciser l'usage, avec du « *tajy* » (*Tabebuia*) et de « l'*urundey* » (*Myracrodruon urundeuva*)⁴⁸⁴. Lors de la section finale du chapitre 20, les protagonistes du dialogue évoquent le « lever des piliers » mentionné par Sepp dans l'extrait issu de la fondation de San Miguel, effectué à l'aide de cordes préparées par des artisans spécialisés⁴⁸⁵. Le jésuite demande ensuite si « il y a de la paille », et l'autre lui répond qu'elle « se trouve loin, mais qu'elle ne sera pas difficile à rapporter » car ils le font avec des charrettes⁴⁸⁶. Toutefois, ajoute-t-il, « il n'y en a pas beaucoup, mais avec les piliers de bois les gens l'apporteront à nouveau⁴⁸⁷. » Nous pouvons donc supposer que les charrettes servent à la fois au transport des troncs et de la paille, ou bien que les troncs traînés par les bœufs peuvent être chargés de paille afin

⁴⁸¹ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrô>*, s.l., s.d., s.p., ch. 20, rép. 9.

⁴⁸² CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrô>*, s.l., s.d., s.p., ch. 20, rép. 11.

⁴⁸³ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrô>*, s.l., s.d., s.p., ch. 20, rép. 29 et 30.

⁴⁸⁴ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrô>*, s.l., s.d., s.p., ch. 31, rép. 17.

⁴⁸⁵ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrô>*, s.l., s.d., s.p., ch. 20, rép. 40.

⁴⁸⁶ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrô>*, s.l., s.d., s.p., ch. 20, rép. 50 à 52.

⁴⁸⁷ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrô>*, s.l., s.d., s.p., ch. 20, rép. 53.

de limiter le nombre d'aller-retours, épuisants pour les bêtes comme les hommes, et sans doute dangereux si la cargaison est entreposée loin du village. Enfin, au terme du cycle de construction qui est tout entier décrit dans ce chapitre, la fabrication des murs en torchis est supervisée par le porte-étendard royal, ou *alferez*, un membre du *cabildo*, et la préparation de la boue pour les tuiles est dirigée par le *Sargento Mayor*, autorité de la milice.

Ces deux chapitres mettent ainsi au jour une organisation bien plus complexe que celle décrite par Sepp dans ses chroniques ou son manuel d'administration. Premièrement, les individus sont répartis en groupes ordonnés selon leur classe d'âge, leur caciquat, et leur spécialisation (les artisans). Ensuite, ils soulignent le rôle central de l'écriture dans l'organisation du travail. Celle-ci, à travers les *secretarios*, exerce d'une part une fonction de contrôle, mais aussi de répartition. Les notes du *secretario* permettent aux autorités de tenir à jour la liste des travaux qui ont déjà été effectués, de ceux qui restent à faire et de désigner les ouvriers nécessaires à leur accomplissement, en leur indiquant où se trouve quel type de bois à couper ou rapporter. Par ailleurs, ces chapitres dressent un inventaire des outils et technologies, nombreux, mobilisés lors de la construction : les haches, les cordes, les fours à tuiles, la transformation de la boue en torchis, les charrettes et les animaux. Tous ceux-ci, requièrent à la fois des ouvriers spécialisés — les forgerons qui fabriquent les haches, les cordiers, les menuisiers pour les charrettes —, mais aussi un savoir plus largement partagé par la population, comme l'édification de bâtiments en elle-même — lever les piliers, poser les faîtages, les tuiles —, la fabrication de torchis, la domestication des animaux de trait, la connaissance des types de bois adaptés à l'élaboration de structures données, comme les piliers porteurs, les poutres ou les linteaux.

La construction régulière de bâtiments dans les missions entraîne donc la diffusion de savoirs techniques qui sont ensuite utilisés pour la construction civile hors de l'espace missionnaire. Ainsi, des contingents d'Indiens missionnaires sont envoyés dans les villes espagnoles d'une part afin de construire des églises pour les jésuites, d'autre part lorsqu'ils sont réquisitionnés par les autorités coloniales eu égard à leurs qualifications et au coût modeste de leur main-d'œuvre. En effet, plutôt que de leur verser un salaire comme ils le feraient pour des Espagnols, les gouverneurs déduisent la valeur des travaux accomplis du tribut annuel dû au Roi par la mission qui envoie ses ouvriers⁴⁸⁸. Les Indiens missionnaires participent donc, entre le milieu du XVII^e siècle et celui du XVIII^e siècle à de grands chantiers publics dans les villes de Córdoba, Asunción, Santa Fé, Corrientes et Buenos Aires, notamment pour cette dernière afin d'aménager le port et de faciliter le

⁴⁸⁸ Neumann Eduardo, *O Trabalho Guarani Missioneiro no Rio da Prata Colonial 1640-1750*, op. cit., p. 105-107.

commerce du cuir⁴⁸⁹. Les savoirs acquis dans la construction civile servent donc les villages à la fois en les développant, puisque les maisons de paille sont remplacées au fil du temps par les maisons de bois, puis de pierre et de tuiles — non pas pour les protéger du Grand Méchant Jaguar mais des incendies — mais aussi en allégeant l'impôt à travers des services rendus à la couronne. Ils permettent en plus aux Indiens eux-mêmes d'accéder au travail salarié pour les Espagnols lorsqu'ils quittent leur village pour les villes de la région, ajoutant à leurs compétences agricoles celles de la maçonnerie⁴⁹⁰.

4. Maîtres de l'espace et du temps

À première vue, le croisement des sources en espagnol et des sources en guarani sur l'organisation générale du travail apporte à peine quelques détails supplémentaires. Les deux catégories de documents ne se contredisent, pour ceux que nous avons consultés, jamais. Au contraire, ils se complètent. Pourtant, à y regarder de plus près, ce constat n'est pas anodin. Le travail d'historien engage à considérer les sources avec méfiance, à décortiquer le regard toujours biaisé des acteurs, d'autant plus lorsqu'ils sont au centre de l'histoire qu'ils racontent et qu'ils sont à leur insu prisonniers de schèmes ethnocentrés. La posture de Julia Sarreal, qui affirme que les chroniqueurs jésuites « avaient un agenda clair : défendre et exercer une pression [sur la Couronne] en faveur de l'ordre jésuite et de ses activités au Paraguay » et qu'il faut en conséquence se méfier de leurs récits, est raisonnable⁴⁹¹. Les chroniques sont, parfois ouvertement, rédigées à cet effet et leurs destinataires ne peuvent vérifier par eux-mêmes sur le terrain leur véracité. Le manuscrit de Luján, rédigé en guarani, une langue que les Européens ne lisent pas, est d'usage interne. Il en existe sans aucun doute des copies, mais elles ne circulent que dans les missions, où elles sont aussi précieuses que les catéchismes pour les missionnaires et les Indiens puisqu'elles prescrivent la manière dont le travail doit être dirigé, que de ces prescriptions dépendent le bon développement des villages et donc le projet évangéliste. Or, le manuscrit ne dit pas autre chose que les chroniques à propos de la manière dont le travail est organisé ou en regard du comportement des Indiens. Si le manuscrit doit faire l'objet des mêmes précautions que les autres sources et que nous ne pouvons prendre pour argent comptant les informations qu'il livre, il possède un caractère

⁴⁸⁹ *Ibid.*, p. 93, 94, 96, 100-101.

⁴⁹⁰ Nous développerons le travail hors de l'espace missionnaire dans le chapitre 6.

⁴⁹¹ Sarreal, Julia, « Revisiting Cultivated Agriculture, Animal Husbandry, and Daily Life in the Guaraní Missions », *op. cit.*, p. 106.

prescriptif, autrement dit ses auteurs ne peuvent y avoir inscrit des informations trop éloignées de ce qui se joue sur le terrain. Son usage pratique implique une fidélité, sinon avec la réalité quotidienne, avec un certain idéal de cette réalité, une utopie missionnaire en devenir. Nous pensons qu'il faut donc prendre au sérieux les chroniques jésuites lorsqu'elles traitent de l'expérience vécue — et seulement de cette expérience — dans l'administration du travail.

Deuxièmement, le manuscrit de Luján complète lesdites chroniques et les autres documents d'archives en espagnol. Les 300 pages ou presque qu'il consacre au travail permettent à la fois de fournir de nombreux détails quand la taille réduite des chroniques contraint leur auteur à synthétiser en deux lignes une chaîne opératoire décrite sur plusieurs de ses pages. De plus, ces chaînes opératoires sont rédigées en guarani, de la manière dont les acteurs les mobilisent en contexte, ce qui nous a permis de mettre en évidence plusieurs ambiguïtés relatives à la manière d'énoncer certaines techniques, ambiguïtés en fin de compte liées à leur similitude, mais aussi à la connaissance que les travailleurs possèdent du contexte.

Troisièmement, les détails fournis par le manuscrit montrent que l'organisation du travail est — ou devrait idéalement être — plus complexe que ce qu'indiquent les chroniques. Les séquences de la chaîne opératoire font l'objet d'un contrôle permanent et semblent pour la plupart consignées par des *secretarios* toujours présents, du moins lorsque les travaux sont effectués pour le compte de la communauté. Dans les missions, les relations de production sont structurées autour de strates hiérarchiques de commandement et de contrôle. Au sommet, les jésuites décident des travaux à effectuer, épaulés par le *corregidor*, autorité indienne suprême de la mission et tête du *cabildo*. Les autres membres de celui-ci supervisent et dirigent les ouvrages importants. Ensuite, des *alcaldes* secondaires mènent et surveillent de petits groupes d'individus divisés selon leur classe d'âge, leur sexe, ou leur spécialisation. Toutes ces autorités relèvent du système politique colonial, calqué sur le système espagnol. Le système politique guarani coexiste avec ce dernier, quoique probablement transfiguré⁴⁹². Chaque cacique organise le travail de ses *vojas*, ou vassaux, répond d'eux et est soumis au contrôle des *alcaldes*. Au bas de l'échelle, lorsqu'ils ne sont pas dans les champs communautaires, les agriculteurs travaillent en famille, surveillés, contrôlés et châtiés par toutes ces autorités. Les relations de production sont donc intimement liées aux structures politiques et familiales du village, lesquelles sont elles-mêmes entremêlées.

a. Le complexe missionnaire, si loin, si proche

⁴⁹² Wilde, Guillermo, *Religión y poder en las misiones de guaraníes*, op. cit.

Au-delà des relations de production, l'espace lui aussi est affecté par la réduction. Les missions sont bâties sur le modèle des villes espagnoles, suivant le mode de « duplication » qui anime la « construction systématique du territoire » américain colonisé par les agents de la Couronne⁴⁹³, mais leur planification urbaine est en même temps influencée à la fois par la tradition classique romaine et grecque, et par les impératifs locaux du Nouveau Monde, où coexistent Noirs, Indiens et Espagnols⁴⁹⁴. L'espace y est « régulé », car la mission constitue, comme le souligne Salvador Bernabéu,

une communauté d'ordre, de justice et de foi qui [trouve] ses racines dans la conception humaniste et la pensée chrétienne, notamment dans la Cité de Dieu de Saint Augustin. Le modèle [est] déjà généralisé dans le Nouveau Monde quand il [est] consacré par les Ordonnances de Philippe II de 1573⁴⁹⁵.

Les rues rectilignes et parallèles permettent aux autorités de contrôler les allées et venues. L'église qui trône devant la Grand-Place et qui s'élève au-dessus de tous les autres édifices, visible de tous, rappelle en permanence l'omniprésence du christianisme et s'affirme comme symbole de la supériorité des vainqueurs, les Espagnols⁴⁹⁶. La division sociale du travail s'accompagne d'une division de l'espace. Les artisans, qui jouissent d'un statut privilégié par rapport aux agriculteurs, sont affectés aux ateliers, au sein d'un patio jouxtant l'église, c'est-à-dire à proximité du lieu de pouvoir principal du village. Les enfants sont formés à l'école ou dans les ateliers pour les plus habiles, également dans le giron (géographique) de l'église. Les femmes travaillent en général à domicile — pour certaines la maison des recluses —, que ce soit pour le filage ou les activités domestiques. Les membres du *cabildo* disposent d'un bâtiment pour tenir conseil, sur la Grand-Place, sans doute face à l'église. Enfin, tous travaillent régulièrement, mais plus ou moins souvent en fonction de leur position sociale, dans des champs aux alentours de la mission. Bien que leur emplacement dans le bourg puisse sensiblement varier — les patios sont construits à droite ou à gauche de l'église, de même que la maison des recluses, les champs sont plus ou moins éloignés selon la qualité de la terre —, les lieux de production y sont identiques, uniformisés pour tous les

⁴⁹³ Gruzinski, Serge, *La pensée métisse*, Paris, Fayard/Pluriel, 2012, p. 88.

⁴⁹⁴ Bethell, Leslie (Ed.), *The Cambridge history of Latin America. 2, Colonial Latin America*, Cambridge ; London ; New York [etc.], Cambridge university press, 2008 [1984], p. 69-70.

⁴⁹⁵ Bernabéu, Salvador, Varela, Consuelo (Coord.), *La ciudad americana: mitos, espacios y control social*, Madrid, Doce Calles, 2010, p. 14.

⁴⁹⁶ Gruzinski, Serge, *La pensée métisse*, *op. cit.*, p. 92.

villages. Mais l'espace de production missionnaire ne peut pas être circonscrit à l'enceinte de ces derniers ou à leurs environs proches. Comme le montre Carlos Aguirre pour la Nouvelle Espagne, la ville — la mission — et la campagne — les centres d'exploitations éloignés — ne sont pas distinctes et antagonistes, mais complémentaires⁴⁹⁷. La première est un centre de pouvoir, la seconde un lieu de production. Les secondes alimentent les premières, qui les légitiment en retour⁴⁹⁸. Toutefois, Candelaria ou San Miguel ne sont pas Tenochtitlan. Bien moins peuplées et de fait moins industrialisées, les missions sont aussi isolées du reste de l'espace colonial et les relations de production qui s'y établissent concernent avant tout les villages entre eux d'un côté, et les villages avec leurs centres d'exploitation périphériques de l'autre. Certains champs sont si éloignés que les Indiens y dorment plutôt que de revenir tous les jours au village. Les *estancias* pourvoient les bourgs en bétail et forment de petits noyaux de population qui appartiennent légalement à la mission mais sont distantes. Les champs de maté où les Indiens vont récolter de grandes cargaisons d'herbe sont éloignés au mieux de dizaines, au pire de centaines de kilomètres et pour certains appartiennent à une mission donnée. Les missions commercent entre elles lorsqu'elles n'ont pas les ressources adaptées ou en quantité suffisante. Elles s'approvisionnent aussi dans les villes espagnoles pour les matériaux, outils ou armes introuvables sur place et importés d'Europe.

La mission, en tant qu'espace de production, est donc composée d'une unité centrale, le village, et d'unités périphériques dispersées dans la Province, parfois très loin, comme « un réseau de cellules qui fonctionnent ensemble, et non indépendamment⁴⁹⁹. » Chacune d'entre elles forme un complexe, mais ce n'est pas tout, puisque comme elles communiquent et échangent les biens ou les compétences à travers des ouvriers spécialisés⁵⁰⁰, elles constituent ensemble un complexe bien plus étendu et fort d'une main d'œuvre de plus de 100.000 individus dans le premier tiers du XVIII^e siècle. La particularité de ces complexes de production, par rapport à l'Europe, réside dans la distance qui sépare les unités, isolées dans la campagne paraguayenne et séparées au moins par des dizaines de kilomètres. La distance rend le contrôle du centre sur la périphérie difficile, comme dans la relation entre la Couronne en péninsule et les Vice-Royaumes américains, et produit des

⁴⁹⁷ Pour les missions, Artur Barcelos mobilise le concept de « *rurbanismo* », qui souligne de manière éloquentes les imbrications entre l'espace urbain et rural. Voir Barcelos, Artur Henrique F., « O espaço missioneiro: a integração urbano-rural das missões jesuíticas nos séculos XVII e XVIII », In *VII Jornadas Internacionales sobre las Misiones jesuíticas*, Resistencia (Argentina), 1998, Resistencia: IIGHI, 1999, p. 58.

⁴⁹⁸ Aguirre, Carlos, « La constitución de lo urbano: ciudad y campo en la Nueva España », *Revista Historias, México, INAH*, 1982, n° 1, p. 34.

⁴⁹⁹ Ruiz Martínez Cañavate, Pablo, *Reducciones jesuíticas del Paraguay: Territorio y urbanismo*, thèse de doctorat réalisée sous la direction de López-Guzmán Guzmán, Rafael Jesús, Grenade,, Université de Grenade, 2017, p. 300.

⁵⁰⁰ Orantin, Mickaël, *La cloche, le rabot et la houe: fragments d'un quotidien de travail dans les missions jésuites du Paraguay (1714?)*, *op. cit.*, p. 151.

espaces où des groupes de peuplement développent une vie sociale propre et qui tend à l'autonomisation⁵⁰¹.

La disposition de l'espace colonial, avec un pouvoir situé au centre — la ville — et la production en périphérie — la campagne — s'actualise ainsi triplement dans les missions. D'abord, des espaces de production sont implantés à l'extérieur du bourg, à des distances plus ou moins importantes. Ensuite, à l'intérieur même du village, l'église incarne le lieu du pouvoir central, où l'on ne produit rien, et est entourée de multiples espaces de production comme les ateliers, l'école — où l'on produit des chrétiens mais aussi des travailleurs en devenir, que l'on investit d'un habitus chrétien —, les domiciles, le potager situé derrière le temple. Enfin, la position sociale des individus est marquée par leur proximité ou leur éloignement du centre. Les *cabildantes* exercent le pouvoir dans un lieu bâti sur la Grand-Place, les artisans œuvrent à côté de l'église, les caciques résident autour de la place centrale, les femmes demeurent chez elles, donc plus loin de l'église si elles ne sont pas épouses de caciques, et les agriculteurs travaillent hors de l'enceinte du village.

b. Un jour sans fin

Avec la restructuration de l'espace vient celle du temps. Comme le montre Edward Palmer Thompson, en Europe, la diffusion de l'horloge dans la société entraîne entre le XIV^e et le XVII^e siècles des changements dans la perception du temps. Le temps du marchand remplace progressivement celui de l'Église, l'installation d'horloges publiques et le son de la cloche rappellent à tous en permanence l'heure qu'il est. Et, dans l'Europe du XVIII^e siècle, il est souvent l'heure de travailler. Les patrons comptent le temps des ouvriers pour mieux compter plus tard leurs sous, ils imposent des rythmes stricts dans lesquels l'horloge joue en même temps le rôle d'un

⁵⁰¹ La vie quotidienne dans les *estancias* ou lors d'expéditions loin des villages est peu connue, et seules quelques lignes dans les chroniques ou dans des lettres nous renseignent, à travers notamment des prescriptions correctives, sur ce qui s'y joue. Le Provincial Simon de León recommande ainsi de « bien veiller à ce que les enfants des *estancieros* sachent la doctrine et pour ce faire on les amènera plusieurs fois au village, afin qu'ils ne grandissent pas comme des barbares. » AGN BNBA BN Libro de órdenes, leg. 140, f. 19r. : « Cuidese mucho que los niños hijos de los Estancieros sepan La Doctrina y para esto se traeran algunas vezes al Pueblo, porque no se crien barbaros. » Trois chapitres consécutifs du manuscrit de Luján nous fournissent toutefois des informations sur, respectivement, les *estancias* (chapitre 55), les voyages dans les villes espagnoles (chapitre 56) et les expéditions vers les champs de maté (chapitre 57). Nous avons traduit les deux premiers.

métronomie inflexible et celui d'un juge incorruptible dont le verdict, le retard, entraîne une peine⁵⁰².

Le temps du marchand n'a pourtant pas réussi à se frayer un chemin entre la jungle et les marécages américains pour atteindre les missions jésuites du Paraguay et le temps de l'église peine à s'imposer. Le chant du coq réveille les habitants, le travail commence une heure plus tôt en été (ou plus tard en hiver), une longue pause est obligatoire de midi à quatorze heures afin de ne pas trop souffrir de la chaleur, les journées de travail ne semblent pas excéder les six heures et de nombreux jours de fêtes religieuses remplacent ceux de labeur. Pourtant, la survie des missions dépend de leur capacité de production. Par ailleurs, les jésuites pensent que l'inactivité stimule des vices tels que l'alcoolisme ou le vol et estiment qu'il faut les tenir les Indiens occupés toute la journée afin qu'ils ne sombrent pas dans le vagabondage⁵⁰³. Ils découpent ainsi le temps à la fois autour du travail et de la pratique religieuse. Les Indiens se lèvent à l'aube et se rendent tout de suite à l'église pour la messe, puis vont aux champs ou aux ateliers. À midi, une pause imprescriptible coupe la journée de travail afin que tous déjeunent. Vers quatorze heures, ils reprennent leurs activités jusqu'à seize heures, où ils se réunissent à nouveau dans l'église pour le Rosaire. Si le coq marque le début de la journée⁵⁰⁴, c'est la cloche de l'église qui sonne les heures canoniales, ces mêmes heures canoniales à travers lesquelles Cardiel articule sa description d'une journée de travail⁵⁰⁵.

Jusqu'aux années 1730, ce sont des cadrans solaires qui indiquent le passage du temps quotidien. Selon Furlong, à partir de cette époque, des horloges mécaniques sont introduites dans les villages⁵⁰⁶. Dans la mission de La Cruz, le cadran solaire est installé au sommet d'une colonne, à l'intérieur du patio des Pères⁵⁰⁷, c'est-à-dire dans un lieu qui n'est pas tout-à-fait public puisque les femmes n'y ont pas accès et que les hommes, hormis les cuisiniers, le *mayordomo* et les enfants — la cuisine, les magasins publics et l'école se trouvent dans ce patio — n'y circulent pas en dehors

⁵⁰² Thompson, Edward P., *Les Usages de la coutume. Traditions et résistances populaires en Angleterre (XVIIe-XIXe siècle)*, trad. de l'anglais par Jean Boutier et Arundhati Virmani, Paris, EHESS/Gallimard/Seuil, 2015. L'article original, compilé avec une série d'autres produits par le même auteur, dans cet ouvrage majeur, avait été publié pour la première fois en français sous le titre « Temps, travail et capitalisme », trad. Jean-Louis Boireau, *Libre. Politique — anthropologie — philosophie*, n°5, 1979, p. 3-63.

⁵⁰³ Ces problèmes seront explorés en profondeur dans le chapitre 3.

⁵⁰⁴ Dans le premier chapitre du manuscrit de Luján, un infirmier répond au jésuite qu'il a administré un remède à un malade « au milieu de la nuit, avant le chant du coq ».

⁵⁰⁵ Cardiel, José, *Declaración de la verdad*, *op. cit.*, p. 248.

⁵⁰⁶ Furlong, Guillermo, *Misiones y sus pueblos de Guaraníes*, *op. cit.* p. 255-256.

⁵⁰⁷ Oliva, Fernando, Panizza, María Cecilia, « La medida del tiempo: el reloj solar jesuita de La Cruz, provincia de Corrientes », *Teoría y práctica de la arqueología histórica latinoamericana*, Año VIII, vol. 9, printemps 2019, 2020, p. 96.

des moments réservés à l'activité liturgique (après la messe, ils sont réunis dans ce patio afin d'écouter les sermons remaniés par une autorité indienne). Ces cadrans solaires imposent le temps missionnaire dans l'espace physique. En effet, comme le montre Durkheim, le temps est le fruit d'une organisation collective, c'est-à-dire une institution sociale comme une autre⁵⁰⁸. Comme tout au long de ce travail, faute de sources, nous ne pouvons pas déterminer la nature exacte du rapport des Indiens au temps avant le contact avec les Européens⁵⁰⁹. Tout au plus peut-on supposer qu'à l'image des Nuer, il se divisait entre temps écologique, où prend place le travail, et temps structurel, qu'occuperait l'histoire, ici les mythes⁵¹⁰. En revanche, il est certain que ce rapport au temps change lors de la réduction. Pour les missionnaires, il devrait être le temps de l'Église, d'une part un temps dominé par Dieu et tourné vers Dieu, mais aussi,

Plus encore pour des nécessités pratiques que pour des raisons théologiques, qui d'ailleurs sont à la base, le temps concret de l'Église, c'est, adapté de l'Antiquité, le temps des clercs, rythmé par les offices religieux, par les cloches qui les annoncent, à la rigueur indiqué par les cadrans solaires, imprécis et changeants, mesuré parfois par les clepsydres grossières⁵¹¹.

On voit ici comment l'organisation missionnaire décrite plus haut répond à un idéal fondé par le clergé européen. Dans les faits, le temps missionnaire n'est pas tout à fait celui de l'Église. Les lamentations désespérées et répétées des chroniqueurs jésuites en attestent. Lorsque Cardiel écrit que la plupart des Indiens sont incapables de faire des « plantations suffisantes pour toute l'année »⁵¹², ce n'est pas uniquement leur conception de l'économie qu'il fustige, mais encore leur rapport au temps, et notamment le rapport au futur qu'ils ne pourraient pas se figurer. Le temps

⁵⁰⁸ Durkheim, Émile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, CNRS éditions, Coll. Biblis, 2007 [1912], p. 49.

Le temps fait l'objet d'une anthropologie propre dont nous ne pouvons ici rendre compte exhaustivement mais dont nous trouverons une synthèse dans Vargas Cetina, Gabriela « Tiempo y poder: la antropología del tiempo », *Nueva Antropología* [en ligne], 2007, XX(67), 41-64 [Consulté le 31 décembre 2021]. ISSN: 0185-0636. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=15906703>

⁵⁰⁹ Contentons-nous de noter que Restivo traduit « temps » par « *ára* » (1722 : 516), mais qu'aujourd'hui, les Mbyas utilisent en général le terme espagnol « *tiempo* ». Comme nous le verrons dans le chapitre 5, l'usage du terme espagnol en guarani reflète des difficultés de traduction et indique que le concept est trop différent des concepts autochtones.

⁵¹⁰ Evans-Pritchard, Edward, *Les Nuer : description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple nilote*, Paris, Gallimard, 1968.

Sur la critique à la théorie d'Evans-Pritchard, cf. *supra*, note 272.

⁵¹¹ Le Goff Jacques, « Au Moyen Âge : temps de l'Église et temps du marchand », *Annales. Economies, sociétés, civilisations*, 15^e année, n° 3, 1960, pp. 426.

⁵¹² Cardiel, José, *Declaración de la verdad*, *op. cit.*, p. 291.

missionnaire est ainsi objet de contestation, non pas explicite et au cours de débats (du moins n'en avons-nous pas connaissance), mais plutôt dans la pratique quotidienne.

Jusqu'à l'écriture de ces lignes, je n'avais pas conscience de l'importance de ce conflit tacite. Les innombrables questions relatives au temps dans le manuscrit de Luján, à savoir « Quand ferons-nous ceci ou cela », « Quand les hommes cultiveront-ils tel ou tel champ ? », « Quand auras-tu fini ton travail ? », etc., ne me semblaient avoir vocation qu'à enseigner la temporalité des tâches. Évidemment, elles ont aussi cette fonction, mais ce n'est pas la seule. Norbert Elias met en évidence ce problème à la fois si simple et si difficile à voir à travers cette question tout aussi simple et que j'avais lue des dizaines de fois, en guarani, dans le manuscrit de Luján, sans prendre conscience de son sens entier ⁵¹³: « “Quand le ferons-nous ?” Telle est la question fondamentale en réponse à laquelle les hommes se lancent dans l'aventure de la détermination du temps⁵¹⁴. »

Avant de poursuivre, une expérience de terrain nous permettra de bien comprendre, encore aujourd'hui, l'importance cruciale de cette question. Alors que je sarclais le champ de manioc du cacique de Kokuere Guazú en compagnie de sa nièce et que nous avons terminé notre labeur aux trois quart, celle-ci décréta que nous allions arrêter. Je lui répondis que nous avions presque fini et que nous devrions plutôt finir maintenant, mais elle refusa. Je lui posai alors la fameuse question : « Quand allons-nous terminer ? » À quoi elle répondit par un laconique : « Après ». Je n'insistai pas, d'autant qu'elle avait déjà tourné les talons, mais je fus déconcerté par sa réponse, et agacé de voir le travail à moitié fini. Ce que je comprends aujourd'hui, c'est que ma question n'avait pour elle ni importance, ni sens. Mon obsession toute européenne pour la planification lui était aussi étrangère qu'à moi son désintérêt pour la question.

Lorsque les missionnaires écrivent ou font écrire sur le papier du manuscrit « Quand le ferons-nous ? », ils soulignent l'importance d'un temps subordonné à leur propre conception, celle d'un temps ordonné par et pour à la fois le travail et l'église. Un temps mesurable qui seul autorise la synchronisation des tâches, qui permet à tous de se rendre à l'église lorsque retentit la cloche, d'aller aux champs communautaires le lundi, de célébrer les fêtes selon le calendrier chrétien. En regard de la production, le temps doit être compté. Sa mesure permet de la maximiser, de prévoir les besoins et d'anticiper les manques de la communauté. En ce sens, et c'est la raison pour laquelle il est enjeu de conflits, « la gestion du temps [est intimement liée à] la constitution d'une structure de

⁵¹³ J'utilise ici la première personne du singulier et mets en avant ma propre cécité face à ce fait social afin de souligner combien il est difficile d'envisager ce type de problèmes. La naturalisation du temps conçu comme universel — ici « mon » universel — m'empêchait jusqu'alors de saisir ce qui se jouait dans ces questions en apparence triviales.

⁵¹⁴ Elias, Norbert, *Du temps*, Paris, Fayard, Coll. Pluriel, 2014, p. 73.

pouvoir⁵¹⁵. » Celui qui marque le temps détermine toute une série de relations de pouvoir, particulièrement lorsqu'il s'agit de travailler. Comme l'affirme Thompson, « L'attention que l'on accorde au temps dans le travail dépend dans une large mesure du besoin de synchroniser ce travail⁵¹⁶. » La question « Quand le ferons-nous ? » entraîne ainsi, par sa seule existence, l'institution de chaînes de contrôle qui vérifient que le passage du temps est employé à bon escient, qu'il n'est pas perdu, ni gaspillé, mais orienté vers Dieu à travers toutes les occupations quotidiennes. Il doit être découpé en unités, être compté et être ordonné pour être minutieusement rempli et synchronisé. La conception du temps missionnaire, un temps victime de la réduction — c'est-à-dire organisé autour de normes nouvelles —, subordonne la société toute entière au pouvoir de ceux qui le proclament. Il n'est donc pas tout à fait surprenant de trouver le cadran solaire de La Cruz dans le patio des Pères. Hormis l'église, qui est un bâtiment sacré dans lequel le temps n'appartient qu'à Dieu, ce patio est le centre de pouvoir le plus important de la mission, celui des hommes qui transmettent sa parole et font appliquer sa volonté : les jésuites. Ces derniers ont ainsi un accès privilégié au contrôle du temps réalisé dans le contrôle de l'espace, à la fois son contrôle visuel par le cadran et le contrôle de son organisation. Cependant, la structuration de l'espace et du temps missionnaire dans leur relation au travail semble subordonnée à l'usage d'un outil de contrôle social nouveau dans la région : l'écriture.

c. Lettres vives : une écriture de contrôle

Comme le montrent les travaux d'Eduardo Neumann, les jésuites constituent dans les missions une culture lettrée développée, notamment au moyen de l'école⁵¹⁷. Une partie de la population sait lire, et certains, tels le *secretario* du *cabildo* ou le *mayordomo* sont même des professionnels de l'écriture, sans compter la poignée d'auteurs Indiens qui produisent des textes religieux⁵¹⁸. Neumann relève ainsi toute une série de formes et d'usages sociaux de l'écriture : les billets, les lettres, les *memoriales*⁵¹⁹, les journaux, les récits personnels, les actes de *cabildo*,

⁵¹⁵ Oliva, Fernando, Panizza, María Cecilia, *op. cit.*, p. 98.

⁵¹⁶ Thompson, Edward P., *Les Usages de la coutume. Traditions et résistances populaires en Angleterre (XVIIIe-XIXe siècle)*, *op. cit.*, p. 449.

⁵¹⁷ Neumann, Eduardo, *Práticas letradas guarani: produção e usos da escrita indígena (séculos xvii e xviii)*, *op. cit.*, p. 59.

⁵¹⁸ Cf. *supra*, p. 80.

⁵¹⁹ À l'image des *memoriales* jésuites, ces textes sont destinés à formuler « une demande extraordinaire, avec une écriture adaptée afin d'atteindre une audience déterminée. » Neumann, Eduardo, *Práticas letradas guarani: produção e usos da escrita indígena (séculos xvii e xviii)*, *op. cit.*, p. 113.

l'écriture « exposée » comme sur des croix ou des panneaux, et enfin les récits historiques⁵²⁰. Toutefois, l'historien ne mentionne pas un autre usage, qui semble pourtant beaucoup plus fréquent et dont Sepp fait pourtant état dans son manuel d'administration. Le jésuite explique ainsi que lorsque les Indiens prennent un bœuf destiné au travail agricole, des *secretarios* et *procuradores* (l'autre nom des *mayordomos*), qui ne sont donc pas celui du *cabildo* puisqu'ils sont plusieurs, mais des autorités secondaires, comptent les bêtes et repèrent ceux qui n'ont pas rapporté la leur⁵²¹. Bien que Sepp ne le dise pas explicitement, il semble évident que la mobilisation des *secretarios* et *mayordomo* implique la production d'écriture. Plus haut, il explique d'ailleurs que « deux Indiens de confiance », un *mayordomo* et un « autre Indien écrivain », accompagnent la transhumance de novembre. Le second « va avec les charrettes » et apporte le papier ou les comptes de la laine » effectuée par le premier, le tout étant vérifié par un autre *mayordomo*, peut-être le principal de la mission, qui demeure dans le village⁵²². Enfin, plus loin, Sepp explique comment les groupes de travail doivent être constitués de dix individus supervisés par un *alcalde* qui les contrôle à l'aide d'un morceau de cuir sur lequel les musiciens — qui ont souvent la fonction de *mayordomos* ou de *secretarios* — ont inscrit leur nom le matin à l'église. Lors du Rosaire, à la fin de la journée de travail, donc, on demande aux *acaldes* « les comptes de chaque groupe, de ce qu'ils ont fait et de ceux qui étaient absents. Pour ce faire, on [leur] donne un papier blanc sur lequel sont énumérés les jours de la semaine [et où ils doivent inscrire les tâches réalisées pour chacun de ces jours, le numéro de tuiles fabriquées, le nombre d'arbres coupés, etc.]⁵²³. »

Cet usage de l'écriture, en situation, probablement quotidien et maintes fois répété ou par de nombreux acteurs consiste donc principalement dans la création de listes. Cette pratique apparaît dans le chapitre 20 du manuscrit de Luján, qui concerne la construction de maisons, l'interlocuteur du jésuite indique que le *secretario* va compter « pour chaque maison les grands troncs qu'il manque », et plus loin qu'il consigne des informations relatives au bois dans ses papiers⁵²⁴. Elle n'est d'ailleurs pas restreinte au travail, mais aussi à la gestion de l'assistance, puisque nous

⁵²⁰ *Idem.*

⁵²¹ Sepp, Anton, « Algunas advertencias tocantes al gobierno temporal de los pueblos en sus fabricas, sementeras, estancias y otras faenas », *op. cit.*, p. 38.

⁵²² *Idem.*

⁵²³ *Ibid.*, p. 39.

⁵²⁴ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrô>*, s.l., s.d., s.p., ch. 20, rép. 8 et 10.

avons mentionné plus haut l'exemple du chapitre 17, dans lequel le jésuite fait distribuer des semences aux pauvres qui doivent s'enregistrer auprès du *secretario*⁵²⁵.

La liste, qui semble ainsi constituer la forme d'écriture la plus répandue dans les missions, n'est pas une pratique lettrée comme les autres. Selon Jack Goody, elle transforme la « manière de penser » dans la mesure où elle repose « sur la discontinuité plutôt que sur la continuité » et repose sur « la disposition physique, sur le lieu [où sont placés ses éléments] », c'est-à-dire qu'elle est constitutive, par sa nature même, de frontières⁵²⁶. La liste s'appuie sur des catégories en même temps qu'elle les fonde, inclut et par là même exclut, mais surtout permet une vision d'ensemble d'un état de fait à un moment donné car « l'avantage de l'œil sur l'oreille réside dans le classement d'informations selon un nombre de critères parallèles⁵²⁷. » Elle hiérarchise, ordonne et ce faisant impose les classifications de ses producteurs. La présence et l'absence, l'activité et la paresse, la propriété privée et le commun, tous apparaissent en tant que catégories exclusives sur la liste⁵²⁸. Au-delà donc de leur fonction première dans les missions, compter les hommes et les choses afin de les ordonner, les listes imposent une manière propre de penser la surveillance, le contrôle et l'administration selon des catégories arbitraires qui procèdent des classifications européennes.

Nous avons dit plus haut que Neumann ne mentionne pas ces listes dans les pratiques lettrées missionnaires. Ce n'est sans doute pas un hasard. L'historien brésilien n'a pas croisé ce type de sources dans les archives lors de ses recherches et ne s'est donc pas penché sur la question puisque la seule base du manuscrit d'Anton Sepp n'est pas suffisante pour développer ce sujet. Toutefois, le manuscrit de Luján appuie le récit du missionnaire tyrolien et nous permet enfin de voir comment ce type de production lettrée est mobilisé lors de la vie quotidienne. Or, contrairement aux textes religieux, aux narrations historiques ou même au manuscrit de Luján lui-même, les listes sont d'usage unique, aussi éphémères que le moment où elles sont rédigées. À la différence des lettres et des billets et des *memoriales*, elles n'appuient pas une demande appelant une réponse et, de surcroît, sont construites tous les jours sur le même modèle, dans des quantités très importantes à l'échelle d'un mois, d'une année et innombrables si l'on considère les siècles et demi d'existence des missions, elles-mêmes multiples. Il semble à première vue étonnant que personne n'ait jamais identifié un document de ce type dans les archives. Pourtant, leur nombre et leur caractère éphémère

⁵²⁵ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrô>*, s.l., s.d., s.p., ch. 17, rép. 13.

⁵²⁶ Goody, Jack, *The domestication of the savage mind*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977, p. 81.

⁵²⁷ *Ibid.*, p. 88-89.

⁵²⁸ La réalité figée sur la liste, artificielle, ne rend donc pas compte de la réalité concrète puisque pour une raison ou une autre, un individu peut ne pas avoir travaillé à l'instant t où elle est produite, mais par ailleurs se montrer productif à un autre moment.

suggère que le papier ou le cuir sur lequel elles sont dressées est soit réutilisé aux mêmes fins, soit détruit⁵²⁹. La découverte de ce type de document constituerait une avancée décisive pour l'histoire économique des missions, mais aussi son histoire sociale, dans la mesure où il montre comment une technique européenne de comptabilité, par l'écriture, permet le contrôle du travail et des travailleurs.

Nous avons donc vu au cours de ce chapitre comment la majeure partie de la vie missionnaire s'articule autour de l'agriculture, de l'élevage et de l'artisanat, qui sont supervisés par une série d'autorités dont les positions mutuelles sont stratifiées. L'introduction de nouvelles techniques implique à la fois une transmission de connaissances nouvelles et des dispositifs de contrôle qui permettent de vérifier l'assimilation de ces connaissances. À travers cette description de l'organisation générale du travail après la Conquête Spirituelle, mise en œuvre dans la réduction, nous avons mis en évidence les grands traits des structures sociales, spatiales et temporelles des missions jésuites du Paraguay. Or, si les villages ont pu prospérer, sous la tutelle des jésuites, pendant un siècle et demi, le recul historique ne peut pas nous faire oublier que, du point de vue des acteurs, leur pérennité doit faire l'objet d'une attention et d'un travail de tous les instants. Le terme « prospérer » n'est d'ailleurs pas le plus adéquat, bien que le début du XVIII^e siècle éclore d'un âge d'or missionnaire. L'ombre du même fléau qui plane sur l'Europe en permanence et menace de la plonger dans l'anomie rôde également dans les missions jésuites du Paraguay. Ce fléau, aussi terrible que les guerres et les épidémies, c'est la pauvreté.

⁵²⁹ Peut-être toutefois, eu égard à la rigueur de l'administration comptable jésuite, ces listes sont-elles conservées dans la salle du *mayodormo*, et disparaissent-elles au même titre que les actes de *cabildo*, dont nous n'avons jamais retrouvé la trace non plus alors qu'ils devaient être nombreux.

III. LES PAUVRES DU NOUVEAU MONDE

« Confesso que sou
De origem pobre
Mas meu coração é nobre
Foi assim que Deus me fez »

Eri do Cais, Serginho Meriti, Zeca Pagodinho, Deixa a vida me levar

Résumé : Lors du chapitre précédent, nous avons présenté l'organisation générale du travail dans les missions ainsi que ses grandes transformations techniques, consécutives à la colonisation. Au cours de ce chapitre, nous examinerons la question de la pauvreté, indissociable de celle du travail. Nous verrons que les représentations du pauvre dans les missions trouvent leurs racines dans les représentations médiévales européennes, puis moderne. Toutefois, l'étude du lexique guarani met en évidence une conception du pauvre moins négativement connotée. De plus, nous montrerons que l'assistance aux indigents est différente de celle pratiquée sur le Vieux Continent. D'une part, l'ensemble de la population y contribue en participant à la production dans les champs communautaires et en alimentant l'aumône. D'autre part, elle ne différencie pas les valides et invalides. Pour autant, nous verrons en fin de chapitre que les jésuites déploient des dispositifs de coercition qui proviennent eux aussi d'Europe, afin de lutter contre la pauvreté en poussant Indiens et Indiennes au travail.

Lorsqu'en 1756, l'historien jésuite Pierre-François-Xavier de Charlevoix publie son *Histoire Du Paraguay*, il décrit les missions guaranies comme une République dans laquelle « on ne souffre aucun mendiant [...], de peur d'y introduire le vol, et de fomenter la paresse⁵³⁰. » La mendicité et le vol, résultats supposés d'une pauvreté choisie et coupable, se trouvent alors au centre des préoccupations européennes. Dans l'Ancien Monde, le capitalisme naissant transforme depuis plus de trois siècles la structure des relations sociales de travail, stigmatisant et réprimant sévèrement, parfois de peine de mort, celui qui ne travaille pas, qu'il soit responsable ou non de sa situation. Le jésuite, qui a œuvré en Amérique du Nord mais n'a jamais mis les pieds au Paraguay, s'en tient en fait aux récits et témoignages d'autres missionnaires et semble projeter sur les missions du Paraguay un problème européen. Le père Peramás, qui a quant à lui dirigé l'un de ces villages vers le milieu du XVIII^e siècle, tient pourtant le même discours et précise que « parmi les Guaranis, il n'y avait pas de mendiants ; parce que s'ils ne pouvaient pas travailler, on les alimentait avec le Commun ; mais s'ils pouvaient travailler, on les y obligeait⁵³¹. » Cette phrase, qui prétend faire état de la solution que les jésuites apportent à ce problème dans les missions guaranies, traduit en fait une question plus large, posée dans les mêmes termes en Europe et en Amérique, celle des représentations de la pauvreté et du double visage du pauvre, tantôt sanctifié, tantôt méprisé, une image qui trouve ses racines dans l'Europe médiévale.

Pourtant, de nombreuses différences séparent le Nouveau Monde de l'Ancien et d'autant plus les missions jésuites du Paraguay, elles-mêmes singulières dans l'Amérique espagnole. D'abord, jusqu'à l'arrivée des européens, les sociétés indiennes de cette région ne connaissent pas de différences aussi importantes dans la répartition des biens que l'Europe, où le capitalisme commercial se développe. De plus, même si les missions possèdent une démographie importante en regard de la région où elles se trouvent, elles sont incomparablement moins peuplées que les villes du Vieux Continent où s'entassaient des pauvres en quête de travail. Enfin, les normes socio-culturelles y sont encore en transformation et font l'objet de contestations permanentes alors que l'Europe s'enracine dans une longue tradition chrétienne partagée par tous ses habitants malgré la Réforme.

⁵³⁰ Charlevoix Pierre-François-Xavier de, *Histoire du Paraguay, Tome 2*, Paris, imprimé chez Desaint, David et Durand, 1756, p. 58.

⁵³¹ Peramás, Josep Manuel, & *Al.*, *op. cit.*, p. 59.

Les représentations et catégories européennes de la pauvreté, qui trouvent leur origine dans le bas Moyen Âge, pourraient donc sembler impropres à l'usage dans les missions jésuites du Paraguay. Pourtant, les missionnaires y fondent un nouvel ordre social, dans lequel la pauvreté est à la fois un état sociologique et une vertu chrétienne, symbole d'un renoncement aux richesses du monde temporel ou d'une existence vécue dans le sillage des souffrances du Christ.

L'actualisation du concept européen de pauvreté dans les missions jésuites du Paraguay, sa réception par les Indiens en regard des multiples visages qu'il adopte, ainsi que les stratégies déployées par les jésuites afin de limiter les effets du manque et du besoin matériels, font l'objet de ce chapitre. Afin de les comprendre, nous ne pouvons faire l'économie d'un retour dans l'Europe médiévale.

1. De la Peste Noire aux missions jésuites du Paraguay

En 1776, Adam Smith écrit, dans le premier traité d'économie moderne, que le travail produit la richesse des nations⁵³². Ce que le philosophe écossais ne dit pas, c'est qu'à la même époque, le travail produit aussi des cohortes de pauvres, les soumet à une existence misérable et les confronte aux stigmates dont leurs contemporains les marquent. Mais la tragique histoire des pauvres commence trois siècles plus tôt.

a. Troubles dans les campagnes : les racines médiévales de la pauvreté européenne

D'après Bronislaw Geremek, les débuts de l'époque moderne sont caractérisés par une transformation de la « conscience sociale et, en particulier, [par] la manière dont elle s'exprime dans les doctrines économiques et dans la pensée sociale », ainsi que par l'émergence « de problèmes sociaux qui apparaissent [aux acteurs européens] sous un jour totalement nouveau⁵³³. » Le XVI^e siècle est marqué, sur le Vieux Continent, par de profonds bouleversements. L'exploitation des Amériques permet le développement d'une économie mondialisée, la Réforme entreprise par les Protestants déclenche de violentes polémiques et divise les Chrétiens. Mais, surtout, le nombre de

⁵³² Smith, Adam, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, Vol. 1 et 2, Paris, Flammarion, 1991.

⁵³³ Geremek, Bronislaw, *La potence ou la pitié : l'Europe et les pauvres du Moyen Âge à nos jours*, op. cit., p. 100-101.

pauvres explose dans les villes comme dans les campagnes. La mise en branle du capitalisme commercial provoque d'importantes transformations structurelles qui, conjuguées à des facteurs conjoncturels récurrents, plonge une frange considérable de la population européenne dans la misère.

Les racines de ces transformations sont anciennes. Selon Robert Castel, certaines régions d'Europe connaissent lors des trois premiers siècles du second millénaire « un essor économique, social et culturel sans précédent » et, lors de cette même période, la société passe « d'une civilisation essentiellement agraire [à] une bipolarité entre des communautés rurales plus diversifiées et des communautés urbaines plus prospères et plus indépendantes⁵³⁴. » Dès le début du XIV^e siècle, une augmentation de la population conjuguée aux limites technologiques de la production agricole ne permet plus de nourrir tout le monde et engendre une crise sociale sans précédent⁵³⁵. Près de cinquante années plus tard, la Peste Noire frappe le continent. L'épidémie provoque le déchirement du tissu social rural avec deux conséquences importantes. D'abord, les inégalités s'affirment dans les villages, partagés entre ceux qui possèdent la terre et qui l'exploitent — embryon de la bourgeoisie —, et ceux dont la parcelle est trop petite pour assurer leur subsistance et qui travaillent pour le compte des premiers. Ensuite, elle entraîne une grande et « incontrôlable » mobilité paysanne⁵³⁶. La Peste Noire a décimé la moitié de la population, mais le nombre de pauvres demeure toujours élevé et la protection sociale assurée par la famille ne couvre plus tout le monde. Or, la main d'œuvre manque en ville. Les salaires augmentent en conséquence et les pauvres des campagnes commencent à migrer vers les villes en quête de travail. Là, leurs compétences d'agriculteurs ne leur sont d'aucun secours face à la demande de main d'œuvre spécialisée dans l'artisanat⁵³⁷. En outre, si les salaires augmentent, le coût de la vie aussi⁵³⁸. Il faut travailler plus pour, relativement, gagner moins.

Ces grandes migrations, conjuguées au manque de travail ou de compétences permettant d'en trouver, entraînent l'apparition d'une nouvelle figure sociale, celle du vagabond. Jusque là, la population européenne jouit d'un ancrage territorial fort, au sein du village, de la famille, subordonnée à la tutelle de son Seigneur pour lequel elle travaille, sinon quotidiennement, quelques

⁵³⁴ Castel, Robert, *Les métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat*, op. cit., p. 128-129.

⁵³⁵ Lis, Catharina, Soly, Hugo, *Poverty and capitalism in pre-industrial Europe*, Hassocks, the Harvester Press, 1979, p. 27.

⁵³⁶ Castel, Robert, *Les métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat*, op. cit., p. 132.

⁵³⁷ *Idem*.

⁵³⁸ Geremek, Bronislaw, *La potence ou la pitié : l'Europe et les pauvres du Moyen Âge à nos jours*, op. cit., p. 112.

jours par semaine. En plus de cette « chaîne illimitée et complexe des *inféodations* (nobles ou roturières) », la société médiévale est rigoureusement encadrée par les deux autres institutions qui forment son armature, « l'Église » et la « *corporation*⁵³⁹. » Pourtant, les changements structurels — l'apparition des villes, croissance de la démographie — et conjoncturels — la Peste Noire — qui surgissent au XIV^e siècle bouleversent à la fois les relations de production et les relations au territoire. Face aux mobilités de masse, face aux pauvres qui affluent vers les villes où ils ne parviennent pas à trouver de travail, les pouvoirs publics sont désemparés⁵⁴⁰. En 1349, l'ordonnance promulguée en Angleterre par Édouard III, le *Statutum serventibus, Statute of Labourers*, le statut des travailleurs, stipule que chaque valide de moins de 60 ans est obligé de travailler pour celui qui le requiert, sous peine de prison⁵⁴¹. En France, en 1351, une ordonnance de Jean II le Bon menace les « oyseux » de la même peine. Dans la péninsule ibérique, les Couronnes limitent l'augmentation des salaires, qui poussent à la mobilité, et obligent au travail. Partout en Europe, « pouvoirs centralisés et pouvoirs municipaux conspirent dans leur volonté d'enfermer le travail dans ses cadres traditionnels en limitant le plus possible la mobilité professionnelle et géographique pour les emplois manuels⁵⁴². » Ceux qui enfreignent ces ordonnances sont désignés comme vagabonds. Au XIV^e siècle, le terme ne possède pas encore un sens figé⁵⁴³. En France, il est alors synonyme de refus de travail plus que d'errance⁵⁴⁴. Pourtant, les mesures répressives adoptées par les autorités tendent très vite à conjuguer ces deux sens, et en outre à les associer au crime et à la délinquance⁵⁴⁵.

⁵³⁹ L'auteur souligne. Comme le fait remarquer Vexliard, en dépit de la fonction intégratrice de ces institutions, elles produisent également de la désaffiliation : le système féodal, avec sa charge héréditaire, entraîne des conflits, des rivalités, des « captations et des prédatations » et jette sur les chemins les cadets de la famille ; l'Église excommunie, confisque, envoie en croisade ou en pèlerinage ; l'acquisition d'une maîtrise, qui permet de tenir son propre atelier d'artisanat, coûte très cher et de nombreux compagnons, qui ne peuvent y accéder, parcourent les chemins en quête d'un Maître qui veuille bien les embaucher. Vexliard, Alexandre, « Vagabondage et structures sociales », *Cahiers internationaux de sociologie*, 1957, vol. 22, p. 111-113.

⁵⁴⁰ Comme le souligne Geremek, les mobilités de masse sont nombreuses durant le Moyen Âge, mais elles possèdent un « caractère collectif et organisé », composées des pèlerinages, des mouvements de colonisation paysans, des migrations des compagnons. Elles sont « organisées et surveillées par des institutions de l'ordre social [qui ne présentent] pas de danger ; [c'est] la mobilité non contrôlée ou individuelle qui [inquiète] et [menace] les sociétés traditionnelles. » Geremek Bronislaw « Criminalité, vagabondage, paupérisme : la marginalité à l'aube des temps modernes », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, tome 21 N°3, Juillet-septembre 1974, p. 348.

⁵⁴¹ Castel, Robert, *op. cit.*, p. 112.

⁵⁴² *Ibid.*, p. 115-118.

⁵⁴³ Vexliard indique que, que « tant en français, qu'en anglais, en allemand et en italien, les termes par lesquels on désigne les “gueux”, sont remarquablement variés et ils se servent eux-mêmes de vingt à trente différentes dénominations qui les distinguent selon leur spécialité ou leur rang dans la hiérarchie. » Vexliard, Alexandre, *op. cit.*, p. 104.

⁵⁴⁴ Geremek, Bronislaw, « Criminalité, vagabondage, paupérisme : la marginalité à l'aube des temps modernes », *op. cit.*, p. 348.

⁵⁴⁵ *Ibid.*, p. 349.

En réalité, son existence juridique n'est fixée qu'en 1701, par l'ordonnance royale du 24 août : « Déclarons vagabons [*sic*] et gens sans aveu ceux qui n'ont ni profession, ni métier, ni domicile certain, ni lieu pour subsister et qui ne sont pas avoués et ne peuvent certifier de leurs bonnes vies et mœurs par personnes dignes de foi. » Une autre ordonnance, émise en 1764, ajoute à la précédente qu'elle ne concerne que « ceux qui n'ont ni profession, ni métier depuis 6 mois »⁵⁴⁶. Si la définition du vagabond demeure floue pendant plusieurs siècles, c'est parce que dans cette Europe, la notion de pauvre est prise en tenaille entre deux conceptions sur lesquelles nous reviendrons plus loin dans ce chapitre. La réponse des pouvoirs publics au problème du vagabondage n'est pas plus claire. Comme le montre Jacques Depauw, en France⁵⁴⁷, la Couronne et les municipalités oscillent continuellement entre assistance et répression⁵⁴⁸. Parmi les dispositifs déployés, et puisque le vagabond est considéré comme un individu « sans aveu », c'est-à-dire qui ne possède pas d'inscription territoriale fondée sur le lien de vassalité avec un seigneur, les pouvoirs publics lui imposent de se justifier soit d'un travail, soit d'un domicile. Le vagabond est celui qui n'est pas en mesure de prouver, soit par un papier délivré par les autorités, soit par des témoins, qu'il est reconnu comme membre de la société. Il n'est donc pas celui qui erre ou qui ne travaille pas, mais plutôt un individu caractérisé par « son défaut d'intégration dans les cellules sociales et de participation normative aux activités fonctionnelles »⁵⁴⁹, situé et parfois poussé « *hors du régime commun* »⁵⁵⁰, « vivant en marge de la société »⁵⁵¹.

La situation des pauvres qui ne sont pas considérés comme des vagabonds est à peine meilleure. La baisse constante du prix du blé entre le début du XVI^e siècle et sa deuxième décennie leur offre un répit, mais leur condition n'a de cesse de se dégrader par la suite⁵⁵². Les prix remontent en flèche dans un déséquilibre tragique, car les produits de l'agriculture valent désormais beaucoup plus cher que ceux de l'artisanat, au profit des gros exploitants terriens et au détriment des salariés et des artisans indépendants.

⁵⁴⁶ Cette définition est, malgré près de trois siècles écoulés, à peu de choses près celle du Code Pénal actuel. Castel, Robert, *Les métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat, op. cit.*, p. 143.

⁵⁴⁷ Depauw n'étudie que le cas français, mais les travaux de Geremek et Castel montrent des tendances similaires partout en Europe.

⁵⁴⁸ Depauw, Jacques, « Pauvres, pauvres mendiants, mendiants valides ou vagabonds ? Les hésitations de la législation royale », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, tome 21, n°3, Juillet-septembre 1974, p. 401-418.

⁵⁴⁹ Vexliard, Alexandre, *op. cit.*, p. 99.

⁵⁵⁰ Castel, Robert, *Les métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat, op. cit.*, p. 266. L'auteur souligne.

⁵⁵¹ Geremek, Bronislaw, *La potence ou la pitié : l'Europe et les pauvres du Moyen Âge à nos jours, op. cit.*, p. 225.

⁵⁵² *Ibid.*, p. 117.

En ce début de siècle, le système d'exploitation agricole est dans une impasse. Comme la rente féodale diminue, les nobles se trouvent contraints de s'engager dans l'une des deux voies suivantes : soit ils doivent « commercialiser leurs rapports avec les paysans et moderniser leurs domaines » — comme par exemple en Angleterre, où ils transforment leurs terres pour l'adapter à l'élevage de moutons — soit ils développent « l'exploitation de leurs terres sur un mode extensif en faisant usage de main-d'œuvre asservie⁵⁵³. » La France et l'Angleterre, les deux pays les plus étudiés par l'historiographie de la pauvreté, prennent ainsi deux voies opposées. Dans le premier cas, la monarchie fixe les paysans sur leurs terres afin de taxer le surplus de production, prévenant ainsi toute possibilité pour les petits exploitants de l'accroître et d'accumuler du capital. Dans le second cas, les propriétaires terriens augmentent la surface exploitable en expulsant les paysans de leurs terres et prennent ainsi de l'avance sur la voie du capitalisme⁵⁵⁴. Quoiqu'il en soit, dans les deux situations, les « seigneurs n'ont plus intérêt à maintenir l'indépendance économique de leurs fermiers⁵⁵⁵. » Leur objectif est de les exploiter afin de tirer du profit de cette main-d'œuvre bon marché et d'accumuler du capital. La relation entre les deux parties demeure féodale, mais elle est désormais également marquée par les modalités de relation de production liées au capitalisme naissant.

C'est, en Angleterre, la longue période des *enclosures*, qui s'étend du XV^e siècle au début du XIX^e siècle — où elle s'achève avec la mort de l'économie paysanne⁵⁵⁶. Les terres qui appartenaient jusqu'alors à la communauté villageoise sont entourées de clôtures par les propriétaires fonciers afin de les transformer en pâturages. Le droit coutumier n'est plus respecté et les paysans sont expulsés de leurs terres⁵⁵⁷. Selon Geremek, le lien entre les *enclosures* et la pauvreté doit pourtant être nuancé, d'une part car elles ne sont pas réalisées partout en Europe alors que le nombre de pauvres augmente de manière uniforme dans toutes les régions, d'autre part parce qu'il avance que ce sont les « processus de formation du capitalisme » en eux-mêmes qui provoquent la paupérisation. Deux éléments expliqueraient cette dernière : structurellement, la perte d'indépendance des paysans ; conjoncturellement, la recherche de profit des propriétaires fonciers

⁵⁵³ *Ibid.*, p. 125.

⁵⁵⁴ Lis, Catharina, Soly, Hugo, *op. cit.*, p. 100.

⁵⁵⁵ Geremek, Bronislaw, *La potence ou la pitié : l'Europe et les pauvres du Moyen Âge à nos jours*, *op. cit.*, p. 137.

⁵⁵⁶ Lis, Catharina, Soly, Hugo, *op. cit.*, p. 59, 133.

⁵⁵⁷ Geremek, Bronislaw, *La potence ou la pitié : l'Europe et les pauvres du Moyen Âge à nos jours*, *op. cit.*, p. 142.

entraîne un nouveau type de relation entre le taux de peuplement et le rendement du travail dans l'agriculture⁵⁵⁸.

En ville, la situation n'est pas meilleure puisque si le paupérisme trouve son origine dans la mutation des structures agraires, à la campagne, c'est en milieu urbain qu'il se manifeste⁵⁵⁹. Les marchands, dont le nombre augmente avec l'émergence du capitalisme, effectuent leurs commandes auprès des ateliers et les ouvriers, jusqu'aux maîtres artisans, perdent peu à peu leur indépendance, prolétariés et subordonnés à l'action du marché⁵⁶⁰. La quantité de pauvres y est déjà importante au XIV^e et XV^e siècles mais, comme dans les campagnes, leur nombre croît brutalement au XVI^e siècle. Le dynamisme du commerce et de la production marque d'autant plus les inégalités préexistantes⁵⁶¹.

Nous l'avons dit, le contexte rural influe directement sur celui des villes. De nombreux pauvres issus des campagnes, déclassés ou en quête d'une vie meilleure, migrent dans des cités qui ne sont pas préparées à accueillir l'afflux massif d'individus alimentant le contingent de pauvres urbains. De plus, la concurrence de la production industrielle rurale fragilise encore plus la situation des artisans indépendants qui « ne sont même plus en mesure de se procurer les matières premières et d'assurer l'écoulement de leur marchandise⁵⁶². » Ils deviennent alors eux-mêmes salariés, en réalité des pauvres du point de vue des registres fiscaux. Il faut d'ailleurs souligner une différence entre les deux types de pauvreté, à la campagne et en ville. Dans les premières, elle est le résultat de la « désagrégation des anciens rapports de production », masse de désaffiliés, de sans-travail qui se dirigent vers les villes. Dans la seconde, c'est « le résultat des nouveaux rapports qui se forment » : les pauvres sont les salariés⁵⁶³. Car, à travers le salariat, c'est la lente transformation de la société, le passage de la tutelle au contrat, qui s'actualise⁵⁶⁴.

⁵⁵⁸ *Ibid.*, p. 144-145.

⁵⁵⁹ Castel, Robert, *Les métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat*, *op. cit.*, p. 133.

⁵⁶⁰ Geremek, Bronislaw, *La potence ou la pitié : l'Europe et les pauvres du Moyen Âge à nos jours*, *op. cit.*, p. 148.

⁵⁶¹ Vexliard montre l'ampleur colossale du problème que représente la population pauvre en milieu urbain dès le Moyen Âge. Il relève qu'en « 1270, on recensait à Paris, sur 220 000 habitants, 50 000 « vagabonds et oyseux, caymands et caymandes » [...]. Ces chiffres demeurent sensiblement constants jusqu'au XVI^e siècle, avec cependant une poussée du nombre des vagabonds, au début du XV^e. Il y avait à peu près huit fois plus de gens sans aveu que d'artisans. » Vexliard, Alexandre, *op. cit.*, p. 103.

⁵⁶² *Ibid.*, p. 150-151.

⁵⁶³ *Idem.*

⁵⁶⁴ Castel parle d'un « long Moyen Âge » pour la condition salariale, lequel durerait jusqu'au XIX^e siècle et à la révolution industrielle, où le contrat est normalisé. Castel, Robert, *op. cit.*, p. 239.

Prise en tenaille d'un côté entre le carcan des structures traditionnelles qui essaie de la fixer sur un territoire et les oblige à travailler, et de l'autre l'émergence d'un capitalisme commercial et d'exploitants en quête de main d'œuvre, la population européenne découvre une liberté de travail au goût amer, puisqu'elle est asservie au froid et à la faim⁵⁶⁵. La contrainte de la tutelle est rigoureuse, mais elle assure la protection du seigneur, un toit et de la nourriture. En y échappant, les paysans peuvent offrir leurs services à qui bon leur semble, en tant que salariés, pour un montant fixé par le contrat (oral ou écrit). Cependant, comme nous l'avons vu, l'offre n'est pas toujours abondante, non plus que les compétences lui sont adaptées, et les travailleurs libres qui cherchent du travail sans en trouver deviennent des vagabonds. Comme le dit Castel, en réalité, jusqu'au XIX^e siècle, et contrairement à ce qu'il est aujourd'hui, « le recours au salariat trahit toujours une grande précarité de condition, et plus on est salarié, plus on est démuné⁵⁶⁶. »

Si nous avons pris la peine d'exposer, de manière synthétique, la situation européenne, c'est parce que les représentations sociales de ceux qui produisent les missions jésuites du Paraguay, à savoir ceux qui ordonnent ce nouveau monde social à travers des règles et notamment pour le travail, se fondent sur la connaissance qu'ils ont — pour certains l'expérience — du monde social européen. Les liens entre travail et pauvreté pourraient sembler radicalement différents d'un côté et de l'autre de l'Atlantique. Ils ne le sont pas, et la responsabilité en incombe à ces passeurs culturels que sont les jésuites.

b. Les missions, un monde sans pauvres ?

Alors qu'en Europe, au XVII^e et XVIII^e siècles, le nombre de pauvres, et notamment de pauvres urbains, n'a de cesse d'augmenter, rien ne nous permet de mettre en évidence un phénomène similaire dans les missions jésuites du Paraguay. Contrairement aux villes et aux campagnes européennes, la structure de la production des missions n'évolue pas ou peu durant leur siècle et demi d'existence. La pauvreté ne varie que sous l'effet d'évènements conjoncturels tels que les mauvaises récoltes, les guerres ou la mise à sac des *vaquerias* par les Portugais et le Espagnols. Ainsi que le souligne Peramás, peut-être en forçant le trait, « toutes les familles [sont]

⁵⁶⁵ Il ne faut cependant pas s'y tromper, car comme le montre Castel, le salariat trouve ses racines dans la corvée médiévale, « prototype de la forme d'échange obligée à travers laquelle un travailleur manuel s'acquitte de sa tâche » et qui, paradoxalement, freine l'éclosion finale du salariat en tant que norme de travail généralisée à l'ensemble de la société. Castel, Robert, *Les métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat*, op. cit., p. 240.

⁵⁶⁶ *Ibid.*, p. 235.

égales et [possèdent] les mêmes biens »⁵⁶⁷. C'est pourtant la raison pour laquelle la pauvreté ne varie pas, un trait à la fois caractéristique et paradoxal des missions. Nous reviendrons dans les chapitres suivants sur les questions de propriété et de répartition des ressources⁵⁶⁸, mais contentons-nous de dire ici simplement que, dans les missions, personne ne s'enrichit ni n'accumule de capital, à l'exception peut-être de la Compagnie de Jésus elle-même. La terre appartient à la communauté, même pour les parcelles de champ familiales qui sont théoriquement une propriété privée, mais dont les Indiens n'ont en pratique que l'usufruit. Les petits ou gros exploitants, c'est-à-dire les propriétaires terriens, en sont absents, de sorte que la terre ne fait pas l'objet de conflits, de spoliation ou de prédation⁵⁶⁹. Il n'y a pas d'*enclosures*, pas de patron ni de suzerain pour taxer le surplus de production comme en Angleterre ou en France. De fait, l'émergence du capitalisme commercial n'y exerce pas de conséquences — du moins directes — sur la structure de la production, laquelle ne varie pas⁵⁷⁰.

D'autre part, comme nous l'avons dit dans le chapitre précédent, la partition entre la production rurale et urbaine y est différente, dans la mesure où les *estancias* travaillent de concert avec les villages et que l'ensemble de la production revient à l'ensemble de la communauté⁵⁷¹. Si les villages sont plus densément peuplés que leurs unités de production périphérique, les migrations de la campagne vers la ville ne sont pas massives. Assurément, de tels mouvements de population ont lieu, mais uniquement à l'initiative des jésuites, et pas des *estancias* vers le village. La campagne des missions abrite de nombreux Indiens non-chrétiens que vont chercher, pour les convertir, les jésuites ou des habitants des missions choisis pour leur dévotion et leurs compétences de persuasion, généralement des congrégationnistes⁵⁷². Ce type de mobilité est toujours contrôlé, et

⁵⁶⁷ Peramás, Josep Manuel, & *Al.*, *op. cit.*, p. 59.

⁵⁶⁸ Voir notamment le quatrième et le cinquième chapitres.

⁵⁶⁹ Les conflits pour la terre entre les missions sont en revanche bien présents, comme en atteste par exemple la dispute entre le père Francisco de Avenado et le père Antonio Ximenes, à la tête respectivement des missions de San Luis et de San Miguel. *Manuscritos da Coleção de Angelis*, vol. V : *Tratado de Madri: antecedentes : Colônia de Sacramento (1669-1749)*, Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro., Jaime Cortesão, 1954, p. 107-114.

⁵⁷⁰ Une autre raison pourrait être les faibles variations de la démographie. L'espérance de vie ne varie pas en dehors des facteurs conjoncturels tels que les épidémies et les guerres, et lorsqu'une mission devient trop peuplée, alors la moitié de la population accompagne un missionnaire afin de fonder un autre village, de sorte que le volume de production demeure stable. À titre d'exemple, Anton Sepp raconte dans ses chroniques la manière dont il bâtit avec ses néophytes le village de San Juan Baptista après que la mission de San Miguel a atteint une démographie trop importante. Voir Sepp, Anton, *Viagem às missões jesuíticas e trabalhos apostólicos*, *op. cit.*, p. 186.

⁵⁷¹ Les conditions de vie dans les *estancias* étant encore mal connues, il ne nous est pas permis d'établir si la pauvreté y est plus prégnante que dans les villages eux-mêmes. Toutefois, les ressources sont à peu près identiques dans les deux espaces, voire supérieures dans les *estancias*, qui gèrent un cheptel de bovins important.

⁵⁷² Wilde, Guillermo, « Les modalités indigènes de la dévotion. Identité religieuse, subjectivité et mémoire dans les frontières coloniales d'Amérique du Sud », *In* Maldavsky Aliocha (dir.), *Les laïcs dans la mission. Europe et Amériques, XVI-XVIII^e siècle*, Presses Universitaires François Rabelais, Tours, 2017, p. 137-180.

dans certains cas, stimulé⁵⁷³. La situation des deux espaces, dans leur rapport au travail et à la pauvreté, paraît donc incomparable.

Elle le semble d'autant plus que, dans les chroniques jésuites, la pauvreté et les pauvres ne sont pas ou peu mentionnés alors que les textes européens sur les pauvres et les vagabonds abondent. Tout juste Charlevoix indique-t-il que l'« on ne souffre aucun mendiant dans cette République, de peur d'y introduire le vol, et de fomenter la paresse⁵⁷⁴. » Comme nous l'avons dit plus haut, Peramás tient le même discours. De plus, lorsque Cardiel utilise le terme « vagabond », il parle toujours des Indiens qui ne sont pas convertis, et non des habitants des missions⁵⁷⁵. Rappelons que les chroniqueurs écrivent pour un public européen et cherchent à susciter des vocations. Le récit d'une pauvreté matérielle généralisée dans les missions serait à la fois un aveu d'échec et un motif de dissuasion pour les jeunes candidats à la prêtrise, d'autant plus au XVII^e et XVIII^e siècles, où la question sociale (de la pauvreté endémique) et la peur du vagabond sont présentes dans toutes les consciences européennes.

Pourtant, dans le manuscrit de Luján, le terme « pauvre » est régulièrement mobilisé et met en évidence les caractéristiques que le(s) producteur(s) du texte attribuent aux pauvres. Lors du dialogue du chapitre 17, un jésuite s'entretient avec le *corregidor* à propos des semilles. Ce dernier explique au missionnaire que certains travailleurs « mangent les graines [au lieu de les semer], et en premier lieu celles qui sont mûres ». Le jésuite, à la fois dépité et résigné, lui répond qu'« encore et encore, les pauvres n'ont rien à manger ! » Il ordonne toutefois une seconde distribution publique de semences et le *corregidor* charge les caciques du travail de contrôle. Ces derniers avertissent alors leurs *vojas* afin que ceux-ci plantent cette fois les graines : « mais vous, vous mangez les semences sans raison. Regardez, c'est du très bon blé ⁵⁷⁶! » Ici, les pauvres sont donc présentés comme responsables de leur situation. Ils contreviennent aux normes de travail puisqu'ils mangent les semences au lieu de les planter, anéantissant ainsi toute chance de bonne récolte et donc se précipitant tout seuls vers la famine. Toutefois, les autorités prennent soin de ces pauvres en corrigeant la faute, à la fois à travers la distribution de nouvelles semences — une correction matérielle — et par un renforcement du contrôle — une correction cette fois surtout morale

⁵⁷³ De grands mouvements migratoires surviennent également, relativement à la taille des missions, lorsqu'un village est trop peuplé et qu'il est divisé en deux afin de fonder une autre mission. Là encore, il est contrôlé et encadré par les autorités.

⁵⁷⁴ Charlevoix, Pierre-François-Xavier de, *op. cit.*, p. 58.

⁵⁷⁵ Cardiel, José, *Declaración de la verdad*, *op. cit.*, p. 226, 270, 272.

⁵⁷⁶ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrô>*, s.l., s.d., s.p., chap. 17, rép. 6,7 et 13.

actualisée dans un discours censé souligner la faute et culpabiliser les contrevenants à la norme. De la même manière, dans le chapitre 38, où « Chuana et Mbarata s'insultent », la seconde dit à la première que « même si [elle est] très pauvre, [elle] ne mange pas énormément, comme une vache, [et] n'augmente pas [sa] pauvreté⁵⁷⁷. » La pauvre, qui se trouve déjà dans une situation de dénuement, est responsable de la détérioration de sa condition lorsqu'elle ne respecte pas la norme.

Dans le chapitre 27, qui voit « Peru et Minge discuter, les artisans textiles », les pauvres sont à nouveau présentés comme des nécessiteux, mais leur comportement n'est pas stigmatisé. Peru, le chef d'atelier, dit à son subordonné que « le père a besoin de toile, il veut la donner à ceux qui sont pauvres et donc il nous a rappelé [de faire] la toile, donc faites des efforts » et rappelle plus loin qu'« il y en a beaucoup, au village, qui ont besoin de vêtements, de cette manière ils demandent des vêtements au Père », justifiant ainsi l'urgence du travail textile⁵⁷⁸. Dans le premier chapitre, « dialogues divers », le missionnaire demande à un responsable indien si « Et les pauvres font-ils les champs des gens ? *vel.* aident-ils les gens pour leurs champs ? », et ce dernier de répondre qu'il en a avisé les caciques et que ces derniers s'en occupent⁵⁷⁹. L'aide aux plus démunis constitue donc un impératif moral pour la société, mais les démunis eux-mêmes doivent participer aux activités de travail de la communauté.

La liste n'est pas exhaustive, mais met en évidence les éléments constitutifs de la pauvreté matérielle dans les missions : la nourriture et les vêtements, que les jésuites, présentés comme un ultime rempart contre le dénuement, se font fort de fournir⁵⁸⁰. Les termes de cette relation évoquent le contrat médiéval du servage français, formulé en ces termes : « Comme il est connu de tous que je n'ai pas de quoi me nourrir et me vêtir, j'ai sollicité de votre pitié et votre volonté me l'a accordé de pouvoir me livrer à vous ou me confier à votre protection⁵⁸¹. » Si près d'un millénaire sépare ce texte des missions jésuites du Paraguay, le contrat féodal passé entre les serfs et leur seigneur est

⁵⁷⁷ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., chap. 38, rép. 22.

⁵⁷⁸ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., chap. 27, rép. 9 et 17.

⁵⁷⁹ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., chap. 1, réplique 136.

⁵⁸⁰ Anton Sepp, lors du récit d'une épidémie, affirme que la famine est susceptible de tuer les Indiens plus rapidement que la maladie et écrit : « Déjà que nos Paraguayens ne sont en rien prévoyants et soigneux vis-à-vis d'eux-mêmes, si bien que même lorsqu'ils sont en bonne santé, le père missionnaire doit les alimenter quotidiennement et leur fournir des vêtements [...] Afin que la faim ne les tue pas avant la peste, il fallait les séparer et couvrir les malades dans les hôpitaux, pour ainsi leur administrer plus facilement les sacrements et, à des heures déterminées, redonner à l'organisme fragilisé des forces avec un peu d'aliments. »

⁵⁸¹ M.G.A.H. Formulae, I, p. 258, cité dans Mollat, Michel, *Les pauvres au Moyen Âge*, Étude sociale, Paris, 1978, p. 44.

similaire, dans le lien pauvreté-protection-travail, au pacte qui unit les Guaranis aux missionnaires jésuites⁵⁸². À nouveau, la tradition médiévale européenne semble marquer les missions.

2. Les multiples visages du pauvre

Selon Michel Mollat, au Moyen Âge, le pauvre est, entre autres, celui qui se trouve dans un « état de faiblesse », qui est « humble [et] dont la faiblesse matérielle, physique ou morale appelle la pitié. » Il est « dépourvu de fortune »⁵⁸³. Il est donc « celui qui manque du nécessaire pour survivre, incapable qu'il est avec ses seules ressources d'être à la fois nourri (au minimum vital), vêtu (le plus simplement) et logé (pourvu d'une place pour dormir dans un logement individuel ou collectif)⁵⁸⁴. » Il ne peut ni manger, ni se vêtir et, ne possédant nulle part où dormir, en vient à vagabonder. Comme en Europe, le pauvre des missions est donc celui qui ne peut subsister par ses propres moyens.

a. Ni trop, ni trop peu : L'habit fait l'Indien chrétien

La question des vêtements, qui n'a jamais fait l'objet de recherches historiographiques, est pourtant centrale dans l'examen des représentations et pratiques liées à la pauvreté dans les missions. Outre l'exemple mentionné plus haut, le chapitre 56 met en évidence le lien qui unit les habits et la représentation de la pauvreté. Un groupe d'Indiens se rend à Santa Fé, et bien que le mot pauvre ne soit jamais mentionné, l'auxiliaire du chef d'expédition condamne « les paresseux [qui] se promènent sans vêtements et [qui] ont vraiment de très sales vêtements ». Il précise par la suite que les autres, ceux qui sont « très raisonnables, ils ne gaspillent pas leur argent pour rien, ils

⁵⁸² L'alliance contractée entre les jésuites et les Guaranis trouve ses fondements dans une double menace. Venus de São Paulo, au nord, les chasseurs d'esclaves portugais effectuent des razzias et capturent des milliers d'hommes, de femmes et d'enfants. Dans la région, les Espagnols les contraignent à un régime de travail forcé sévère, l'*encomienda*, dont les conditions concrètes sont proches de l'esclavage, mais qui est légalement prévu par les *Leyes de Indias* et auquel ils ne peuvent donc se soustraire. Lorsque la Couronne demande à la Compagnie de Jésus d'envoyer des missionnaires afin d'évangéliser les populations indiennes, puisqu'elle ne parvient pas à les soumettre par les armes, celle-ci négocie l'exemption d'*encomienda* pour les indiens qui accepteraient de se convertir. Outre cette protection tutélaire contre les colons, les Guaranis jouissent dans les missions, nous l'avons dit, d'un accès plus stable et plus commode à la nourriture, puisqu'ils profitent à la fois d'une exploitation agricole rationalisée à grande échelle et surtout de viande de bœuf en quantités importantes.

⁵⁸³ Mollat, Michel, « La notion de pauvreté au Moyen Âge : position de problèmes », *Revue d'histoire de l'Église de France*, tome 52, n°149, 1966. p. 6-7.

⁵⁸⁴ La Roncière, de Charles, « Pauvres et pauvreté à Florence au XIV^e siècle », Paris, Publications de la Sorbonne, 1974, cité dans Castel, Robert, *Les métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat*, op. cit., p. 261.

donnent juste [leur argent] pour leurs vêtements, et ils ne perdent pas l'argent pour rien : de cette manière ils se trouvent tous pour se vêtir, et elles ne leur font pas défaut, les choses dont ils ont besoin. » Plus loin, alors qu'en revenant vers leur village ils passent près d'un village où résident d'autres Indiens jugés menaçants (probablement des Guaykurus d'un *Pueblo de Indios* franciscain), le chef d'expédition enjoint ses hommes à utiliser des vêtements sales afin que les autres Indiens ne leur demandent rien⁵⁸⁵. Autrement dit, mal se vêtir leur donne l'apparence de pauvres, de gens qui n'ont rien et dont on ne peut rien tirer. Le chapitre 38, dans lequel deux femmes s'accusent mutuellement de mal se comporter, met également en évidence le rôle du vêtement dans la vie sociale. Mbarata dit ainsi à Chuana : « Lave maintenant ton hideuse robe sale et tachée. Est-ce que tu te fais honte maintenant ? Ton prochain a [J'ai] une belle robe. » Et Chuana de se défendre en lui répondant : « Toi, aussi, t'as pas de fil de coton. C'est uniquement grâce à mon fil de coton que tu fais semblant de bien t'habiller. Mon prochain est [tu es] bête et très moche⁵⁸⁶. » L'apparence conférée par l'habit traduit un comportement conforme ou non à la norme sociale.

Il faut ici mettre en avant le paradoxe très européen lié au port du vêtement dans les missions, où l'usage des vêtements ne fait pas partie de la tradition. Pour les colons, la nudité est associée à l'état sauvage, comme le montre ce récit de Cardiel sur les commencements de la Conquête Spirituelle du Paraguay :

Les missionnaires trouvèrent des Indiens parmi les plus barbares, assoiffés de sang, et incultes au monde. Ils n'avaient aucune forme de village, à peine des cabanes de pailles sous le joug de quelque cacique, à qui ils prêtaient quelqu'obéissance. Ils ne semaient presque rien, et les produits ne leur duraient que quelques jours. Ils vivaient de chasse et de pêche. Ils allaient presque tout nus : les caciques guerroyaient continuellement les uns contre les autres. Ceux qu'ils tuaient, ils les grillaient et les mangeaient [...]. Leurs vices principaux étaient la lasciveté, la luxure, la vengeance et la sorcellerie. Ils reçurent les Pères avec paix : et à travers les travaux et les dangers de la vie, ceux-ci parvinrent à domestiquer ces animaux, les réduisant d'abord à la raison dans de grands villages, puis à la vie chrétienne⁵⁸⁷.

Cardiel écrit au XVIII^e siècle et n'a jamais connu la période ni les Indiens dont il parle. Toutefois, son récit met au jour la vision qu'un Européen se fait alors de la nudité, et que lui-même

⁵⁸⁵ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrô>*, s.l., s.d., s.p., chap. 56, rép. 71.

⁵⁸⁶ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrô>*, s.l., s.d., s.p., chap. 38, rép. 10 et 11.

⁵⁸⁷ Cardiel, José, *Las misiones del Paraguay*, 2002, *op. cit.*, p. 56.

associe à une coutume barbare, au même titre que l'absence d'agriculture, la guerre perpétuelle ou le cannibalisme, c'est à dire à l'état sauvage⁵⁸⁸. La raison et le christianisme, qui leur sont opposées, impliquent le travail de la terre, assurent la paix, imposent des vêtements, et accessoirement de ne pas dévorer son prochain⁵⁸⁹.

Afin de couvrir une nudité que les normes européennes condamnent, les missionnaires et les autorités politiques du Nouveau Monde tentent donc de contraindre les populations indiennes à adopter l'usage de pantalons et de robes. Or, alors même qu'ils sont obligatoires, ils ne doivent pas être ostentatoires. Cette dichotomie apparaît dans la courte section du Livre d'Ordres dédiée aux vêtements. D'un côté, le provincial Luis de la Roca ordonne que « ne manquent pas les vêtements aux Indiennes ; et qu'ils soient suffisamment long et ample, de sorte qu'[ils/elles] n'offensent la vue ni l'un, ni l'autre⁵⁹⁰. » À cette époque — qui semble cependant et jusqu'à aujourd'hui n'en jamais finir —, l'injonction à la pudeur vestimentaire concerne en premier lieu les femmes. Selon Marie de Rasse, dès la fin du Moyen Âge, le vêtement est

[...] à la fois rempart contre les regards des contemporains et de Dieu, et indicateur de pudeur ou, au contraire, de débauche, il permet à l'individu qui le porte de s'intégrer dans une société donnée et participe, à ce titre, d'un code permettant de revendiquer son appartenance à cette société⁵⁹¹.

⁵⁸⁸ Pour une analyse structurale des liens entre vêtements, nature et culture, voir Lévi-Strauss, Claude, *Mythologiques : L'homme nu*, Paris : Plon, 1971, et pour la mise en pratique de cette méthode en contexte médiéval, consulter Le Goff, Jacques, Vidal-Naquet, Pierre, « Lévi-Strauss en Brocéliande. Esquisse pour une analyse d'un roman courtois (Yvain de Chrétien de Troyes) », *Critique. Hommage à Lévi-Strauss*, juin 1974, n° 325, p. 541-571.

Il faut par ailleurs souligner que dès le Moyen Âge, la nudité masculine est envisagée sous un jour différent de la nudité féminine. C'est la première qui, comme le rappelle, « renvoie à la sauvagerie, à la rupture d'avec la vie collective [et] rapproche de l'animal », tandis que la seconde est liée « au statut sexuel de la femme ». Blanc, Odile, « Vêtement féminin, vêtement masculin à la fin du Moyen Âge, le point de vue des moralistes », In Pastoureau, Michel, (Ed.), *Le vêtement: histoire, archéologie et symbolique vestimentaires au Moyen Âge (Vol. 1)*, Le Léopard d'or, 1989, p. 244-245.

⁵⁸⁹ Les changements vestimentaires qui surviennent au XIV^e siècle en Europe avec notamment l'introduction du pourpoint court, qui dévoile les jambes, sont vus par les moralistes comme un rapprochement de la nudité, c'est-à-dire de l'état de nature, ce qui est « contraire à sa [le vêtement] finalité », l'institution de la culture. Blanc, Odile, « Vêtement féminin, vêtement masculin à la fin du Moyen Âge, le point de vue des moralistes »,... *op. cit.*, p. 247.

⁵⁹⁰ AGN BNBA BN, *Libro de ordenes*, leg. 140, f. 31v : « El vestido à las Yndias que no falte: y que sea bastam.^{te} largo, y cumplido de suerte que no ofenda la vista ni uno, ni otro. » J'ai volontairement introduit les deux pronoms « ils » et « elles » afin de souligner la double culpabilité du vêtement et de la femme.

⁵⁹¹ De Rasse, Marie, « Vêtement féminin et pudeur. L'exemple parisien, XIV^e-XV^e siècles », *Hypothèses*, vol. 13, n° 1, 2010, p. 119.

On trouvera un état de la recherche pluridisciplinaire sur le vêtement dans Blanc, Odile, « Historiographie du vêtement : un bilan », In Pastoureau, Michel, (Ed.), *Le vêtement: histoire, archéologie et symbolique vestimentaires au Moyen Âge (Vol. 1)*, Le Léopard d'or, 1989, pp. 7-33. Pour des travaux sur la nudité féminine de la Grèce ancienne à aujourd'hui, voir Pavard, Bibia, Rennes, Juliette (Dir.), *Clio. Femmes, Genre, Histoire* [En ligne], Se dénuder, 2021, vol. 54.

Les femmes devraient ainsi couvrir leur corps pour ne pas offenser Dieu ni tenter les hommes. Cependant, ces derniers aussi doivent se vêtir, au moins de pantalons, preuve de leur « raison » chrétienne pour les motifs que nous venons d'exposer⁵⁹².

D'autre part, second élément du paradoxe, si les vêtements sont obligatoires, il doivent exhiber à tous l'humilité de leur porteur. Le provincial Dombidas écrit ainsi : « Qu'on interdise aux Indiens les capes, les caleçons travaillés, les [illisible] de Rouen, les ceintures, les boutons [illisible] ; parce que si de telles impiétés prennent de l'importance, on ne pourra pas les contrôler⁵⁹³. » Le vêtement doit être le plus simple possible et toute forme d'ostentation, aussi minime qu'un bouton ou une ceinture, est prohibée afin que nul ne se distingue de l'autre par son apparence. Ce paradoxe lié au vêtement, déjà prégnant en Europe entre le XIV^e et le XV^e siècles, découle « en premier lieu des textes bibliques et de leur interprétation », à travers le mythe du jardin d'Eden⁵⁹⁴. Adam et Ève sont nus, ils en ont honte, alors Dieu leur crée des habits. De plus, Ève y est présentée comme une tentatrice qui pousse Adam au péché. De sorte que pour les prédicateurs du Moyen Âge, « le vêtement protège moralement, plus que physiquement⁵⁹⁵. En outre, le genre construit autour du vêtement condamne la femme à se montrer « humble, déférente et pudique envers son Créateur »⁵⁹⁶. Le moindre excès est condamnable, considéré comme un « impiété », comme le montre une autre prescription du Livre d'Ordres, cette fois signée par le provincial Juan Bautista de Zea : « Que les Pères repèrent et remédient aux désordres dans les vêtements, les points dans les volants des *tipoi* [des robes], les ceintures et autres impiétés⁵⁹⁷. » L'infraction à la norme vestimentaire est ainsi considérée comme une profanation du sacré, une attaque contre Dieu.

Mais les fondements religieux de cette norme qui interdit l'ostentation vestimentaire ne concernent pas uniquement les femmes. L'ensemble de la population doit éviter « la richesse outrageuse de certains atours, découlant selon différents prédicateurs [médiévaux] de l'oppression

⁵⁹² Les hommes ne sont toutefois pas contraints de se couvrir le haut du corps, comme le laisse entendre le même Cardiel, qui explique que par grande chaleur, « ils dénudent le haut de leur corps ». Cardiel, José, *Las misiones del Paraguay, op. cit.*, p. 78.

⁵⁹³ AGN BNBA BN, *Libro de ordenes*, leg. 140, f. 31v : « Prohibese à los Yndios Capas, Pañetes labrados, [illisible] de ruan, listones, botones [illisible] ; porque si van cobrando fuerzas semejantes profanidades, no se podran averiguar con ellos. »

⁵⁹⁴ De Rasse, Marie, *op. cit.*, p. 126.

⁵⁹⁵ *Ibid.*, p. 121.

⁵⁹⁶ *Ibid.*, p. 126.

⁵⁹⁷ AGN BNBA BN, *Libro de ordenes*, leg. 140, f. 31v : « Que los PP.^s Curas reparen, y remedien los desordenes en los vestidos, puntas en las ruedas de los tipois, listones, y semejantes profanidades. »

des pauvres⁵⁹⁸. » Non seulement les vêtements ornementés et rares risqueraient de provoquer la jalousie et la discorde, mais encore constitueraient-ils un mépris affiché vis-à-vis de ceux qui n'ont rien. Pour ces raisons, les jésuites portent une attention particulière à la tenue des néophytes. Les « biens de Castille », les produits importés d'Europe, font l'objet d'une vigilance accrue. Le provincial Luis de la Roca interdit aux missionnaires de « donner du tissu de Rouen, ou d'Europe, aux Indiens ou aux Indiennes », et le provincial Rillo ajoute qu'il faut « retirer [aux femmes] les biens de Castille que leur apportent leurs maris et leur donner à la place des habits ordinaires équivalents à ce qu'on leur retire. » Bernardo Nursdorffer précise toutefois que les « choses en laine sont permises⁵⁹⁹. »

Si les biens rares ou ostentatoires sont interdits, ce n'est pas uniquement pour des motifs religieux, mais aussi politiques. Le vêtement trahit une position et l'habit réaffirme « le respect des convenances sociales [...] : chacun doit correspondre à ce qu'il est⁶⁰⁰. » Il distingue les autorités des simples subordonnés, il distingue les métiers, il distingue les sexes. Les *cabildantes*, comme les danseurs, les chanteurs, les garçons d'autel et les miliciens possèdent des vêtements qui leur sont propres⁶⁰¹. Pour Roland Barthes, le vêtement est « une réalité institutionnelle, essentiellement sociale, indépendante de l'individu, et qui est comme la réserve systématique, normative, dans laquelle il puise sa propre tenue⁶⁰². » Institution fondée sur des principes européens, le vêtement forme ainsi un système visuel grâce auquel les Indiens peuvent se reconnaître et se faire reconnaître dans les missions. À travers son usage, ils sont reconnus comme autorités — les *cabildantes* possèdent ainsi des habits de « gala », mais aussi un bâton de commandement qui fait partie intégrante de leur costume, qui leur confèrent un surplus de prestige par rapport au reste de la population —, comme danseurs, comme miliciens, comme homme ou comme femme, mais surtout comme membres d'une société chrétienne. L'extrait du chapitre 56 mentionné plus haut souligne le

⁵⁹⁸ De Rasse, Marie, *op. cit.*, p. 126.

⁵⁹⁹ AGN BNBA BN, *Libro de ordenes*, leg. 140, f. 31v. : « Que ni Curas, ni Compañeros les den ruan ni lienzo de Europa ni à Yndios, ni à Yndias. »
« Que se les quiten los generos de Castilla, que les trahe, sus maridos, dandoles en su lugar la ropa ordinaria equivalente à lo que se les quitare. »
« Cosas de lana se les permiten. »

⁶⁰⁰ De Rasse, Marie, *op. cit.*, p. 126.

⁶⁰¹ Les listes des différents vêtements sont consultables dans les inventaires réalisés à l'expulsion des jésuites, en 1768. Par exemple, pour la mission de San Apóstoles, voir BRABO, Francisco J. (éd.), *Inventarios de los bienes hallados a la expulsión de los jesuitas*, Madrid, M. Rivadeneyra, 1872 [1767-1768], pp. 8-12.

⁶⁰² Barthes distingue le costume, défini en ces termes et par analogie à la linguistique saussurienne, du vêtement, une « réalité individuelle [dans laquelle] l'individu actualise sur lui l'institution générale du *costume* » et qu'il désigne par le terme « *habillement* ». L'auteur souligne. Barthes, Roland, « Histoire et sociologie du Vêtement », *Annales. Economies, sociétés, civilisations*, 12^e année, n° 3, 1957, p. 435.

rôle central du vêtement dans l'image du bon chrétien et l'appartenance à la communauté missionnaire. Cependant, signe de distinction bien visible, les vêtements richement ornés ne doivent être portés qu'en des occasions spéciales. Ainsi, lorsque des visiteurs arrivent dans les villages, à moins qu'il ne s'agisse d'une très haute autorité telle que le gouverneur ou le provincial (mais pas le supérieur), les habits de « gala », « réservés pour les fêtes » sont interdits, de même que les danses ou les accueils avec un orchestre, afin de ne pas « courtiser », c'est-à-dire séduire, les hôtes⁶⁰³. En revanche, lors des cérémonies religieuses importantes, comme pour le Jubilé du Premier de l'An, alors que les nouveaux *cabildantes* viennent d'être élus, l'usage des vêtements de « gala » est prescrit, car il permet de reconnaître leur position sociale⁶⁰⁴. La pratique est identique lors de toutes les fêtes d'importance, telles que celle du Patron du village, celle des congrégations, ou encore celle de Saint Ignace ou de Saint François-Xavier⁶⁰⁵. La norme n'autorise donc les vêtements ostentatoires que lorsqu'il faut rendre hommage à Dieu ou aux saints (mais donc à travers eux, à Dieu). Ces moments constituent en plus l'occasion de réaffirmer l'intégration des individus à un espace social dans lequel le vêtement marque la position. Le reste du temps, il faut s'habiller, mais faire preuve de modération, non seulement pour prouver sa piété — se couvrir pour les femmes, respecter les plus pauvres pour tous —, mais aussi afin de reconnaître et faire reconnaître la place de chacun dans cette société. La modération vestimentaire possède une dernière justification. L'ostentation risquerait de susciter l'envie chez ceux dont les vêtements seraient plus ternes, moins ornements, plus usés ou déchirés. En d'autres termes, elle inciterait les pauvres au délit.

b. Le pauvre, coupable idéal

Une lettre datée du 23 mars 1774 illustre le lien tissé entre la pauvreté — qui se matérialise par la faim ainsi que l'absence de vêtements — et les troubles à l'ordre social :

depuis que le système économique ancien a changé [celui des missions jésuites], les villages souffrent d'une pénurie extrême de tout, et ainsi, ces malheureux habitants, poussés par la faim

⁶⁰³ AGN BNBA BN, *Libro de ordenes*, leg. 140, f. 11r. : « Quando va el P.^o Superior â visitar, ô quando viene algun sujeto dela Prov.^a al primer Pueblo, bastara que Salgan los Cabildos con sus vestidos Ordinarios Sin la Ostenta de galas, que tienen reservadas para sus fiestas. Y en la misma conformidad no se permitiran danzas, ni saraos con pretexto de cortejar â los huespedes. »

⁶⁰⁴ AGN BNBA BN, *Libro de ordenes*, leg. 140, f. 39r.

⁶⁰⁵ Cardiel, José, *Las misiones del Paraguay*, *op. cit.*, p. 119.

et la nudité, s'échappent par bandes, les uns vers la juridiction du Paraguay [Asunción], les autres jusque dans les confins du Rio de la Plata, les autres vers la forêt où leurs aînés avaient vécu. Les temples et les maisons s'effondrent sans que nul ne les restaure⁶⁰⁶.

En 1774, la Compagnie de Jésus est expulsée depuis six ans des missions qu'elle avait fondées et celles-ci sont désormais sous la tutelle d'un membre du clergé séculier. Peramás profite donc de l'occasion pour dénoncer la négligence des nouveaux administrateurs qui voueraient les missions à la ruine, littéralement⁶⁰⁷. Dans le même temps, il met en évidence les compétences qui auraient été déployées par les jésuites au cours du siècle et demi durant lequel les missions étaient à leur charge. À l'époque, selon lui, les Indiens n'étaient pas « malheureux », car ils ne manquaient ni de vêtements, ni de nourriture. Dès lors, ils n'abandonnaient pas les villages pour fuir en bande dans la nature ou dans les villes espagnoles. Il aurait fallu, ajoute-t-il, « retenir les Indiens dans leur village, même pieds nus, maintenus dans une discipline consentie, que, la faim associée à la nudité, les voir éparpillés, errant dans les champs et la forêt, au grand détriment des coutumes [chrétiennes] et de leurs âmes⁶⁰⁸. »

Le « malheur » des habitants doit ici être entendu comme « pauvreté » car, ainsi que nous le verrons plus loin, le mot pauvre, au-delà de la réalité matérielle qu'il recouvre, indique également une condition, celle de l'infortune et d'un destin tragique, en guarani comme en espagnol ou en français. Peramás associe donc sans ambiguïté le manque de nourriture et de vêtements à la fois à la pauvreté, mais aussi à la décadence des villages, à travers les fuites de leurs habitants indiens⁶⁰⁹.

Celui qui n'a rien, celui qui est soumis à « la pire des servitudes, celle du besoin », doit toutefois survivre⁶¹⁰. Affamé, dénudé, sans abri, le pauvre n'a d'autre recours pour se subsister que le larcin. Il doit voler ce qu'il n'est pas capable de produire et ne possède pas. Bien que les jésuites distribuent de la nourriture issue des magasins publics, celle-ci est rationnée et, lors des années de mauvaises récoltes, rare. Or, la famine est redoutée par les missionnaires, peut-être plus que toute autre chose. Si la nourriture — et notamment la viande — permet d'attirer les Indiens dans la

⁶⁰⁶ Peramás, Josep Manuel, & *Al.*, *op. cit.*, p. 146.

⁶⁰⁷ Ce n'est ici que le point de vue de Peramás, que nous citons afin d'illustrer le lien que lui-même et ses contemporains établissent entre pauvreté et désordre social. L'expulsion des jésuites et le passage des villages aux mains d'administrateurs laïques entraîne sans doute de nombreuses fuites d'Indiens — et donc du vagabondage — qui ne sont pas exclusivement la conséquence de la pauvreté.

⁶⁰⁸ *Idem.*

⁶⁰⁹ Nous retrouvons ici les deux attributs prêtés au pauvre dans le manuscrit de Luján : celui qui manque de nourriture et de vêtements.

⁶¹⁰ Castel, Robert, *Les métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat*, *op. cit.*, p. 44.

réduction et constitue un atout pour les convaincre de se convertir, elle est également source de problèmes lors d'une pénurie. Comme l'écrit Peramás :

Si les Indiens que vous avez réunis dans des villages viennent à manquer de nourriture, par leur propre négligence ou par la votre, ébranlant toute discipline, ils se réfugieront à nouveau dans leurs forêts et leurs cachettes, acculés par la faim, parce que le ventre — comme le dit si bien Homère — *est un grand mal*⁶¹¹.

Le manque de nourriture ébranle l'ordre social et la pauvreté nuit à la discipline, à la fois religieuse et sociale. Cardiel précise les effets concrets de la faim sur le comportement des Indiens :

S'il y a de la faim [...], l'Indien ne prête pas attention à Dieu ni aux Saints, comme le font les gens de culture et d'intelligence, avec des dévotions et des neuvaines, etc. Si tant est qu'il ne fuie pas dans la forêt pour chercher de quoi manger, ou bien tuer des vaches et des veaux des bergers ou des pâturages du commun, qu'on appelle estancia (ils adorent beaucoup trop la viande de veau), et ainsi détruisent le village. [...] Et en ces occasions les pauvres fuyards, des mois durant (et pour certains des années) se trouvent sans messe, ni sermons, ni sacrements : et certains meurent des griffes des tigres [les jaguars], ou de maladies et de malheurs, sans aucun soutien spirituel⁶¹².

La faim est donc responsable d'une série de malheurs en cascade. D'abord, les Indiens cessent de fréquenter l'église parce qu'ils sont occupés à chercher de la nourriture. Ils trouvent cette dernière dans les pâturages du commun, qu'ils pillent. Ils portent préjudice aux villages, où famine s'accroît et le nombre de pauvres augmente, incitant à la fuite. Ce cercle vicieux se conclut par la désintégration des villages, mais aussi par la mort des fuyards, précipités en enfer car ils n'ont pas reçu les sacrements. L'entreprise d'évangélisation est un échec. Dans les faits, aucune des missions ne disparaît au XVIII^e siècle pour ces raisons⁶¹³, mais bien que Cardiel grossisse le trait, son récit

⁶¹¹ Peramás, Josep Manuel, & Al., *op. cit.*, p. 61.

⁶¹² Cardiel, José, *Las misiones del Paraguay, op. cit.*, p. 71-72.

⁶¹³ Des missions disparaissent, mais en conséquence du Traité de Madrid de 1750 selon les termes duquel la Couronne espagnole cède les terres situées au nord de Montevideo aux Portugais. Le déplacement des missions de la bande orientale de l'Uruguay provoque une révolte de leur population, qui entraîne d'autres missions dans la guerre guaranitique en 1754. Les milices guaranies affrontent une alliance entre les armées portugaises et espagnoles, et sont défaites en 1756.

rend compte des conséquences de la faim sur les villages à la fois sur le domaine temporel et dans la sphère spirituelle⁶¹⁴.

L'organisation du travail, si tant est qu'elle est respectée, devrait limiter le manque de nourriture. Ainsi, Peramás, qui défend l'œuvre jésuite au Paraguay, affirme que lorsqu'une famille tire de son champ plus de produits grâce à un travail plus efficace, « cela [introduit] une légère inégalité, mais d'un autre côté [stimule] afin que le champ plus riche [encourage] son voisin à ne pas se livrer au loisir et à la paresse⁶¹⁵. » Toutefois, comme pour les vêtements, la « légère inégalité » en ressources alimentaires peut au contraire encourager ledit voisin à se servir dans l'abondance du champ adjacent, ou plus probablement un champ éloigné qui n'appartiendrait pas à un membre de la même *parcialidad* et ne serait donc pas un parent. Les patrouilles régulières dirigées par les *alcaldes de la hermandad*, chargés de faire appliquer la justice dans la campagne entourant la mission, visent ainsi tout autant à dissuader les voleurs extérieurs à la mission que les habitants eux-mêmes⁶¹⁶.

Outre les vols, la pauvreté entraîne des fugues. Lorsqu'il n'y a rien à manger, quand les vêtements font défaut, alors la différence entre la vie en forêt et la vie dans la mission s'efface à ceci près que, dans la forêt, les Indiens ne sont pas soumis à l'emploi du temps rigoureux imposé par les pères, au régime de travail intense et à l'obligation de présence aux offices religieux, sans mentionner les restrictions d'ordre sexuel. Même si dans la forêt, l'acquisition de ressources alimentaires est aussi, sinon plus incertaine, ils choisissent quand et comment ils travaillent, sans jamais risquer le fouet. Peut-être, d'ailleurs, n'y a-t-il pas de « pauvres » dans la forêt au sens européen du terme.

Si le froid et la faim sont des expériences connues des Indiens de la région depuis bien avant l'arrivée des colonisateurs, il n'en va peut-être pas de même avec la notion européenne de pauvreté. La nature exacte des sociétés guaranies avant la Conquête nous est inconnue. Pourtant, nous pouvons affirmer sans risque d'erreur qu'il ne s'agit pas de sociétés de classe, de castes ou d'ordres et que la différenciation sociale et l'inégalité dans la répartition des richesses y sont bien moins importantes qu'en Espagne, en Angleterre ou en France. Le pauvre sociologique est pour les

⁶¹⁴ Son récit soulève une autre question : si les Indiens trouvent de la nourriture dans les estancias qui appartiennent au village, pourquoi ce bétail, pillé, n'est-il pas utilisé afin de limiter la faim dans les villages ? La comptabilité prévoyante des jésuites, qui anticipent les besoins des missions, est-elle aussi raisonnée qu'ils l'affirment ?

⁶¹⁵ Peramás, Josep Manuel, & *Al.*, *op. cit.*, p. 59.

⁶¹⁶ Selon Furlong, « les *Alcaldes de la Hermandad* avaient les mêmes attributions [que les *Alcaldes Mayores*], hors de la ville, comptaient parmi leurs mission la poursuite des vagabonds et, ainsi que le soin de vérifier que chacun travaille à ses propres cultures et exerce dûment son travail. Ils visitaient aussi ceux qui travaillaient dans les plantations communes, pour contrôler ce qui s'y faisait et comment on le faisait. » Furlong, Guillermo, *Misiones y sus pueblos de Guaraníes*, *op. cit.*, p. 371.

Européens celui qui ne peut ni se nourrir, ni se vêtir, ni se loger par lui-même, mais il n'est pas certain qu'il trouve d'équivalent dans les sociétés guaranis précolombiennes. Cependant, l'examen des sources montre qu'un terme guarani est mobilisé au quotidien afin de désigner ce concept dans les missions.

c. *Poriahu* : pauvre de lui

Montoya glose le mot « pauvre » par « *poriahu* ; *amyri* ; *ái* »⁶¹⁷. En premier lieu, l'interjection *ái* est un indice de douleur et n'exprime donc pas un état de dénuement matériel, mais plutôt la compassion envers celui qui souffre⁶¹⁸. Le terme « *amyri* », glosé par « pauvre » ou « défunt » appartient à la même catégorie et est décrite par Montoya comme une « parole d'amour », traduisant l'affection portée à un tiers⁶¹⁹. Le vocable *poriahu*, ou *mboriahu* — qui est toujours utilisé dans le guarani contemporain —, glosé par « pauvre » dans le dictionnaire de Montoya, englobe en revanche à la fois le dénuement matériel et un état qui appelle à la compassion. Montoya le traduit à la fois par « pitié, pauvreté, douleur, malheur, souffrance, affliction »⁶²⁰. « *Che poriahu* » signifierait ainsi « je suis pauvre [ou] en souffrance », faisant apparaître une ambiguïté entre la situation matérielle et morale d'un individu⁶²¹. D'autre part, Montoya traduit « *amboporiahu* » (composé du préfixe de première personne du singulier *a-*, du factitif *mbo* et du radical *poriahu*) par « l'appauvrir en ôtant ses biens, ou l'humilier par la parole », et mobilise cette fois explicitement les deux sens, matériel et moral, de la pauvreté⁶²².

Dans le Vocabulaire de Restivo, l'entrée « pauvre et pauvreté » est glosée par « *poriahu* » et « *tekuarai* »⁶²³, mais, au même endroit, Restivo précise que « pauvre » peut être traduit par « *mba'e eymbija* », « être sans possessions », et « *tekotevêvo* », par « être dans le besoin »⁶²⁴. Restivo ajoute

⁶¹⁷ Ruiz De Montoya, Antonio, *Vocabulario de la lengua guaraní*, op. cit., p. 323.

⁶¹⁸ Ruiz De Montoya, Antonio, *Tesoro de la lengua guaraní*, op. cit., p. 17.

⁶¹⁹ *Ibid.*, p. 36.

⁶²⁰ *Ibid.*, p. 445.

⁶²¹ *Idem.*

⁶²² *Idem.*

⁶²³ Restivo, Pablo, *Vocabulario de la lengua guaraní*, op. cit., p. 436.

⁶²⁴ *Idem.*

« *Tekuárai* », qui semble moins utilisé et qui est formé du radical « *tekuára* », « étant » ou « marcher à la recherche de » et du suffixe « *-i* », signifie ainsi « être un petit peu » et donc un euphémisme pour décrire une condition précaire. Ruiz De Montoya, Antonio, *Tesoro de la lengua guaraní*, op. cit., p. 555.

que l'expression « *che tyavo* », littéralement « je suis dans le manque », signifie « je suis pauvre, sans nourriture ou vêtements », réaffirmant ainsi à la fois le lien entre pauvreté, vêtements et nourriture et le lien entre la pauvreté et le manque⁶²⁵.

L'entrée « misérable, pauvre », est glosée de la même manière, mais propose un exemple qui lie à nouveau la pauvreté à la faim. Selon le missionnaire, « *mboriahu tetȳrõ oguenoãẽ karuai* », signifierait « la faim apporte toutes les misères »⁶²⁶. Le terme « *poriahu* » apparaît aussi à deux reprises à l'entrée « *necessitar* », « avoir besoin » : Restivo glose « *ao cheporiahu habete* », littéralement « ma grande pauvreté en vêtements », par « des habits dont j'ai bien besoin », et « *mboriahuvó* », constitué du terme pauvre et du suffixe de gérondif *-vo*, par « les nécessiteux »⁶²⁷.

Le besoin matériel est ainsi fréquemment associé à la pauvreté dans les dictionnaires ou vocabulaires jésuites⁶²⁸. L'entrée « *necessidad* », « besoin », renvoie à l'entrée « pauvreté », et l'entrée « *necessitar* » que l'on peut aussi bien traduire par « avoir besoin » que par « être dans le besoin », renvoie à l'entrée « pauvre »⁶²⁹. Ensuite, à titre d'exemple, à l'entrée « secourir, aider », Restivo traduit « secourir un pauvre dans le besoin » par « *hekotevẽha reko rupi ame'ẽ* », soit « je donne par [en raison de] son état de besoin »⁶³⁰. Le mot pauvre est donc ici traduit par « être dans le besoin », plutôt que par le terme *poriahu* qui le glose normalement.

Dans le manuscrit de Luján, les termes désignant la pauvreté d'un côté et le besoin de l'autre vont aussi de pair. Au cours du chapitre 17, lorsque le jésuite et le *corregidor* organisent une distribution publique de grain et qu'ils mentionnent « ceux qui sont pauvres », ils désignent plus loin ces derniers par les expressions « ceux qui en ont besoin [de semences] », les gens qui « ont besoin de semences », « qui ont besoin de blé »⁶³¹. Dans le chapitre 27, qui traite du travail textile, l'autorité Peru dit à ses subordonnés que « le père a besoin de vêtements [car] il veut les donner aux pauvres », le besoin en vêtements étant en réalité celui des nécessiteux⁶³². De la même manière, dans le chapitre 56, les hommes « raisonnables », qui « dépensent leur argent dans les vêtements »,

⁶²⁵ Restivo, Pablo, *Vocabulario de la lengua guaraní*, op. cit., p. 436.

⁶²⁶ *Ibid.*, p. 387.

⁶²⁷ *Ibid.*, p. 398.

⁶²⁸ Nous retrouvons ici le sens qui lui est attribué par Castel, cité plus haut et pour qui le pauvre est celui qui est soumis à la servitude du besoin.

⁶²⁹ *Idem.*

⁶³⁰ *Ibid.*, p. 499.

⁶³¹ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., chap. 17, rép. 7 et 13.

⁶³² CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., chap. 27, rép. 9.

sont ceux qui « ne manquent pas des choses dont ils ont besoin », c'est-à-dire qu'ils ne sont pas des pauvres⁶³³.

La production lettrée missionnaire met donc au jour la manière dont les jésuites actualisent dans la langue guaranie un concept européen. Dans les textes prescriptifs, qu'ils soient destinés aux missionnaires ou aux Indiens, ils associent un terme à un état matériel, celui du manque et du besoin. La diffusion du sens attribué à *poriahu* repose ensuite sur sa mobilisation en contexte, c'est-à-dire dans la vie quotidienne. Or, comme le froid et surtout la faim sont fréquents dans les missions, et surtout que ceux qui sont considérés comme *poriahu* ont accès à la distributions de biens, il est probable que les Indiens l'aient incorporé rapidement à leur lexique, dans la mesure où ils en tirent bénéfice⁶³⁴. Le vocable *poriahu* indique désormais une position sociale de l'espace missionnaire, mais plus encore un statut particulier qui autorise à demander, légitimement, de la nourriture ou des vêtements.

Cependant, l'entrée « *necessitar* » soulève un problème dont les racines dépassent le cadre des missions jésuites du Paraguay. Restivo y précise que les Guaranis utilisent deux termes spécifiques pour « le besoin corporel, comme la nourriture ou les vêtements », « *tekuarai* » et « *tyavo* »⁶³⁵. Or, c'est bien « *poriahu* » qui est mobilisé la plupart du temps dans le manuscrit de Luján afin de décrire les pauvres et la pauvreté. Afin de comprendre pourquoi les producteurs du manuscrit choisissent de mobiliser l'un plutôt que les autres, il nous faut revenir dans l'Europe médiévale.

d. Saint ou affreux, sale et méchant ? Le bon pauvre et le mauvais pauvre

Jusqu'ici, nous n'avons envisagé la pauvreté et les pauvres qu'à travers l'idée que s'en fait un Européen aujourd'hui, celle d'un état sociologique lié à des conditions matérielles. Il n'en a pas toujours été ainsi. Certes, lorsqu'un Européen du XXI^e siècle — qu'il soit simple citoyen ou Président de la République — mobilise le terme « pauvre », il lui associe diverses caractéristiques dont un grand nombre relèvent du préjugé. Pour certains, le pauvre est un profiteur qui fraude afin de bénéficier d'allocations, c'est-à-dire des ressources matérielles issues d'une contribution

⁶³³ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrô>*, s.l., s.d., s.p., chap. 56, rép. 72.

⁶³⁴ C'est loin d'être le cas pour tous les concepts importés d'Europe, comme nous le verrons dans le cinquième chapitre.

⁶³⁵ Restivo, Pablo, *Vocabulario de la lengua guaraní*, op. cit., p. 398.

individuelle de l'ensemble des membres de la société nationale en état de le faire, ceux qui travaillent. Pour d'autres, ou pour les mêmes, le pauvre est incapable d'administrer son argent et le dépense dans des biens superflus et non pas indispensables à sa survie, alcool ou loisirs. Pour d'autres, ou encore pour les mêmes, il est trop paresseux pour travailler et seul responsable de sa situation. D'un autre côté, certains le voient comme généreux et honnête. En dépit du peu de biens dont il dispose, il serait enclin à les partager, car il aurait un bon cœur. Au Brésil, les classes populaires utilisent volontiers le terme « humble » pour désigner les pauvres. L'euphémisme serait moins stigmatisant. Mais, pour tous, le pauvre est avant tout celui qui n'a rien, ou peu.

Ces trois conceptions du pauvre — le pauvre sociologique, le bon pauvre, le mauvais pauvre — ne sont pas exclusives et coexistent dans les mentalités européennes. Elles sont le fruit d'une longue construction historique qui trouve ses racines entre le XII^e et le XIII^e siècle, au moment de la fondation des ordres mendiants. Jusque là, le dénuement matériel est conçu comme un fruit de la volonté divine et ceux qui la subissent doivent l'accepter sous peine de pêcher par orgueil⁶³⁶. Cependant, on ne les désigne pas par le terme « pauvre ». Comme le remarque Georges Duby, « entre l'an mil et le milieu du XII^e siècle, il est quelquefois question, dans les sources, de “pauvres”, qui sont des ruraux. Mais, en vérité, cette distinction n'est pas chargée, d'ordinaire, d'une signification économique. Son sens est religieux et spirituel⁶³⁷. » Il ne s'agit alors pas d'individus ou encore moins de groupes d'individus plongés dans la misère, mais de ceux qui ont renoncé volontairement à leurs biens et qui, poussés par les grands mouvements de piété, arpentent routes et chemins : pèlerins, ermites ou croisés. Ces pauvres sont en grande partie des prêtres issus d'ordres mendiants qui fondent leur existence sur le partage des biens et la « désappropriation personnelle »⁶³⁸. Ces franciscains, dominicains ou augustins, pour ne citer que les principaux, vivent une « pauvreté monastique [qui] se définit comme une ascèse, une discipline, une obligation, subordonnée à l'obéissance⁶³⁹. » Les sources examinées par Giacomo Todeschini confirment cette conception médiévale de la pauvreté :

À la lecture des lettres et des traités de Bernard de Clairvaux, le plus éminent représentant de l'ordre cistercien au XII^e siècle, on parvient rapidement à la conclusion que le terme

⁶³⁶ La question du traitement des pauvres est de la pauvreté préoccupe alors les consciences des villes byzantines, bien plus développées que les villes françaises, espagnoles ou encore anglaises.

⁶³⁷ Duby, Georges, « Les pauvres des campagnes dans l'occident médiéval jusqu'au XIII^e siècle », *Revue d'histoire de l'Église de France*, tome 52, n°149, 1966. pp. 25.

⁶³⁸ Mollat, Michel, « La notion de pauvreté au Moyen Âge : position de problèmes », *op. cit.*, p. 11.

⁶³⁹ *Idem.*

« pauperes » indique presque toujours les moines eux-mêmes et plus généralement les « spirituales viri », et que l'accent mis sur la condition de pauvreté des moines n'a rien à voir avec la croissance économique de l'ordre ni avec les « pauvres » dans l'acception courante⁶⁴⁰.

Cette idée de la pauvreté et ces principes de vie sont fondés à la fois sur les Évangiles et sur la littérature patristique⁶⁴¹, dans lesquels la pauvreté est une valeur spirituelle et se trouve intégrée à une économie du salut dont l'humilité constitue le pilier, que l'on soit riche ou pauvre. Néanmoins, les théologiens considèrent que « la pauvreté devient vertu surtout lorsqu'elle procède d'un libre choix », et pas nécessairement lorsqu'elle est subie⁶⁴². Une lettre de Bernard de Clairvaux expose cette idée de manière explicite :

Si par son rôle [d'évêque], quelqu'un ne peut pas être pauvre lui-même, il peut cependant révéler son amour pour les pauvres par le biais de son administration. En effet, on ne doit pas considérer la pauvreté comme une vertu, mais plutôt l'amour de la pauvreté. Et en effet, les pauvres sont définis bienheureux non en raison de leurs privations matérielles, mais à cause de leur attitude mentale⁶⁴³.

La pauvreté n'est donc pas un état matériel, mais une « attitude mentale ». Un individu qui possède de nombreux biens peut être un « pauvre » sous réserve qu'il ne fasse pas preuve d'avarice et montre de la bienveillance vis-à-vis de ceux qui sont démunis, c'est-à-dire qu'il affiche sa dévotion face à ceux qui n'ont rien. Or ladite dévotion consiste à porter secours et assistance, soit nourrir, vêtir et abriter les chrétiens qui sont dans le besoin.

En effet, alors même que les penseurs chrétiens fondent cette « doctrine de la pauvreté », ils l'articulent à « l'éloge de la charité considérée comme un devoir général⁶⁴⁴. » En donnant l'aumône, ceux qui le peuvent, c'est-à-dire ceux qui détiennent des richesses en quantité suffisante, rachètent leurs péchés. La doctrine de la charité, qui encourage au don, légitime ainsi la place des pauvres dans la société chrétienne, puisqu'ils prouvent leur utilité en permettant aux riches de sauver leur

⁶⁴⁰ Todeschini, Giacomo, *Les Marchands et le Temple: La société chrétienne et le cercle vertueux de la richesse du Moyen Âge à l'Époque moderne*, Paris, Albin Michel, 2017, p. 133.

⁶⁴¹ Selon Geremek, la pauvreté ne devient une vertu spirituelle qu'« à la suite des messages des Pères de l'Église grecs et de l'activité monastique orientale » au XI^e et XII^e siècles. Geremek, Bronislaw, *La potence ou la pitié : l'Europe et les pauvres du Moyen Âge à nos jours*, *op. cit.*, p. 26.

⁶⁴² *Ibid.*, p. 29.

⁶⁴³ Cité dans Todeschini, Giacomo, *op. cit.*, p. 133-134.

⁶⁴⁴ Geremek, Bronislaw, *op. cit.*, *La potence ou la pitié...*, p. 29.

âme⁶⁴⁵. C'est à l'intersection de ces deux doctrines que naissent les institutions de charité, sur lesquelles nous reviendrons puisqu'elles occupent une place centrale dans les missions jésuites du Paraguay.

Au XIII^e siècle, la misère matérielle apparaît dans les sources comme un attribut des pauvres : « ces gens ne possèdent pas assez de terres pour en tirer leur nourriture, ils n'ont pas assez de force à vendre, il manque d'hommes qui veuillent acheter leur travail⁶⁴⁶. » Le pauvre devient une catégorie double, déterminée d'une part par sa disposition mentale, d'autre part à travers sa condition matérielle. Mais c'est un siècle plus tard, avec la Peste Noire de 1349, que le paradigme de l'assistance commence à changer. Selon Castel, l'économie du salut fonde une « *perception discriminatoire des pauvres* qui méritent d'être pris en charge⁶⁴⁷. » D'un côté, la pauvreté est sanctifiée à travers la douleur visible du pauvre, « digne de mobiliser la charité [lorsque son] corps exhibe l'impuissance et la souffrance humaine⁶⁴⁸. » Ce sont les indigents invalides, ceux qui sont exonéré du travail en raison de son infortune exhibée à tous. Il forment la cohorte de « vieillards indigents, enfants sans parents, estropiés de toutes sortes, aveugles, paralytiques »⁶⁴⁹, tous dignes de recevoir la charité. Mais l'institution de cette catégorie entraîne une autre. Ceux qui se trouvent dans une « misère faite de manques »⁶⁵⁰, ceux qui errent en quête de travail et de nourriture et peinent à en trouver, ces « indigents valides » sont exclus des réseaux d'assistance et mis au ban de la société⁶⁵¹. Ils sont moralisés et tenus pour responsables de leur situation.

Pour autant, la pauvreté « ne désigne pas, de soi, un milieu, encore moins une classe⁶⁵². » Est pauvre celui ou celle qui se trouve dans une « situation caractérisée par une prédisposition ou une condition effective de faiblesse, d'incapacité, de dénuement, et la privation de tout moyen personnel d'y remédier⁶⁵³. » Le pauvre ne peut « tenir son "état" naturel, c'est-à-dire [...] acquérir, conserver ou recouvrer les instruments ou les signes [qui lui permettraient de sortir de la pauvreté] :

⁶⁴⁵ Sur les liens entre économie et christianisme, cf. *infra*, p. 326-328.

⁶⁴⁶ Duby, Georges, *op. cit.*, p. 30.

⁶⁴⁷ Castel, Robert, *Les métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat*, *op. cit.*, p. 71. L'auteur souligne.

⁶⁴⁸ *Ibid.*, p. 74.

⁶⁴⁹ *Ibid.*, p. 39.

⁶⁵⁰ *Ibid.*, p. 75-76.

⁶⁵¹ *Ibid.*, p. 41.

⁶⁵² Mollat, Michel, « La notion de pauvreté au Moyen Âge : position de problèmes », *op. cit.*, p. 7.

⁶⁵³ *Idem.*

par exemple, la charrue ou le bétail pour le paysan, l'outil pour l'artisan »⁶⁵⁴. Cependant, la pauvreté n'est pas encore perçue comme une menace à l'ordre social car « l'encadrement de la société rurale [conserve encore] sa vigueur » et la pauvreté ne peut alors « être qu'un accident, et non pas un état⁶⁵⁵. » Le village, la paroisse et la seigneurie forment des réseaux de solidarité qui préviennent la désaffiliation des plus démunis. En d'autres termes, dans la société du XIII^e siècle, la pauvreté comme réalité sociologique est conjoncturelle et non pas structurelle.

Cette dichotomie entre la pauvreté matérielle et la pauvreté monastique ne doit toutefois pas conduire à penser la première comme détachée de la religiosité chrétienne. Elle est perçue comme une « fatalité inéluctable » et, comme toutes les fatalités, attribuée à la volonté de Dieu. À l'image de la pauvreté monastique, elle est donc placée « sur le plan de l'ordre divin⁶⁵⁶. »

Comme nous l'avons exposé au début de ce chapitre, ce n'est qu'à partir de la seconde moitié du XIII^e siècle, avec l'essor des villes conjugué à des périodes de disette, que la structure d'encadrement du monde rural s'affaiblit, que le nombre de pauvres augmente massivement, les poussant à chercher du travail dans le monde urbain⁶⁵⁷. La peste noire du milieu du XIV^e siècle, qui provoque un manque de main-d'œuvre et ainsi l'augmentation des salaires, accroît encore cet exode rural. Le nombre et surtout l'anonymat de ces pauvres urbains — qui étaient dans le monde rural connus de tous — fait émerger la figure du vagabond, qui accompagne la naissance d'une troisième image du pauvre. Désormais, il est aussi, selon le contexte, perçu comme dangereux et menaçant, « sale », « laid », « méchant », « méprisable [et] méprisé⁶⁵⁸. »

Durant cette période et surtout vers la fin du Moyen Âge, du point de vue religieux, l'image de la pauvreté est ambiguë. D'un côté, elle est exaltée. Le pauvre est, à l'image du Christ, « dépouillé de tout »⁶⁵⁹, et « beaucoup discernent les stigmates du Crucifié sur le corps douloureux du malade et de l'indigent⁶⁶⁰. » D'un autre côté, il est un « déchu, un exclu, un ennemi même »⁶⁶¹, et sa condition n'est plus vue uniquement comme « une séquelle du péché⁶⁶². » Par ailleurs, la

⁶⁵⁴ *Idem*.

⁶⁵⁵ *Ibid.*, p. 11.

⁶⁵⁶ *Ibid.*, p. 12.

⁶⁵⁷ Castel, Robert, *Les métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat*, *op. cit.*, p. 130-132.

⁶⁵⁸ Mollat, Michel, « La notion de pauvreté au Moyen Âge : position de problèmes », *op. cit.*, p. 16.

⁶⁵⁹ *Ibid.*, p. 8.

⁶⁶⁰ *Ibid.*, p. 13-14.

⁶⁶¹ *Ibid.*, p. 13.

⁶⁶² *Ibid.*, p. 17.

littérature moralisatrice du XIII^e siècle met en avant les vices spécifiques qu'entraînerait la pauvreté : les pauvres seraient paresseux, voleurs, enclins à l'alcoolisme et incapables d'administrer leurs propres ressources. Un discours presque identique en tout point aux aux mots d'avertissement adressés par Basile, cinq cent ans plus tard, aux membres de son expédition dans le chapitre 56 du manuscrit de Luján : « Les Indiens paresseux ne mangent pas, ils se promènent sans vêtements, et ils ont des vêtements très sales, et ils sont ivres [...], ils gaspillent leur argent pour rien dans des choses qui ne valent rien⁶⁶³. »

Confrontée à l'augmentation importante du nombre de pauvres et à cette ambiguïté, la société réagit de deux manières. D'un côté, les indigents invalides, les veuves, orphelins et vieillards, sont éligibles à l'assistance sociale. Ils sont accueillis dans les hôpitaux, reçoivent une aumône à laquelle ils ont légitimement droit. De l'autre, les indigents valides, ceux qui refusent le travail ou n'en trouvent pas, suscitent la méfiance de leurs contemporains. Dès lors que le nombre de désaffiliés croît en Europe au XIV^e siècle, de multiples municipalités réglementent l'assistance juridique les concernant. Les autorités attribuent des insignes aux pauvres légitimes, lesquels sont présentés lors de la distribution de l'aumône⁶⁶⁴. Si ces mesures sont peu efficaces dans la pratique et surtout pensées afin de limiter l'afflux massif de paysans déclassés vers les villes, elles déterminent une séparation entre deux catégories de pauvres, les « bons » et les « mauvais ».

e. *Kyre 'ỹ, iñate 'ỹ, oguata te 'ỹ* : les indigents valides

Les exemples tirés du manuscrit de Luján et des dictionnaires jésuites nous ont permis de déterminer que le terme *poriahu* est utilisé pour gloser le mot pauvre. Des double-sens médiévaux articulés autour de la pauvreté, il ne fait toutefois ressortir que celui qui décrit à la fois la pauvreté comme réalité sociologique et comme vertu spirituelle — le pauvre est à plaindre. En revanche, aucune des occurrences du terme *poriahu* ne permet d'établir qu'il est susceptible de désigner en même temps les catégories de bons et de mauvais pauvres.

Alors qu'en Europe, la catégorie du « mauvais pauvre » attribue à celui-ci une série de propriétés négatives telles que la paresse, la débauche, l'alcoolisme ou l'inclinaison pour le vol, dans les missions jésuites du Paraguay, ces propriétés ne semblent pas associées au terme *poriahu*.

⁶⁶³ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrô>*, s.l., s.d., s.p., chap. 56, rép. 72.

⁶⁶⁴ Geremek, Bronislaw, *op. cit.*, *La potence ou la pitié...*, p. 64.

En revanche, l'examen des chapitres du manuscrit montre que des termes guaranis sont mobilisés afin de décrire des comportements qui, en Europe, sont attribués aux mauvais pauvres.

Les chroniques jésuites regorgent de références à une paresse qui serait, chez les Indiens et les Indiennes, naturelle. Escandón fustige ces dernières, « aussi paresseuses et négligées [que les Indiens], même s'il se trouve des exceptions à la règle⁶⁶⁵. » Cardiel affirme avec la même verve que l'esprit des Indiens est « paresseux, enfantin et négligé »⁶⁶⁶. Sepp évoque « la paresse absolue » des Indiens⁶⁶⁷, des « agriculteurs paresseux »⁶⁶⁸, tandis que Charlevoix mentionne une série de défauts qui ne leur permettent pas d'administrer eux-mêmes leurs biens : « leur peu de prévoiance, leur paresse, et leur peu d'économie⁶⁶⁹. »

Dans le manuscrit de Luján, la paresse est glosée en guarani par le terme *ate'ỹ* et constitue une préoccupation constante des autorités qui organisent et surveillent le travail, qu'elles soient jésuites ou indiennes⁶⁷⁰. Au cours du chapitre 17, où l'*alcalde* organise les travaux aux champs, il avertit les caciques en charge de la surveillance du travail de la manière suivante : « [...] et les caciques qui cachent la paresse de leurs *vojas* [*ovoja iñate'ỹ va'e*], ils vont payer avec eux. » S'ils ne contraignent pas leurs subordonnés à travailler, les caciques sont punis en même temps que lesdits paresseux⁶⁷¹. Dans le chapitre 20, « voici des paroles concernant la construction du village », le jésuite demande à l'autorité indienne si « tous le monde se dépêche » et « si l'on n'a pas trouvé quelques paresseux ». Son interlocuteur lui répond que « tout le monde se dépêche »⁶⁷². Dans le chapitre 32, où « Chuã, Nave, Sepe et Mbatia discutent ensemble » de divers sujets, Sepe ordonne à Mbatia de prendre soin que les gens travaillent, puis l'avertit : « S'il y a quelques hommes qui ne viennent pas, tu les fais sortir de leur maison, qu'ils travaillent avec leurs semblables, et s'il y a des paresseux [*iñate'ỹ*] tu le dis à l'*alcalde*, qu'il les punisse ⁶⁷³! » Dans le chapitre 35, où « Agui et

⁶⁶⁵ Furlong Guillermo, *Juan de Escandón S. J. y su carta a Burriel (1760)*, op. cit., p. 116.

⁶⁶⁶ Cardiel, José, *Declaración de la verdad*, op. cit., p. 290.

⁶⁶⁷ Sepp, Anton, Hoffmann, Werner (trad. et éd.), *Relación de viaje a las misiones jesuíticas*, 2 Vols., Buenos Aires, EUDEBA, 1971 [1696], p. 217.

⁶⁶⁸ Sepp, Anton, *Viagem às missões jesuíticas e trabalhos apostólicos*, traduit de l'Allemand par A. Raymundo Schneider, notes de Rubens Borba de Morais, introduction de Wolfgang Hoffman Harnish, São Paulo, Livraria Martins, 1943, p. 134.

⁶⁶⁹ Charlevoix, Pierre-François-Xavier de, op. cit., p. 57.

⁶⁷⁰ Ruiz De Montoya, Antonio, *Tesoro de la lengua guaraní*, op. cit., p. 94 ; Restivo, Pablo, *Vocabulario de la lengua guaraní*, op. cit., p. 428.

⁶⁷¹ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrô>*, s.l., s.d., s.p., chap. 17, rép. 13.

⁶⁷² CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrô>*, s.l., s.d., s.p., chap. 20, rép. 24.

⁶⁷³ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrô>*, s.l., s.d., s.p., chap. 32, rép. 61.

Ruca font des ragots », le premier accuse le second d’avoir fait courir de fausses rumeur sur lui, et plus précisément de s’être fait porter pâle pour ne pas travailler : « Tu lui as dit [de moi] “il ne travaille pas”. Tu lui as dit “Les paresseux, quand ils sont paresseux, font semblant d’être malade⁶⁷⁴.” » Dans le chapitre 42, une leçon de musique où « Atō et Pauru discutent des chants », le premier dit au second de lui rapporter « s’il y a des paresseux »⁶⁷⁵. Dans le chapitre 47, un discours exhortatif dans lequel « le Père parle au gens du travail qu’ils ont à faire », le missionnaire demande aux caciques de dénoncer « ceux qui sont paresseux » afin « qu’[on] les fasse punir ⁶⁷⁶! » Dans le chapitre 53, « Sabati et Saro discutent du travail du fer », le premier explique au second l’importance du travail communautaire dans la relation qu’il entretient avec Dieu : « Ne sois pas paresseux dans l’amour de Dieu. Ce ne sont pas nos biens [que nous allons fabriquer]. Moi, je m’efforce sans relâche pour le travail communautaire »⁶⁷⁷. Dans le chapitre 56, le voyage à Santa Fé, au moment de franchir les rapides, Basi avertit les hommes : « ... donc que les hommes ne soient pas un peu paresseux et qu’ils soient sans reproches ! » Plus loin, le même Basi, regrettant de ne pas voyager en Compagnie d’un jésuite, affirme que « les hommes sont forts lorsqu’ils marchent avec le Père » et que lorsque ce dernier n’est pas là, « et ils se découvrent aussi les hommes qui sont fragiles, et ceux qui se comportent mal, et ceux qui sont paresseux, ceux qui sont peureux. » Enfin, nous l’avons déjà dit, après avoir reçu leur salaire des Espagnols à Santa Fé, Basi met le groupe en garde sur la manière dont les hommes vont dépenser leur argent : « Les hommes paresseux ne mangent pas, et ils se promènent sans vêtements, et ils ont vraiment de très sales vêtements sur eux, et ils se saoulent⁶⁷⁸. » La liste n’est pas exhaustive mais souligne l’antagonisme posé par les producteurs du manuscrit entre la paresse et le travail.

Les paresseux constituent donc un premier groupe d’individus qui nuisent à la productivité, donc à la communauté et, s’ils ne sont pas désignés par le terme *poriahu*, ils s’inscrivent dans la catégorie européenne des mauvais pauvres. Ils sont d’ailleurs désignés en guarani par l’expression *iñate’ỹ va’e*, le suffixe *va’e* désignant un ensemble de gens partageant une même condition, un état ou un comportement.

⁶⁷⁴ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha’e tetyrō>*, s.l., s.d., s.p., chap. 35, rép. 11.

⁶⁷⁵ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha’e tetyrō>*, s.l., s.d., s.p., chap. 42, rép. 15.

⁶⁷⁶ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha’e tetyrō>*, s.l., s.d., s.p., chap. 47, rép. 1.

⁶⁷⁷ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha’e tetyrō>*, s.l., s.d., s.p., chap. 53, rép. 21.

⁶⁷⁸ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha’e tetyrō>*, s.l., s.d., s.p., chap. 56, rép. 20, 62 et 72.

Les vagabonds forment un autre groupe comparable aux mauvais pauvres européens. Le terme est traduit en guarani par « *oguata te'ỹ va'e* », c'est-à-dire littéralement « ceux qui marchent en vain »⁶⁷⁹. Bien que le vagabondage n'atteigne pas les mêmes proportions dans les missions qu'en Europe, où sont ainsi en réalité qualifiés les gens qui errent à la recherche de travail, en ville ou dans les campagnes, les chroniqueurs jésuites mentionnent à plusieurs reprises leur existence.

Cardiel explique ainsi qu'il faut éduquer les enfants dès leur plus jeune âge, sans quoi, et puisqu'ils sont de « nature paresseuse et négligée [...], grandissent paresseux, se promènent partout et n'importe comment, et sont la peste du village⁶⁸⁰. » Le missionnaire espagnol assimile ici les vagabonds aux paresseux, qui relèveraient de la même catégorie. De la même manière, il justifie la surveillance systématique du travail aux champs par le fait que, sans elle, les Indiens « flâneraient au lieu de s'occuper des leurs plantations »⁶⁸¹. Il fait aussi état de leur « esprit vagabond », qui pousse certains à fuir les missions et travailler comme journaliers pour des Espagnols : « ils ne s'arrêtent jamais dans une ville : après quelques mois, ils vont dans d'autres, distantes de 100 ou 200 lieues [...]. Ils ne louent pas leurs services continuellement ; travaillant deux ou trois mois, ils se livrent à la paresse, et dépensent tout de suite ce qu'ils ont gagné, en boisson et saouleries, qu'ils apprennent quand ils sont là-bas⁶⁸². » L'alcoolisme, un comportement déviant prêté aux mauvais pauvres par les Européens, complète le tableau du mauvais travailleur Indien. Si Cardiel différencie parmi ces derniers, d'un côté ceux qui dans les missions se laissent aller à la paresse et flânent au lieu de travailler et, de l'autre, ceux qui ont fui pour rejoindre les villes espagnoles et ne dépendent plus de leur tutelle, le problème du vagabondage existe aussi à l'intérieur de l'espace missionnaire. Le Livre d'Ordres indique ainsi que si « un Indien d'un village se trouve dans un autre sans papier et autorisation de son prêtre, on le met en prison jusqu'à en aviser ce dernier, si jamais il était suspecté de vagabondage et d'inactivité⁶⁸³. »

Au sein du manuscrit de Luján, le terme *oguata te'ỹ va'e* ne se rapporte toutefois qu'au premier cas⁶⁸⁴. Ainsi, lorsque, dans le chapitre 18, les caciques sont rassemblés devant les *alcaldes mayores* pour rendre des comptes sur le travail de la terre, ceux-ci leur demandent « s'il y a

⁶⁷⁹ Restivo, Pablo, *Vocabulario de la lengua guaraní, op. cit.*, p. 532.

⁶⁸⁰ Cardiel, José, *Declaración de la verdad, op. cit.*, 275.

⁶⁸¹ *Ibid.*, p. 293.

⁶⁸² *Ibid.*, p. 287.

⁶⁸³ AGN BNBA BN, *Libro de ordenes*, leg. 140, f. 1v, f. 27v : « Yendo un Yndio de un Pueblo â otro sin papel, y licencia de su Cura, pongue en la Carcel asta avisar a su Cura, si fuere sospechoso de vago y ocioso. »

⁶⁸⁴ Il est sans doute utilisé dans le second cas, mais nous n'en avons jusqu'ici pas trouvé la preuve écrite.

quelques vagabonds ». Les premiers leur répondent que « non, mais il y en a qui savent mieux se comporter et il y en a qui, parce qu'ils ne veulent pas remplacer leur animal [par un autre], l'épuisent⁶⁸⁵. » Dans le chapitre 46, où « Mingura et Sepe discutent de leurs champs », le premier exhorte ses *vojas* à travailler la terre : « Regardez, vous avez de grandes herbes. Par là, faites les champs, mes fils, ne vous comportez pas n'importe comment, et ne vagabondez pas n'importe où »⁶⁸⁶. Le chapitre suivant, dans lequel « le père parle aux gens à propos de leur travail à faire » mobilise aussi le terme *oguata te'ỹ va'e*. Le missionnaire prévient les caciques : « [...] prenez bien soin de vos *vojas*, ne les faites pas vagabonder, travaillez avec eux afin qu'ils se réjouissent toujours en votre compagnie⁶⁸⁷. » La catégorie du vagabond, dans le manuscrit de Luján au moins, glosée par *oguata te'ỹ va'e*, ne désigne pas tout à fait son équivalent européen, les gens qui battent villes et campagnes en quête de travail journalier. Ils errent, mais dans le village, sans travailler. Il faudrait ainsi plutôt les considérer comme des gens qui se laissent aller à l'oisiveté, entendue comme antagoniste du travail et caractéristique du mauvais pauvre européen.

La différence entre *iñate'ỹ va'e* et *oguata te'ỹ va'e*, les paresseux et les vagabonds — ici oisifs — n'est pas marquée, mais les deux expressions désignent donc les indigents valides. Ils sont d'ailleurs souvent mobilisés ensemble, indice qu'ils représentent une seule et même catégorie. Qu'ils travaillent moins que ce que les jésuites voudraient ou qu'ils ne travaillent pas du tout, les gens décrits de cette manière correspondent aux mauvais pauvres européens.

Il faut, avant de poursuivre, souligner un parallèle important. En Europe, c'est la condition de pauvre qui est associée à la paresse, au vagabondage, à l'alcoolisme et au manque de prévoyance dans l'économie domestique. Or, nous l'avons vu à travers les extraits de chroniques cités plus haut, pour les missionnaires jésuites, les Indiens seraient tous enclins à de tels comportements. Leur tempérament serait « négligé et paresseux »⁶⁸⁸, pour les hommes comme pour les femmes⁶⁸⁹, et ils tiendraient le travail comme « la plus grande des peines »⁶⁹⁰. Les représentations du mauvais pauvre européen et de l'Indien sont donc identiques, ou presque. Presque, car pour les jésuites, la paresse et l'oisiveté des Indiens découleraient de leur nature. L'Européen, d'un autre côté, ne le deviendrait que dans certaines circonstances et sous certaines conditions — le mauvais pauvre opposé au bon

⁶⁸⁵ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., chap. 18, rép. 5.

⁶⁸⁶ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., chap. 46, rép. 43.

⁶⁸⁷ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., chap. 47, rép. 1.

⁶⁸⁸ Cardiel, José, *Declaración de la verdad*, op. cit., p. 275.

⁶⁸⁹ Furlong Guillermo, *Juan de Escandón S. J. y su carta a Burriel (1760)*, op. cit., p. 116.

⁶⁹⁰ Cardiel, José, *Declaración de la verdad*, op. cit., p. 293.

pauvre. Autrement dit, ces attributs négatifs seraient un fait naturel dans un cas et culturel dans l'autre. Tout se passe comme si, face à une manière de penser et pratiquer le travail qu'ils ne comprennent pas, les jésuites cherchaient à retrouver dans les Indiens la figure qui leur ressemble le plus, celle du mauvais pauvre. Toutefois, comme selon eux l'ensemble des Indiens partagent la même conception du travail alors qu'en Europe seule une partie de la population est concernée, ils attribuent la différence à une cause naturelle plutôt que culturelle.

L'analogie entre les mauvais pauvres européens et les Indiens n'est pas l'apanage des missionnaires jésuites du Paraguay. Comme le montrent Alonso, Barral, Fradkin et Perri, plusieurs acteurs espagnols de la région assimilent l'indianité au vagabondage :

Un rapport du *cabildo* de Cordoba de 1609 décrivait les "gens bestiaux" de Santiago del Estero "comme des gens dénués de bonne mœurs qui errent dispersés et vagabondent d'un endroit à l'autre"; quelques années plus tôt, Frère Reginaldo de Lizárraga avait décrit les Indiens de Santiago del Estero comme "très paresseux", "ivrognes comme les autres", "très enclins à prendre les armes" et de "grands voleurs"⁶⁹¹.

La réduction constitue alors le principal moyen choisi par les autorités afin de neutraliser cette soi-disant nature vagabonde des Indiens. Les Leyes de India stipulent ainsi que

[...] parce qu'ils sont des gens qui n'ont pas de résidence, ni de lieu adéquat, et pour cette raison il convient de les obliger à vivre avec des maîtres identifiés, et on ne peut les laisser être cédés de l'un à l'autre sans autorisation de la Justice ordinaire, et que dans chaque district il y ait des recensements de tous, avec leurs noms et ceux des personnes avec lesquelles ils vivent [...] ⁶⁹².

Les Indiens de l'Amérique espagnole sont d'ailleurs considérés par le droit comme des « misérables », une catégorie qui trouve ses racines dans le droit romain et dans la doctrine chrétienne⁶⁹³. Au XVI^e siècle, plusieurs religieux dont Bartolomé de las Casas, présentent « à l'audience de Confines une requête dans laquelle ils exigent que ses membres reconnaissent que les

⁶⁹¹ Alonso, Fabián, Barral, María Elena, Fradkin, Raul O., Perri, Gladys, « Los vagos de la campaña bonaerense. La construcción histórica de una figura delictiva (1730-1830) », *Prohistoria: historia, políticas de la historia*, 2001, n° 5, p. 173.

⁶⁹² Recopilación de Leyes de los Reinos de Indias, Gráficas Ultra, Madrid, 1943, Tomo II, p. 361, cité dans Alonso & Al., *op. cit.*, p. 174.

⁶⁹³ La catégorie englobe les veuves et les orphelins, c'est-à-dire les indigents invalides, mais donc aussi en Amérique, les Indiens. Pour une histoire de la catégorie « misérable » et son application dans l'Amérique espagnole, consulter Delgado, Paulino Castañeda, « La condición miserable del indio y sus privilegios », *Anuario de estudios americanos*, 1971, vol. 28, p. 245-335.

Indiens dépendent de la juridiction ecclésiastique⁶⁹⁴. » Si les motivations des demandants sont aussi motivées par le contrôle de la main d'œuvre locale tout en réaffirmant les prérogatives de l'Église dans la Conquête, la demande officielle prétend défendre les Indiens contre la domination espagnole, ses abus et exactions. Las Casas et ses pairs affirment que les premiers seraient incapables de solliciter la justice et de se défendre, à la fois parce qu'ils sont pauvres, ignorants — ils ne savent ni lire ni écrire et ne parlent pas la langue des Espagnols — et craintifs vis-à-vis des colons⁶⁹⁵. Au XVI^e siècle, il n'est pas encore question d'une quelconque nature indienne et de caractéristiques innées communes à toutes ces populations. Une charge spéciale est fondée afin de les défendre devant les cours, le *protector de Indios*. Toutefois, la représentation espagnole des Indiens change au XVII^e siècle, où les autorités décrivent les Indiens comme « naturellement faibles », misérables et équivalents à des mineurs, qui doivent donc être placés sous tutelle⁶⁹⁶. Une représentation partagée par la majorité des missionnaires du Paraguay.

Cependant, tous ne cèdent pas au préjugé. Le jésuite Sanchez Labrador identifie le cœur du problème à travers ces quelques lignes :

Je dois ici prévenir que c'est un préjugé sans fondement expérimental que traiter les Indiens comme stupides et limités par Nature. C'est à cause du manque de compréhension et d'instruction qu'ils [nous] apparaissent ainsi ; mais en réalité, leurs capacités sont autant de perles emprisonnées dans les grossières coquilles que sont leurs corps foncés ; ou bien des diamants non polis qui ne révèlent pas toute leur lumière, mais qui lorsqu'ils sont passés par la roue de l'éducation chrétienne et civile se découvrent en eux de tout leur éclat⁶⁹⁷.

Le missionnaire espagnol, botaniste, zoologiste, érudit des sciences naturelles et du langage, prétend ainsi s'appuyer sur les faits afin de détruire les préjugés communément répandus sur les Indiens. Ailleurs, il écrit :

⁶⁹⁴ Cunill, Caroline, « El indio miserable: nacimiento de la teoría legal en la América colonial del siglo XVI », *Cuadernos Intercambio sobre Centroamérica y el Caribe*, 2011, vol. 8, n° 9, p. 232.

⁶⁹⁵ *Ibid.*, p. 234.

⁶⁹⁶ *Ibid.*, p. 242.

⁶⁹⁷ José Sanchez Labrador, *Paraguay Natural*, cité dans Cardiel, José, *Las misiones del Paraguay*, préface de Héctor Sáinz Ollero, Madrid, Historia 16, 1989, p. 93 : « Aquí debo advertir que es prejuicio sin fundamento experimental hacer a los Indios por Naturaleza estúpidos y de cortísimos alcances. La falta de especies y de instrucción es causa de que parezcan tales ; pero realmente sus capacidades son unas Perlas encerradas en las toscas conchas de sus tostados cuerpos ; o unos Diamantes sin pulir que no dan todos los brillos, que pasados despues por la rueda de una educación christiana y civil se ven lucir en ellos. »

Ce sont les vices qui s'étaient emparés de leurs âmes qui les abêtissaient, non pas leur nature, dont la rationalité vivait pour ainsi dire étouffée au milieu des mauvaises herbes de leurs habitudes perverses. Une fois arrachées, avec l'aide du ciel, on a vu qu'ils étaient capables d'instruction, et de culture politique, et chrétienne⁶⁹⁸.

Sanchez Labrador n'est pas un cas unique. L'historien italien Ludovico Moratori, contemporain des missions, va même plus loin et identifie les Indiens aux paysans européens :

On nous représente assez communément les Indiens comme des gens incapables de s'appliquer aux sciences de pure spéculation. Je crains que cette peinture ne soit infidèle. Cette dureté apparente d'entendement pourrait bien n'être qu'une suite de l'éducation qu'ils reçoivent. Les Indiens du Paraguay mènent une vie assez semblable à celle de nos paysans d'Europe. Ceux-ci ne nous paraissent-ils pas également simples et grossiers, sans délicatesse, sans subtilité dans l'esprit ⁶⁹⁹?

Certains des acteurs de l'époque perçoivent que le rapport des Indiens au travail ou au savoir tient à l'éducation, donc à la culture, et non pas à leur nature⁷⁰⁰. Cependant, ils ne sont pas majoritaires, et pour la plupart des missionnaires, les Indiens sont par essence l'équivalent américain des mauvais pauvres européens⁷⁰¹.

⁶⁹⁸ LL, Latin American mss. Paraguay, 1640-1862, Sanchez Labrador, José, *Paraguay catholico*, s.l. s.d., p. 80 : « Los vicios apoderados de sus almas, los tenían embrutecidos, no su naturaleza, cuya racionalidad vivía como sofocada entre la maleza de habitos perversos. Desarraigados estos con la ayuda del cielo, se ha visto que son hombres capaces de instrucción, y cultura polityca, y christiana. »

⁶⁹⁹ Muratori, Ludovico Antonio, *Relation des missions du Paraguay*, Traduction de l'italien de F.-E. de Lourmel. Introduction, présentation et notes de Girolamo Imbruglia, Paris, Maspero, Coll. La Découverte, 1983, p. 146-147.

⁷⁰⁰ L'analogie soulève un autre problème, trop vaste pour être traité ici. La colonisation des Amériques, les dispositifs de conversion et de réduction, les caractéristiques des populations et des espaces colonisés ressemblent à ceux qui sont mis en place dans les campagnes européennes, suggérant à la fois que le phénomène n'a rien de particulier et d'autre part que la nature de la domination des Européens sur les Indiens relève plutôt d'un rapport de hiérarchie, pour ne pas dire de classe ou ici d'ordre, plutôt que de race (même si la race est en fin de compte et *a posteriori* mobilisée pour la justifier ou au contraire la critiquer).

⁷⁰¹ La littérature scientifique montre par ailleurs que les Indiens ne sont pas les seuls vagabonds dans la région. Toutefois, il semble que le vagabondage n'est pas perçu comme une menace pour la société, car il demeure sporadique. Il ne devient endémique que dans la seconde moitié du XVIII^e siècle, notamment à Buenos Aires, où le développement très rapide du commerce et le nouveau statut de la ville (déclarée capitale du Vice-Royaume de la Plata en 1776). attire de nombreux immigrants. Les salaires augmentent, mais le coût de la vie augmente plus vite. De nombreux individus venus chercher du travail se trouvent dans une situation de dénuement matériel extrême, et la pauvreté devient, comme en Europe, structurelle. Sur ce sujet, consulter notamment Cruz, Enrique N., « Pobreza, pobres y política social en el Río de la Plata », *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana*, Dr. Emilio Ravignani, 2007, n° 30, pp. 101-117 ; Casagrande, Agustín E., *Los vagabundos y la justicia de Buenos Aires durante el período tardo colonial [1785-1810]: Construcciones jurídicas y criminalidad*, mémoire de Master en sciences sociales réalisé sous la direction d'Osvaldo Barreneche, Université de la Plata, 2010 ; Rebagliati, Lucas Esteban « Estrategias retóricas y cultura jurídica en el Buenos Aires virreinal : los defensores de pobres en procesos criminales (1776-1809) », *Revista de historia del derecho*, Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho, n°51, 6-2016, pp. 127-163.

Il n'y a toutefois pas que des mauvais travailleurs dans les missions. L'examen du manuscrit de Luján révèle en effet l'existence d'une autre catégorie, antagoniste à celle formée par les paresseux et les vagabonds, ou oisifs : les bons travailleurs, caractérisés par deux autres adjectifs : « *oguata va'e* » et « *kyre'ỹ va'e* ».

Nous ne disposons que de peu d'informations sur le premier, dont la seule occurrence portée à notre connaissance se trouve dans l'*Arte* de Restivo et que le jésuite traduit en expliquant que les Indiens l'utilisent pour parler de « quelque chose qui « a une habileté », littéralement « ce qui marche »⁷⁰². Il semble néanmoins évident qu'il fonde une dichotomie avec *oguata te'ỹ va'e* (les vagabonds), dichotomie actualisée dans la suppression ou l'adjonction de *te'ỹ*, qui signifie en vain. Ceux qui marchent possèdent un objectif et une fonction utile à la société, alors que la vanité lui nuit.

En revanche, le second terme apparaît à de nombreuses reprises dans les dictionnaires et dans le manuscrit de Luján. Capucine Boidin souligne que *kyre'ỹ* apparaît à plusieurs reprises dans les récits d'André Thévet, Claude d'Abeville et Jean de Léry, c'est-à-dire au Brésil et dans une période antérieure aux missions ou contemporaine de leur fondation. Il désignerait alors le fait d'être « vaillant »⁷⁰³, ou « puissant à la guerre »⁷⁰⁴, et constituerait l'un des attributs de la « grandeur d'être » du chef Tupinamba avec la force, la supériorité, la terreur inspirée aux ennemis et, enfin la générosité ou libéralité, « *angaturã* »⁷⁰⁵. Or, Boidin montre dans le cas de ce dernier concept que les missionnaires l'alignent « sur le vocabulaire chrétien », où il est entendu dans le sens de vertu⁷⁰⁶. Le processus qui consiste à puiser « les mots dans différents registres de langue et [briser] des configurations existantes pour en recréer d'autres » est identique dans le cas de *kyre'ỹ*⁷⁰⁷, appuyant ainsi ses hypothèses.

En effet, Montoya glose « *kyre'ỹ* » de multiples manières : « diligence ; volonté ; envie ; vaillance ; provoquer ; ferveur »⁷⁰⁸. Les occurrences dans le *Vocabulario* de Restivo sont très nombreuses, mais plusieurs d'entre elles méritent d'être soulignées. Le terme glose « l'effort, la

⁷⁰² Restivo, Pablo, *Arte de la lengua guaraní*, op. cit., p. 48. Le terme nous semble recouvrir la notion d'efficacité, opposée à celle de vanité.

⁷⁰³ Boidin, Capucine, *Mots guarani du pouvoir, pouvoir guarani des mots. Essai d'anthropologie historique et linguistique (XIX-XVI et XVI-XIX)*, op. cit., p. 281.

⁷⁰⁴ *Ibid.*, p. 310.

⁷⁰⁵ *Idem.*

⁷⁰⁶ *Ibid.*, p. 311..

⁷⁰⁷ *Idem.*

⁷⁰⁸ Ruiz De Montoya, Antonio, *Tesoro de la lengua guaraní*, op. cit., p. 286.

vigueur »⁷⁰⁹, le « brio »⁷¹⁰, « l'envie », dans le sens de la bonne volonté⁷¹¹, travailler « avec beaucoup de volonté ou de goût [pour le travail] »⁷¹². La vaillance à la guerre est devenue vaillance au travail en tant que vertu chrétienne, ce que le manuscrit de Luján ne manque pas de montrer⁷¹³.

Les occurrences de *kyre* 'ỹ y sont ainsi nombreuses. Au cours du chapitre 25, qui concerne la menuiserie, l'alcalde Chuã dit à ses subordonnés : « Ne vous comportez pas n'importe comment, faites quelque chose, le travail ne manque pas, regardez, le Père nous a averti à propos de ça, donc soyez diligents maintenant, les gens. Vous avez entendu ce que j'ai dit ⁷¹⁴? » Dans le chapitre 27, l'alcalde du travail textile, Peru, exhorte ses hommes au travail : « Faites votre travail avec diligence. Si vous êtes pas diligents qui fera votre travail ? Est-ce que des gens viendront d'autres villages pour le faire ? Non, ils viendront pas faire votre travail. Vous, faites-le. Et donc faites des efforts, les gens⁷¹⁵. » Dans le chapitre 31, où des hommes vont chercher du bois pour construire une maison, le responsable Sabati utilise les mêmes recours rhétoriques que l'alcalde Chuã : « Tu vois, le Père nous a averti à propos de ça, donc réjouissez-vous, travaillez, ceux qui sont pas diligents seront corrigés [...], est-ce que vous avez entendu, les gens ⁷¹⁶? » Au cours du chapitre 47, où le jésuite donne des ordres concernant le travail de la terre, il met en garde les agriculteurs : « maintenant faites des efforts pour votre village mes fils, si vous êtes diligents je ne me mettrai pas en colère contre vous, vous aurez fini très vite aussi »⁷¹⁷. Dans une réplique du chapitre 53, l'alcalde Sabati montre l'exemple à son subordonné Saro : « Sois pas paresseux dans l'amour de Dieu. C'est pas nos biens [qu'on va fabriquer]. Moi, je m'efforce sans relâche pour le travail communautaire [...]. Donc, comporte-toi avec diligence⁷¹⁸. »

⁷⁰⁹ Restivo, Pablo, *Vocabulario de la lengua guaraní*, op. cit., p. 66.

⁷¹⁰ *Ibid.*, p. 140.

⁷¹¹ *Ibid.*, p. 314.

⁷¹² *Ibid.*, p. 522.

⁷¹³ Capucine Boidin ne dispose pas, à l'époque où elle rédige son texte, de toutes mes traductions actuelles des chapitres du manuscrit de Luján. Toutefois, elle souligne que *kyre* 'ỹ « qualifie une personne diligente et travailleuse dans la campagne paraguayenne [et] est fréquemment mobilisé dans les dialogues du manuscrit de Luján » et rappelle, afin de justifier le changement de sens du terme, que « le travail et la charité dans la spiritualité ignatienne sont, par exemple, centraux dans la conception de la personne et de son salut. » Boidin, Capucine, *Mots guarani du pouvoir; pouvoir guarani des mots. Essai d'anthropologie historique et linguistique (XIX-XVI et XVI- XIX)*, op. cit., p. 447-448.

⁷¹⁴ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrô>*, s.l., s.d., s.p., chap. 25, rép. 21.

⁷¹⁵ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrô>*, s.l., s.d., s.p., chap. 27, rép. 21.

⁷¹⁶ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrô>*, s.l., s.d., s.p., chap. 31, rép. 3.

⁷¹⁷ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrô>*, s.l., s.d., s.p., chap. 47, rép. 1.

⁷¹⁸ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrô>*, s.l., s.d., s.p., chap. 53, rép. 21.

Ces quelques exemples mettent en avant les raisons qui justifient la diligence au travail. En premier lieu, le rapport à l'autorité. Le missionnaire jésuite donne des ordres qu'il faut exécuter, et menace de se mettre en colère si les travailleurs ne montrent pas d'ardeur à la tâche. La paresse ou le vagabondage, antagonistes de la diligence et des habiletés mises à profit, sont donc non seulement préjudiciables au travail, mais traduisent un manque de respect vis-à-vis des jésuites et donc vis-à-vis de Dieu. C'est aussi à celui-ci que les paresseux et les vagabonds font offense lorsqu'ils ne font pas preuve de bonne volonté en travaillant pour le *Tupã mba'e* et sont « paresseux dans leur amour pour Dieu. » Le travail pour la communauté missionnaire lui permet de prospérer et sert donc le travail d'évangélisation. Un bon chrétien peut être pauvre, mais en aucun cas paresseux ou oisif. Il est diligent et fervent, efficace et actif. Ou plutôt devrait-il l'être. En effet, alors que les chroniques jésuites font état d'Indiens refusant le travail à de nombreuses reprises, ils ne mentionnent presque jamais ceux qui seraient fervents ou diligents. Or, les occurrences de *kyre'y va'e* dans le manuscrit de Luján apparaissent lorsqu'une autorité donne des ordres ou l'exemple. D'un autre côté, les termes *oguata te'y va'e* et *iñate'y va'e* se rapportent à des individus qu'il faut identifier et dénoncer afin de les punir. Le premier groupe incarne ainsi une ligne de conduite à suivre mais qui demeure un idéal à atteindre et reste inaccompli, tandis que le second désigne une réalité constante. Il faut donc corriger ce dernier, c'est-à-dire le mettre au travail, quitte à user du châtiment, comme en Europe.

En effet, dès le début du XVI^e siècle, à la suite de la paupérisation toujours croissante des villes et des campagnes, l'ethos du travail change. Erasme, bien que méprisant les activités manuelles, préconise de rendre le travail obligatoire, c'est-à-dire forcé sous peine de prison, pour les indigents valides. Pour Thomas More, qui exalte quant à lui le travail manuel, la solution à la question sociale est la même et exposée dans *L'Utopie* :

Dans un pays idéal imaginé en 1515 par l'humaniste anglais lors de son séjour dans les Flandres, le travail constitue un devoir général ; le rôle des autorités consiste principalement à empêcher l'oisiveté. Personne n'a le droit de se procurer ses moyens de subsistance autrement qu'en travaillant, et c'est pour cette raison que dans ce pays imaginaire il n'y a pas "de ces mendians sains et forts, qui cachent leur paresse sous les apparences de la maladie"⁷¹⁹.

⁷¹⁹ Geremek, Bronislaw, *La potence ou la pitié : l'Europe et les pauvres du Moyen Âge à nos jours*, op. cit., p. 239.

Peramás, qui a lui-même vécu dans les missions, se réfère justement à l'ouvrage de Thomas More pour justifier le bien fondé de leur organisation⁷²⁰. S'il ne stigmatise pas, à l'égard du philosophe anglais, les mendiants qui simulent une infirmité, le chroniqueur jésuite affirme que, dans les missions « il n'y avait pas de mendiants ; parce que s'ils ne pouvaient pas travailler, on les alimentait grâce aux magasins publics ; mais s'ils pouvaient travailler, on les y obligeait⁷²¹. » Charlevoix quant à lui rapporte qu' « on ne souffre aucun mendiant dans cette République, de peur d'y introduire le vol, et de fomenter la paresse⁷²². » Si le Français associe la pratique de la mendicité au vol et à la paresse, c'est que, contrairement à l'Espagnol, il écrit depuis l'Europe, où la question anime les débats depuis deux siècles. Cependant, la mise au travail forcé et les châtements, que nous aborderons plus loin dans ce chapitre, n'y sont pas les seuls recours face à la pauvreté endémique. Les autorités, religieuses aussi bien que publiques, essaient de déployer un système d'assistance capable de juguler la pauvreté et d'intégrer au corps social l'ensemble des déclassés et des miséreux. Au même moment, les jésuites mettent en place au Paraguay un dispositif d'assistance sociale aux caractéristiques particulières, issu de la tradition médiévale et cependant avant-gardiste.

3. Au secours du pauvre ou à sa poursuite ?

a. L'aumône sélective du Vieux Continent

Durant le bas Moyen Âge, en Europe, l'assistance est à la fois une affaire de famille et un problème religieux. D'un côté, comme le montre Castel, dans les communautés villageoises, les indigents invalides sont pris en charge par le réseau de « sociabilité primaire »⁷²³. Ils se placent sous le « patronage d'un puissant », un seigneur qui les protège, et sont inscrits « dans les réseaux familiaux ou lignagiers et de voisinage de la communauté », qui subviennent à leurs besoins lorsque cela est nécessaire⁷²⁴. De l'autre, l'Église prend en charge les pauvres, et de « grandes institutions religieuses d'assistance sont fondées entre 1180 et 1350 »⁷²⁵, dans le sillage de la création des

⁷²⁰ Peramás, Josep Manuel, & *Al.*, *op. cit.*, p. 58.

⁷²¹ *Ibid.*, p. 59.

⁷²² Charlevoix, Pierre-François-Xavier de, *op. cit.*, p. 58.

⁷²³ Castel, Robert, *Les métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat*, *op. cit.*, p. 49.

⁷²⁴ *Ibid.*, p. 57.

⁷²⁵ *Ibid.*, p. 78.

Ordres Mendiants. Les plus fortunés des laïcs, inquiets des troubles à l'ordre publics que pourraient causer les pauvres qui viennent en ville et inquiets pour leurs affaires, financent les institutions⁷²⁶. Soulignons que celles-ci ne pourvoient que le strict minimum nécessaire aux pauvres pour qu'ils ne meurent pas de faim, les hébergent et les nourrissent dans des hospices ou les assistent à domicile. Il n'est pas question d'améliorer leur condition car leur existence est le fruit d'une volonté divine et s'inscrit dans l'économie morale chrétienne. Ils sont indispensables en tant que tels.

La distribution régulière de l'aumône dans ces institutions, conjointement au déclassement de milliers de paysans, engage des pauvres à embrasser une carrière de mendiants professionnels. Si certains groupes de mendiants sont attachés à une maison, cour ou monastère et forment une pauvreté « pensionnée »⁷²⁷, d'autres parcourent routes et chemins, parfois en grand nombre, dans une sorte de procession, en suivant le calendrier prévisionnel des aumônes, passant de monastère en monastère. Ce mode de vie, inscrit dans la structure sociale, est admis par les contemporains⁷²⁸. Pourtant, entre le XIV^e et le XV^e siècle, leur nombre toujours croissant contraint les municipalités à prendre des mesures pour contrôler le phénomène, soit en distribuant des insignes ou des jetons aux ayants-droit, soit en limitant la durée de séjour des mendiants étrangers à la ville, comme à Nüremberg où ils ne sont pas autorisés à rester plus de trois jours, ce qui est généralement la norme adoptée⁷²⁹.

Le système d'insignes permet aux autorités à la fois de contrôler la distribution d'aumônes, mais aussi de distinguer les « mendiants méritants » des « mendiants indignes », les « bons pauvres » des « mauvais pauvres », c'est-à-dire ceux qui sont éligibles au statut d'ayant-droit. Toutefois, cette distinction ne vise pas uniquement à limiter le nombre de mendiants qui arrive et demeure en ville. Elle possède aussi des fondements théologiques. En effet, l'aumône, depuis le XII^e siècle, est conçue comme un contrat passé entre « le donateur et l'assisté⁷³⁰. » Le premier rachète ses péchés en donnant et le second prie pour l'âme de son bienfaiteur en échange des biens matériels qu'il reçoit. Cependant, le droit à l'aumône, du point de vue théologique, est soumis à des conditions strictes. Le mendiant doit donner des preuves de sa pauvreté et « Saint Thomas d'Aquin condamne tous ceux qui sollicitent l'aumône sans se trouver dans une situation de nécessité

⁷²⁶ Lis, Catharina, Soly, Hugo, *op. cit.*, p. 21.

⁷²⁷ Geremek, Bronislaw, *La potence ou la pitié : l'Europe et les pauvres du Moyen Âge à nos jours*, *op. cit.*, p. 58-59.

⁷²⁸ *Ibid.*, p. 60.

⁷²⁹ *Ibid.*, p. 64.

⁷³⁰ *Ibid.*, p. 65.

extrême⁷³¹. » Or, alors même que le mendiant expose « publiquement les raisons pour lesquelles il sollicite l'assistance d'autrui »⁷³², les fraudes sont nombreuses et organisées, au point que « à l'instar d'autres métiers, la mendicité élabore [...] ses propres méthodes d'activité professionnelle, ainsi que des coutumes et des structures d'organisation qui présentent des analogies avec celles de corporations artisanales⁷³³. » Le mendiant indigne, en réclamant ce dont il n'a pas réellement besoin pour sa subsistance, en usurpant la condition de nécessiteux, biaise le contrat d'aumône et porte préjudice au donateur. Il ne peut pas légitimement prier pour le salut de l'âme de son bienfaiteur.

Au début du XVI^e siècle, le contrôle de la mendicité obsède les autorités. Les couronnes et les municipalités prennent en charge l'organisation de la question sociale, disputant ainsi à l'Église le monopole de la charité, et engage de grandes réformes. À ce titre, l'édit de Charles Quint, publié le 6 octobre 1531, illustre l'unification des politiques sociales. L'extrait suivant en expose les motivations de manière particulièrement éloquente :

[...] par experience il se trouve que de permettre à tous *indifféremment* y mendier et demander l'aumone, plusieurs fautes et mesus s'ensuivent, pour autant qu'ils se donnent à l'oisiveté, qui est commencement de tous les maux, delaisant par eux et leurs enfam a faire métier ou stil, dont ils pourroient gagner leur vie et consequemment se adonnent a etre de mechante et damnable vie, et les filles a pauvreté et malheur, et a toutes mechancetez et vices : et combien qu'ils soient jeunes, puissans et dispos de corps, si extorquent-ils par grande importunité ce que autrement seroit distribue aux anciens, malades, impotens et constituez en grande necessité [mais c'est] sur tout que les pauvres malades et autres indigents non puissans gagner leur vie, puissent etre nourris et sustentez à l'honner et selon l'ordonnance de Dieu notre Créateur, par vrai amour et charité avions ordone et statue ce qui suit⁷³⁴.

L'aumône, pratiquée sans encadrement juridique, serait à l'origine de désordres sociaux. Elle inciterait à l'oisiveté plutôt qu'au travail, pousserait au crime et entrainerait les femmes dans la prostitution. Par ailleurs, ceux qui ne mériteraient pas l'aumône, parce qu'ils seraient en bonne santé et en état de travailler, nuiraient aux indigents valides en leur subtilisant ce qui leur revient de droit. Il faut par ailleurs souligner que ce n'est pas seulement la captation de ressources indues qui

⁷³¹ *Idem*.

⁷³² *Ibid.*, p. 68.

⁷³³ *Ibid.*, p. 66. Jusqu'à l'époque moderne, ces organisations de mendicité professionnelle sont intégrées au tissu social et que leur activité n'est pas condamnée par l'ensemble de la société.

⁷³⁴ *Recueil des ordonnances des Pays-Bas*, deuxième série, Bruxelles, 1893, t. III, pp. 157-161, cité dans Geremek, Bronislaw, *La potence ou la pitié...*, *op. cit.*, p. 189-0. Nous soulignons.

semble poser problème dans cet édit, mais encore le fait d'empêcher la pratique de la charité, c'est-à-dire d'offenser Dieu. Il faut donc « régler le problème de la mendicité qui a atteint des proportions dangereuses pour le bien public » tout en maintenant « la charité traditionnelle chrétienne »⁷³⁵. Les mendiants sont trop nombreux et doivent être distingués. Ceux qui le peuvent doivent travailler, les indigents invalides sont assistés.

D'un côté, municipalités et couronnes déploient une série de mesures répressives : « la mendicité publique est interdite dans les rues, sur les places, dans les églises et à domicile », sous peine d'enfermement, de bannissement ou de mort, en cas de récidive⁷³⁶; les pèlerins doivent présenter des documents officiels pour être hébergés dans les hospices. De l'autre, l'édit prévoit un soutien aux malades et autres indigents invalides. Des registres de pauvres où l'on consigne diverses caractéristiques socio-économiques des familles déterminent le montant de l'aide attribuée et les indigents valides qui ne travaillent pas sont radiés des registres⁷³⁷.

L'un des points centraux de ces réformes, dans les Flandres comme ailleurs, est la sécularisation des institutions d'assistance. Les autorités laïques contraignent ces dernières à fusionner leurs fonds et créer une « bourse commune », gérée par un comité composé à parts égales de religieux et de laïcs. Ces dispositions entraînent des controverses entre les États et l'Église, d'autant plus que cette dernière est engagée sur un autre front contre la Réforme et refuse de voir ses prérogatives en matière de charité contestées. Seul le royaume Espagnol, proche de Rome, se distingue de ses voisins. Les autorités n'y prennent que peu de mesures répressives, assurant la charité à tous ceux qui la demandent. Toutefois, le vagabondage y est contrôlé par des officiers de justice, et les municipalités délivrent des certificats aux pauvres méritants qui obtiennent ainsi une assistance.

Les missions jésuites du Paraguay sont une société officiellement chrétienne et sous tutelle, justement, de la Couronne espagnole. Si les principes européens de la charité y sont respectés, le contexte particulier engage les missionnaires à y déployer un système d'assistance adapté et non moins singulier.

⁷³⁵ *Ibid.*, p. 190.

⁷³⁶ *Idem.*

⁷³⁷ *Ibid.*, p. 190-191.

b. Le *Tupã mba'e* missionnaire : les pauvres au secours des pauvres

Avant l'arrivée des jésuites, le système d'assistance des groupes guaranis est sans doute semblable à celui de certaines communautés rurales européennes du début du bas Moyen Âge. Aucune institution centralisatrice n'y médiatise les relations entre les membres de la société, qui se plient aux injonctions de la norme et de la coutume. Comme le souligne Castel,

des normes stables de relations [y] accompagnent l'accomplissement des principaux rôles sociaux dans la famille, le voisinage, le groupe d'âge et de sexe, la place occupée dans la division du travail, et permettent la transmission des apprentissages et la reproduction de l'existence sociale⁷³⁸.

Dans ce type de société, qui tend vers l'idéal-type de société à solidarité mécanique modélisé par Émile Durkheim⁷³⁹, ce sont les proches, famille élargie et voisins qui assurent le réseau de protection face à la pauvreté. L'assistance ne distingue pas les individus selon des critères arbitraires et la société vient en aide à tous ses membres.

Cependant, la société rurale européenne, à la différence des sociétés guaranies, se trouve sous une tutelle féodale, qui compense, en échange de travail, les failles du réseau de protection primaire. Le pacte conclu entre les jésuites et les caciques guaranis introduit justement cette tutelle, laquelle, selon Castel « conjugue deux vecteurs principaux d'interdépendance qui conspirent à sa stabilité : les rapports horizontaux au sein de la communauté rurale, les rapports verticaux de la sujétion seigneuriale⁷⁴⁰. »

Dans la société médiévale européenne, la paupérisation survient lorsque la structure des rapports de production se modifie, avec l'émergence du capitalisme, mais aussi quand la population augmente dans des proportions importantes. Les paysans déclassés vont chercher du travail en ville, où ils alimentent un contingent toujours croissant de pauvres. Dans les missions, ce ne sont pas les mêmes causes qui produisent les mêmes effets, mais il faut toutefois mettre en avant le caractère urbain des missions, trop souvent oublié par la faute même des chroniqueurs qui les qualifient de *pueblos*, des villages. Le processus de réduction qui accompagne l'évangélisation concentre en

⁷³⁸ Castel, Robert, *Les métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat*, op. cit., p. 49-50.

⁷³⁹ Durkheim, Émile, *De la division du travail social*, préface de Serge Paugam, Paris, PUF, Coll. Quairidge, 2013 [1950], p. 100.

⁷⁴⁰ *Ibid.*, p. 50.

un même endroit des groupes de population diverses afin de faciliter leur conversion, mais aussi leur administration. Au début du XVIII^e siècle, cent ans après la fondation des premières missions, ce sont trente bourgs de taille considérable qui se déploient au tour des fleuves Parana et Uruguay. Leur population totale atteint plus de 140.000 personnes en 1732⁷⁴¹, les plus petites missions comptant 2.000 individus, contre 10.000 pour la plus grande, Yapeyu. Si ces chiffres semblent modestes en comparaison des grandes villes européennes, ils prennent une autre ampleur lorsqu'on les rapporte à l'échelle de la région. Quelques décennies plus tôt, en 1680, les missions comptent pour 62% de la démographie régionale, contre 15% pour Asunción (10.000 *vecinos*) et 5% pour Buenos Aires (2.000 *vecinos*)⁷⁴². Mais ce qui implique une réforme de l'assistance, c'est surtout la transformation démographique de grande ampleur qui intervient dans le passage de petits groupes guaranis constitués d'un caciquat, où sont rassemblés plusieurs familles, à un espace urbain où ces caciquats, comprenant les *vojas* et leur famille respective, sont réunis.

Dans ces bourgs, la population est trop nombreuse pour que les réseaux de protection primaire continuent à protéger tous les membres du groupes comme ils le faisaient auparavant. L'assistance sociale est réorganisée afin d'éviter la désaffiliation des membres du groupe, soit les indigents invalides, mais aussi ceux qui manquent de nourriture lorsque les récoltes sont mauvaises. Afin de porter secours aux pauvres, les missionnaires s'appuient sur la doctrine de la charité chrétienne.

Plusieurs documents attestent d'une pratique de l'aumône dans les missions, fondée sur les mêmes principes qu'en Europe. Sanchez Labrador explique ainsi que lors des enterrements, après que les Indiens ont prié pour les âmes des défunts,

de leur pauvreté ils donnent des offrandes, simples fruits de leurs plantations, poulets, œufs, coton par coupe, que le missionnaire fait distribuer aux pauvres. Si leur récolte ne leur donne pas de poulets, ils ne s'en tourmentent pas. Ils envoient un petit garçon à la maison du Père, lequel prend quelques poules pour l'offrande⁷⁴³.

⁷⁴¹ Ganson, Barbara, *op. cit.*, p. 53.

⁷⁴² Maeder, Ernesto JA, La formación de la sociedad Argentina desde el siglo XVI hasta mediados del XVIII, Argentine Instituto de Investigaciones Geohistóricas, CONICET-FUNDANORD, 1984, p. 9-12. Précisons que dans les villes espagnoles, seuls les *vecinos*, les sujets espagnols, sont comptés, et qu'il faut à ce nombre ajouter celui non négligeable des Noirs et des Indiens. Dans les missions, l'ensemble des individus recensés ne se trouvent pas tous dans le bourg, puisque certains vivent dans les *estancias*.

⁷⁴³ LL, Latin American mss. Paraguay, 1640-1862, Sanchez Labrador, José, *Paraguay catholico*, s.l. s.d., p. 353 : « De su pobreza ponen ofrendas, reducense à frutos de sus sementeras, Pollos, huevos, Algodon en copo, y assi otras cosas ; que el misionero haze distribuir à los pobres. Si su cosecha no les dá Pollos, por exemplo, no se afligen. Embian un chiquillo à la casa del Padre, y coge algunas gallinas para la ofrenda. »

Ce type d'aumône paraît plus symbolique que fonctionnelle, dans la mesure où comme le dit le missionnaire, les Indiens donateurs sont eux-même pauvres et ne peuvent donner que quelques biens. Néanmoins, d'une part ces derniers sont destinés à nourrir et vêtir les nécessiteux, d'autre part les jésuites fournissent des poules (ou probablement une autre chose équivalente) à ceux qui ne peuvent pas donner, afin qu'ils puissent tout de même réaliser une offrande. S'il s'agit donc ici pour les Indiens de faire preuve de leur christianisme en respectant la pratique traditionnelle de l'aumône, la quantité de biens versés ne permet en aucun cas de subvenir aux besoins de tous les pauvres de la communauté, lesquels donnent d'ailleurs aussi.

Le Livre d'Ordres mentionne également la pratique de l'aumône et l'encadre. Le provincial Tamburini écrit ainsi :

Que les prêtres, ou qui que ce soit des nôtres, qui pour quelconque motif ou raison se trouverait dans les doctrines et villages, ne soutirent pas ou ne coopèrent pas à soutirer des Indiens une aumône pour les autres villages, réductions ou doctrines : non plus que pour les fêtes de leur propre village est-il permis aux prêtres de recevoir ou donner plus d'aumônes que celles que les Indiens donnent volontairement.

Nous déclarons 1° qu'il n'est pas contraire à ce précepte de demander l'aumône pour les collèges ou pour envoyer des *procuradores* à Rome. 2° qu'il n'est pas non plus contraire à ce précepte de demander aux Indiens du tabac, du maté, des outils et d'autres choses nécessaires afin de solliciter la conversion des infidèles des environs. 3° Il n'est pas non plus contraire à ce précepte de coopérer afin que l'on donne quelque présent aux évêques ou gouverneurs quand ils viennent en visite⁷⁴⁴.

Les autorités rappellent ainsi en premier lieu le caractère volontaire de l'aumône, conforme à la tradition de charité européenne. Toutefois, les trois exceptions énumérées ensuite marquent les spécificités des aumônes missionnaires locales. Elles peuvent être sollicitées, peut-être exigées, afin de financer les besoins de l'ordre jésuite dans la région, de contribuer à l'évangélisation des Indiens infidèles, ou encore d'honorer les plus hauts dignitaires de la Couronne lorsqu'ils se déplacent dans les missions. L'aumône possède ici plusieurs fonctions qui ne sont pas purement symboliques du point de vue religieux — développer la Compagnie et répandre le parole de Dieu ainsi que

⁷⁴⁴ AGN BNBA BN, *Libro de ordenes*, leg. 140, f. 1v, f. 2r. : « No saquen los Ministros Curas, ô qualquiera otro delos Nrôs que pr qualquiera causa, ô razon estan en las Doctrinas y Pueblos, ni coopere â que se saquen â los Indios limosnas para otros Pueblos, Reduccionos ô Doctrinas : ni para las fiestas de sus propios Pueblos sea licito â los Ministros recibir, ô dar mas limosnas que aquellas que los Yndios voluntariam.^{te} ofrecen. Declarose 1° que no era contra este precepto pedir limosna p.^{ra} los Colegios ni para despachar los Procurador. â Roma. 2° : tampoco es contra el dho precepto el pedir â los Yndios tabaco, Yerva, herramientas y otras cosas necesarias para solicitar la conversion delos Infieles vecinos. 3° : tampoco es contra este precepto el cooperar para que se dê alg.^a alhaja â los Obispos ô Govern, quando van â visitar. »

reconnaître et montrer son allégeance au roi —, mais elle ne remplit pas non plus les fonctions qu'elle occupe en Europe : résoudre les problèmes posés par la question sociale. Pourtant, les missions jésuites disposent aussi d'une institution destinée à assister les pauvres et fondé sur les principes de la charité chrétienne : le *Tupã mba'e*.

Bien que l'historiographie missionnaire — suivant les descriptions des chroniqueurs — désigne traditionnellement par cette expression un régime de travail communautaire⁷⁴⁵, ou un régime de propriété⁷⁴⁶, cette seule lecture par le prisme du travail ou de la propriété ne permet pas de rendre compte de l'ensemble des fonctions remplies par le *Tupã mba'e*, non plus que les raisons qui déterminent sa création. Plusieurs auteurs affirment par ailleurs que ce modèle économique découle de l'organisation sociale guaranie, qui ne connaîtrait pas la propriété privée. Selon Barbara Ganson, pour concevoir le *Tupã mba'e*, « les jésuites ont utilisé le schéma agricole précolombien des terres communales⁷⁴⁷. » Julia Sarreal quant à elle explique que « l'organisation de l'économie missionnaire montrait aussi un mélange des valeurs et de la culture jésuite aussi bien que guarani⁷⁴⁸. » S'il ne nous est pas possible de confirmer ni d'infirmer le bien-fondé de cette affirmation, le *Tupã mba'e* suit le modèle d'une autre institution, européenne cette fois : l'aumône. À première vue, l'analogie n'est pas évidente et si, à l'image de l'historiographie missionnaire traditionnelle, l'on se fiait aux récits livrés par les chroniqueurs jésuites les plus cités, Sepp et Cardiel, elle demeurerait invisible. Pourtant, quelques lignes rédigées par un autre missionnaire, Juan de Escandón, nous permettent de l'identifier. En effet, dans sa lettre destinée au père Andrés Marcos Burriel, celui-ci précise que l'expression *Tupã mba'e* « veut dire *aumône* » et « au pied de la lettre, chose de Dieu »⁷⁴⁹. Carbonell de Masy, qui perçoit le « caractère d'offrande religieuse et de contribution à la communauté » du *Tupã mba'e*⁷⁵⁰, rappelle que celui-ci n'est pas une spécificité des missions jésuites du Paraguay. Les réductions franciscaines et les *Pueblos de Indios* administré par des membres du clergé séculier déploient un système identique, fondé sur le droit Indien, dès avant

⁷⁴⁵ Wilde, Guillermo, *Religión y poder en las misiones de guaraníes*, op. cit., p. 83 ; Austin, Shawn Michael, *Colonial Kinship : Guaraní, Spaniards, and Africans in Paraguay*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 2020, p. 207.

⁷⁴⁶ Furlong, Guillermo, *Misiones y sus pueblos de Guaraníes*, op. cit., p. 371 ; Kern Arno, *Missões : uma utopia política*, Porto Alegre, Mercado Aberto, 1982, p. 74 ; Ganson, Barbara Anne, op. cit., p. 62.

⁷⁴⁷ *Ibid.*, p. 62.

⁷⁴⁸ Sarreal, Julia, « Revisiting Cultivated Agriculture, Animal Husbandry, and Daily Life in the Guaraní Missions », op. cit., p. 105.

⁷⁴⁹ Furlong Guillermo, *Juan de Escandón S. J. y su carta a Burriel (1760)*, op. cit., p. 92. L'auteur souligne.

⁷⁵⁰ Carbonell De Masy, Rafael, Blumers, Teresa, Maeder, Ernesto JA, *Estrategias de desarrollo rural en los pueblos Guaraníes (1609-1767)*, op. cit., 1992, p. 168.

le début du XVII^e siècle⁷⁵¹. Leur démographie est toutefois sans commune mesure avec celle des missions jésuites — des dizaines ou au plus centaines d’habitants contre plusieurs milliers —, si bien que ces deux types de villages ne nous semblent pas comparables. Le déploiement d’une assistance fondée sur le bien commun y est beaucoup moins difficile à mettre en place et à entretenir.

Nous avons vu que, dans l’Europe médiévale, l’aumône se trouve à l’intersection de deux doctrines : la pauvreté et la charité. Les riches — ou *a minima* ceux qui ont plus — donnent aux pauvres méritants — ceux qui se trouvent dans la misère, les infirmes, malades, vieillards, veuves et orphelins — et rachètent leurs péchés tout en réglant un problème social, celui de la misère. Dans les missions, un problème matériel se pose : ce système ne peut pas fonctionner puisque, nous l’avons également dit, personne ne peut y endosser le rôle des riches européens. L’économie du salut n’y a donc pas cours de la même manière puisque, s’il y a des indigents invalides prêts à recevoir l’aumône, personne n’est à même de donner dans des proportions suffisantes. Pourtant, ceux qui ne peuvent subvenir par eux-mêmes à leurs besoins doivent être nourris, d’une part afin de respecter la doctrine de la charité, d’autre part afin de préserver la désaffiliation d’une partie du corps social et ainsi éviter les vols et les fugues.

Puisqu’il n’y a pas de riches pour financer les institutions de charité qui assistent les pauvres, les jésuites déploient un dispositif d’aumône local, le *Tupã mba’e*. Dans ce mode d’exploitation, tous les individus de la communauté participent de manière obligatoire à la production aux champs le lundi et le samedi, « même l’*alcalde* et les autorités »⁷⁵². À travers cette production, c’est donc l’ensemble de la communauté qui pourvoit aux besoins des indigents invalides de la mission, lesquels ne relèvent pas nécessairement, rappelons-le, du même caciquat qu’eux et avec lesquels ils n’ont pas de liens direct, comme cela pouvait être le cas dans les sociétés guaranies précolombiennes. La production issue des deux jours hebdomadaires de travail communautaire est reversée dans les magasins publics, qui constituent une sorte de caisse commune, pour être ensuite redistribuée, sous contrôle des missionnaires. De telles caisses communes avaient été créées dans le nord de l’Europe suivant une loi rédigée par Luther pour la ville de Leisnig, concernant la « caisse des pauvres ». L’artisan de la Réforme — et ennemi juré des jésuites — y voyait non seulement un

⁷⁵¹ *Ibid.*, p. 166.

⁷⁵² Peramás, Josep Manuel, & *Al.*, *op. cit.*, p. 58.

Seuls les artisans et les infirmiers sont exemptés de travail communautaire agricole pour une partie de l’année, mais comme nous le montrons plus loin, leur travail dans les ateliers est aussi du *Tupã mba’e*.

moyen d'aider les pauvres, mais plus généralement la communauté chrétienne, qui devait « servir à couvrir les dépenses faites dans l'intérêt de tous »⁷⁵³.

C'est là précisément l'autre rôle du *Tupã mba'e*. Comme le dit Peramás, dans le cadre du travail communautaire, « le temple, les maisons des particuliers et toutes les autres constructions du village étaient édifiées et réparées par les Guaranis⁷⁵⁴. » Furlong ajoute que le *Tupã mba'e* « était destiné à entretenir le culte, les missionnaires, le *kotyguazu*, l'hôpital, l'école, etc⁷⁵⁵. » Nous avons vu dans le deuxième chapitre que l'ensemble des hommes valides travaillent à la construction civile, parfois de manière prioritaire par rapport à l'agriculture si l'état du village l'exige. La première, au même titre que la seconde, fait donc partie des formes de travail pratiquées dans le cadre du *Tupã mba'e*. À ces deux formes, il faut en ajouter une troisième. Contrairement au reste de la population, les artisans ne participent pas à la culture des champs communautaire le samedi et le lundi. Les raisons en sont évidentes puisque leur production quotidienne est destinée au développement matériel du village et sert ainsi l'ensemble de la communauté. Peut-être fabriquent-ils de temps à autre un outil pour leur propre compte, mais l'essentiel de leur travail est tourné vers les autres habitants.

Le manuscrit de Luján rend compte à plusieurs reprises de la nature sociale de ce travail artisanal. Dans le chapitre 53, Sabati et Saro, deux forgerons, fabriquent des outils pour les autres artisans. Le premier déclare être « diligent dans le travail communautaire [*Tupã mba'e*] ⁷⁵⁶! » Dans le chapitre 26, d'autres forgerons, Mbatu et Mbateu, fabriquent des clefs, des couteaux et des clous. Le second demande au premier : « Pour qui sera [ce couteau] ? ». Et l'autre de lui répondre : « Fais-le, c'est un travail communautaire [*Tupã mba'e*]. Elles manquent pas, les choses dont on a besoin⁷⁵⁷. » Dans le chapitre 50, bien que l'expression *Tupã mba'e* n'apparaisse pas, le chef d'atelier Lucas exhorte les artisans à l'ouvrage : « C'est pour l'église, vous voyez pas les travaux de l'extérieur de l'église qui sont pas encore finis ⁷⁵⁸? » Les artisans pourvoient aux besoins des autres travailleurs, dans l'intérêt général du village, ainsi que l'explique Escandón : « un particulier casse sa hache : il l'apporte au forgeron et celui-ci la répare pour rien, et c'est pareil pour les autres

⁷⁵³ Geremek, Bronislaw, *La potence ou la pitié : l'Europe et les pauvres du Moyen Âge à nos jours*, op. cit., p. 234-235.

⁷⁵⁴ Peramás, Josep Manuel, & Al., op. cit., p. 58.

⁷⁵⁵ Furlong, Guillermo, *Misiones y sus pueblos de Guaraníes*, op. cit., p. 398-399.

⁷⁵⁶ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrô>*, s.l., s.d., s.p., chap. 53, rép. 21.

⁷⁵⁷ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrô>*, s.l., s.d., s.p., chap. 26, rép. 5.

⁷⁵⁸ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrô>*, s.l., s.d., s.p., chap. 50, rép. 31.

artisans »⁷⁵⁹. La collaboration entre les différents artisans est mise en avant dans le chapitre 36, où l'*alcalde* des tisseurs ordonne à l'un d'entre eux de commander une nouvelle charrette pour son métier auprès des menuisiers⁷⁶⁰. Dans le chapitre 53, à nouveau, Sabati explique que « les menuisiers ont besoin de haches. On dit qu'il y en a plus aucune de bonne [car] quand ils travaillent le bois, ils les cassent ». Ils en fabriquent donc « douze ou vingt », ainsi que des burins, dont les menuisiers ont aussi besoin⁷⁶¹.

Le *Tupã mba'e* comporte donc deux volets de production distincts et qui répondent à des impératifs différents. Le premier, à travers l'agriculture et l'élevage, est tourné vers l'assistance et la production nourrit et vêtit ceux qui en ont besoin. Le second est orienté vers l'accroissement de la capacité de production. Il produit des moyens de production, les instruments de travail, et assure la pérennité matérielle du village. Bien qu'ils soient dans les faits indissociable, c'est à travers le premier que l'on distingue clairement l'analogie entre *Tupã mba'e* et aumône chrétienne.

c. Une aumône universelle ?

Si les chroniqueurs jésuites prétendent que la production issue du travail communautaire est destinée à la fois aux besoins de la communauté en général et aux indigents invalides, les sources montrent que son usage est étendu au-delà de ce cercle restreint. L'exemple des distributions de nourriture, et plus particulièrement de viande, permet d'écarter l'idée d'une aumône sélective telle qu'elle se pratique en Europe. Selon Sepp, « à neuf heures et demi, on donne des pots dans lesquels les infirmiers en poste apportent aux malades, dans leur maison, du lait tiède, un bon morceau de viande et du pain blanc⁷⁶². » D'un autre côté, comme le raconte Escandón, en fin d'après-midi, après la récitation du Rosaire,

on sort tout le monde dans la rue et on donne le signal pour que chacun, de chaque maison, aille prendre la viande, que l'on répartit, et par liste et par ordre précité chacun récupère son morceau, suivant la file, sans que personne ne choisisse plus gros ou meilleur, sinon ce que Dieu

⁷⁵⁹ Furlong Guillermo, *Juan de Escandón S. J. y su carta a Burriel (1760)*, op. cit., p. 109.

⁷⁶⁰ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrô>*, s.l., s.d., s.p., chap. 36, rép. 23.

⁷⁶¹ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrô>*, s.l., s.d., s.p., chap. 53, rép. 1 et 11.

⁷⁶² Sepp, Anton, *Relación de viaje a las misiones jesuíticas*, op. cit., p. 226.

dans sa bonne grâce lui a réservé, et ainsi personne ne se plaint, mais avant tout se contentent de ce qui leur a échu⁷⁶³.

Les malades ont droit à des rations de viande supplémentaire, mais l'ensemble des villageois reçoit aussi une portion quotidienne issue des biens de la communauté. Escandón souligne d'ailleurs le traitement égalitaire auquel sont soumis tous les villageois, et duquel ils tirent satisfaction. De fait, tout le monde bénéficie, ou peut bénéficier, de la production issue du travail communautaire. Tout le monde est ayant-droit. Bien que cette production soit en théorie réservée à une certaine catégorie d'individus, les indigents invalides, même dans le cas des récoltes, ces dernières sont distribuées à ceux « qui en ont besoin, pour avoir épuisé [leurs propres champs privés] où chacun plante et récolte pour soi et sa famille⁷⁶⁴. »

Nous voyons ici émerger une première différence fondamentale avec l'assistance sociale telle qu'elle est pratiquée en Europe. La distinction entre le « bon pauvre » et le « mauvais pauvre », si elle existe de fait dans la pratique avec les deux catégories que sont les paresseux et les vagabonds, ne constitue pas un critère d'éligibilité à l'aumône. Certainement, les missionnaires s'efforcent de contraindre tout le monde au travail, mais il n'apparaît pas que ceux qui sont récalcitrants soient privés des ressources du *Tupã mba'e*. Au contraire, et même dans le cas de fautes graves, nul ne doit en être privé, ainsi que le stipule le Livre d'Ordre dans la section relative aux punitions : « On ne punit pas les Indiens, quand ils manquent au travail, ou commettent une autre faute, en leur refusant la ration ordinaire de viande, ou de nourriture⁷⁶⁵. »

La seconde différence avec l'aumône européenne réside dans le volontariat. Contrairement au premier type d'aumône, mentionné plus haut, les Indiens sont obligés de participer au *Tupã mba'e*. Théologiquement, et conformément à l'économie du salut, le don relève d'une initiative propre, qui permet de racheter ses péchés. La contrainte ne permet donc pas l'actualisation du contrat passé entre le donateur et le donataire. Hormis Escandón, aucun missionnaire ne désigne le *Tupã mba'e* comme une aumône, il faut donc faire preuve de prudence en mobilisant ce terme. Le *Diccionario de Autoridades*, pour la même période, en fournit la définition suivante : « Ce que l'on donne au

⁷⁶³ Furlong Guillermo, *Juan de Escandón S. J. y su carta a Burriel (1760)*, op. cit., p. 111.

⁷⁶⁴ *Ibid.*, p. 92.

⁷⁶⁵ AGN BNBA BN, *Libro de ordenes*, leg. 140, f. 30r.

En revanche, les biens qui ne sont pas indispensables à la survie mais que les Indiens apprécient, tels que le maté, peuvent ne pas être distribués lorsque des individus enfreignent la norme sociale. AGN, Sala IX, 6-9-5, doc. 176. Memorial Del Padre Viceprovincial Luys De La Roca Para El Pueblo De San Miguel, datée du 10-6-1714. « Para el aumento de lo Spiritual, y asistencia freq. te de la gente del Pueblo a la Yglesia se pondran en ejecucion los medios que en la Consulta se propusieron: como son quitarles la rasion de Yerba a los que no asisten ».

pauvre nécessiteux, en compassion de sa misère, ou pour l'aide à une œuvre pieuse⁷⁶⁶. » L'aumône semble donc bien correspondre au *Tupã mba'e*, sinon comme travail, en tant que production. Cette dernière est reversée aux pauvres ou bien sert l'évangélisation à travers la construction matérielle de la mission et la conversion d'infidèles.

D'un autre côté, l'éligibilité à l'assistance est territorialisée comme en Europe, à travers les recensements régulièrement effectués par les autorités séculières. L'action évangélisatrice de la Compagnie de Jésus au Paraguay est négociée avec la Couronne, au cours du XVII^e siècle, en échange de l'exemption d'*encomienda* pour les Indiens qui accepteraient de se soumettre à la tutelle des missionnaires jésuites et de se convertir à une vie chrétienne⁷⁶⁷. En contrepartie, chaque année, les Indiens missionnaires doivent verser un tribut au Roi afin de compenser la perte des revenus issus de l'*encomienda*. Les recensements permettent alors à la Couronne de réclamer le tribut selon les dispositions négociées au préalable⁷⁶⁸. Dans les faits, de nombreux individus sont exemptés de tributs, comme les caciques et leur premier né — en qualité de nobles —, les indigents invalides, les enfants de moins de quatorze ans et les vieillards de plus de cinquante ans, ainsi que le personnel de l'église⁷⁶⁹. Néanmoins, les recensements permettent d'une part d'évaluer les effectifs de la mission, de l'autre d'inscrire territorialement chacun des Indiens qui s'y trouvent. La fiscalisation, effectuée par des agents de l'État constitue un axe central de l'assistance, même si dans les missions les réseaux d'interconnaissance agissent aussi comme des marqueurs d'appartenance.

Afin de renforcer la territorialisation, les jésuites inscrivent dans le Livre d'Ordres une série de mesures pour contrôler le vagabondage, similaires à celles qui sont déployées en Europe par les pouvoirs publics. Les jésuites doivent convaincre les Indiens qui ont fui les villes espagnoles ou les *Pueblos de Indios* franciscains de retourner dans leur village⁷⁷⁰. Le Livre d'Ordres stipule également que les missionnaires ne doivent pas laisser des Indiens soumis à l'*encomienda* se marier dans le village et qu'ils doivent être renvoyés vers leur *encomendero*⁷⁷¹. Le mariage les inscrirait en

⁷⁶⁶ *Diccionario de Autoridades*, Madrid, Francisco del Hierro, 6 vol, 1726-1739. En ligne : <http://web.frl.es/DA.html> : « Lo que se da al pobre necesitado, condoliéndose de su miseria, o para ayuda de alguna obra pia. »

⁷⁶⁷ Wilde, Guillermo, *Religión y poder en las misiones de guaraníes*, op. cit., p. 93, 104.

⁷⁶⁸ Le paiement du tribut, ainsi que l'exemption d'*encomienda* font l'objet de conflits récurrents dans l'histoire missionnaire au Paraguay, de la fondation des premières missions jusqu'au milieu du XVII^e siècle pour les plus importants, où la cédula royale de 1647 libère les Indiens du servicio personal, mais réapparaissent régulièrement durant le siècle suivant. Mörner, Magnus, *The Political and economic activities of the Jesuits in the Plata region*, op. cit., 1953, p. 65, 118-131.

⁷⁶⁹ Cardiel, José, *Las misiones del Paraguay*, op. cit., p. 100.

⁷⁷⁰ AGN BNBA BN, *Libro de ordenes*, leg. 140, f. 29v.

⁷⁷¹ AGN BNBA BN, *Libro de ordenes*, leg. 140, f. 29v.

effet dans l'économie sociale et religieuse du village et risquerait de provoquer un conflit avec les Espagnols dont ils dépendent. Les Indiens qui sont installés dans une mission depuis un an doivent y rester, et s'ils vont dans une autre mission, les jésuites doivent coopérer pour qu'ils reviennent dans leur bourg d'origine⁷⁷². Par ailleurs, les caciques dont les *vojas* ont fui sont autorisés à utiliser la force pour les ramener dans la mission. Toutefois, s'ils se trouvent dans une autre mission par accident, les jésuites travaillent de concert pour qu'ils regagnent leur bourg⁷⁷³. Enfin, nous l'avons dit plus haut, les Indiens qui vont d'une mission à l'autre sans justificatif du missionnaire en charge de leur village doivent être mis en prison jusqu'à ce que celui-ci en soit averti⁷⁷⁴.

Les critères d'éligibilité à l'assistance dans les missions sont donc similaires à ceux choisis en Europe en ce qui concerne la territorialisation, mais pas la distinction entre le bon et le mauvais pauvre. Plusieurs hypothèses peuvent expliquer pourquoi les missionnaires de la Compagnie de Jésus choisissent de ne pas appliquer de traitement différencié de l'assistance. En premier lieu, en Europe, dès le XVI^e siècle et les premières réformes de l'assistance, les autorités religieuses et laïques se livrent une féroce concurrence pour le monopole de la charité. Lorsque les dernières entreprennent de séculariser les institutions de bienfaisance, l'Église se sent menacée dans ses prérogatives. La Réforme réproouve fermement la mendicité et Luther soutient la sécularisation de l'assistance. À travers ces condamnations, ce sont les Ordres Mendians et leur raison d'être même qui sont attaquées. La Contre-Réforme menée par l'Église et les décisions prises lors du Concile de Trente visent à renforcer sa légitimité dans l'administration de l'aumône. Bien que, comme dans le cas de l'Édit de 1531, la centralisation de l'assistance soit organisée en y intégrant le concours de l'Église, les controverses entre les autorités laïques et religieuses perdurent jusqu'à la fin du XVI^e siècle, où l'Église cesse de considérer « la réforme de l'assistance [...] comme une redoutable hérésie municipale⁷⁷⁵. » Toutefois, les débats se poursuivent lors du siècle suivant, non pas sur le bien-fondé de cette réforme, mais sur les dispositions pratiques à entreprendre pour son déploiement généralisé.

Le débat sur la sécularisation de l'assistance n'a pas cours dans les missions jésuites du Paraguay, puisque les municipalités, si elles sont en théorie administrées par un *cabildo* laïque et indien, sont dans la pratique dirigées par les missionnaires de la Compagnie de Jésus. Comme ces derniers ne rencontrent pas d'opposition ni des protestants, ni des autorités laïques, ils disposent de

⁷⁷² AGN BNBA BN, *Libro de ordenes*, leg. 140, f. 29r.

⁷⁷³ AGN BNBA BN, *Libro de ordenes*, leg. 140, f. 27v.

⁷⁷⁴ AGN BNBA BN, *Libro de ordenes*, leg. 140, f. 29r.

⁷⁷⁵ Geremek, Bronislaw, *La potence ou la pitié : l'Europe et les pauvres du Moyen Âge à nos jours*, op. cit., p. 261.

toute la latitude qu'ils souhaitent pour construire un système d'assistance ancré dans les valeurs issus de la tradition médiévale chrétienne. Si la mendicité est prohibée, la distinction entre le bon et le mauvais pauvre n'y a pas cours. C'est, en somme, la politique menée par les autorités en Espagne — dont les missions font partie —, où « la pauvreté reste le domaine de l'Église »⁷⁷⁶, et où l'État défend « uniquement les principes idéologiques et reste indifférent aux principes de réalité »⁷⁷⁷.

Pourtant, les missionnaires jésuites sont, eux, très attentifs à ces principes de réalité. Ce sont même ces derniers qui guident leur politique d'assistance. La faim dans les missions est un problème endémique. Elle l'est par ailleurs hors des missions et c'est en partie en assurant de la nourriture aux Indiens que les jésuites parviennent à les attirer vers le christianisme. Nous avons vu à de nombreuses reprises que lorsque les Indiens missionnaires n'ont plus de quoi se nourrir, ils fuient et tombent dans l'apostasie. Pour cette raison, les autorités jésuites interdisent la privation de nourriture comme sanction. De sorte que, s'ils opéraient une distinction entre bons et mauvais pauvres, et puisque que selon leurs chroniques il n'y aurait que des gens qui refusent le travail dans les missions, alors ils provoqueraient le mécontentement de tous ceux à qui ils refusent l'assistance. Ces derniers quitteraient les missions et abandonneraient le christianisme. Le dispositif d'assistance déployé dans les missions sous le nom de *Tupã mba'e* trouve ainsi ses racines à la fois dans la tradition d'assistance médiévale européenne — qui persiste plus longtemps en Espagne qu'ailleurs à l'époque moderne — et dans le contexte historique particulier des missions jésuites du Paraguay. Il s'agit d'un type d'aumône singulier, à laquelle toute la population valide contribue, mais dont toute la population, valide et invalide, peut bénéficier. L'ensemble des habitants sont des ayant-droits et le *Tupã mba'e* constitue donc une forme d'assistance universelle⁷⁷⁸.

Ce système n'est pas unique, car il semble, au moins, avoir été déployé aussi dans les missions franciscaines de la région. Ce qui est unique, en revanche, c'est l'échelle à laquelle il est déployé : l'assistance couvre plusieurs milliers d'individus par village, et 150.000 pour la population missionnaire cumulée lors du pic démographique au début du XVIII^e siècle. Un tel modèle d'assistance conjugué à une population très nombreuses, dont les principes sont par ailleurs inscrits dans la loi locale, est probablement sans précédent historique et le demeure jusqu'au XX^e siècle. Cependant, si les jésuites considèrent que la carotte contribue mieux au succès de la Conquête spirituelle que le bâton dans le travail d'évangélisation, ce dernier n'en est pas absent.

⁷⁷⁶ *Ibid.*, p. 203.

⁷⁷⁷ *Ibid.*, p. 199.

⁷⁷⁸ En considérant toutefois que cette forme d'assistance est déterminée et donc restreinte par la territorialisation.

4. Punir le pauvre

a. Délits et châtiments

La question sociale missionnaire n'est pas résolue uniquement par l'aumône et une répartition universalisée des ressources. Comme en Europe, les jésuites surveillent et punissent ceux qui devraient travailler et ne le font pas, ou pas assez. Toutefois, selon Peramás, seuls deux types de châtiments sont « en usage chez les Guaranis : la prison et le fouet⁷⁷⁹. » Le missionnaire, dans la section dédiée de son traité, indique que celles et ceux qui commettent une « faute légère [sont] punis de quelques coups de fouet, ou de prison »⁷⁸⁰. La peine pour « un crime qui [mérite] la mort » consiste à enfermer pour un an, avec des « châtiments répétés et peu de nourriture », avant d'être expulsé du village vers les villes espagnoles⁷⁸¹. Si Peramás ne mentionne pas les punitions liées au travail, les autres chroniqueurs y font régulièrement référence. Escandón dit qu'il est « nécessaire de faire attention à ce que [les Indiens] sèment, et qu'ils labourent, et s'il s'en trouve un, ou quelques-uns, qui au lieu de semer ont mangé [les semences], on ordonne de leur donner leur volée de coups de fouet »⁷⁸². De la même manière, si des Indiens mangent les bœufs qui leur ont été confié pour travailler la terre et « disent qu'ils les ont perdus, ils paient cette perte avec une volée de coups de fouet, qu'on donne comme à un enfant, pour qu'ils ne viennent pas à perdre à nouveau l'autre paire de bœufs qu'on leur redonne⁷⁸³. » Sepp précise que ce n'est pas le missionnaire en personne qui administre la punition au fouet, mais un Indien du *cabildo*, certainement l'*alguacil*⁷⁸⁴. Cardiel ajoute que l'objectif du châtiment est d'expurger les Indiens de « cette puérole et préjudiciable petitesse », mais que ceux-ci lui en rendent finalement grâce quand « cela porte ses fruits⁷⁸⁵. »

Dans le manuscrit de Luján les autorités recourent régulièrement à la menace du châtiment. Dans le premier chapitre, après que le jésuite a demandé au *corregidor* si certains hommes ne respectent pas leur cacique, celui-ci répond qu'ils seront « punis sans tarder ». L'*alcalde* du chapitre

⁷⁷⁹ Peramás, Josep Manuel, & Al., *op. cit.*, p. 189.

⁷⁸⁰ *Ibid.*, p. 190.

⁷⁸¹ *Idem.*

⁷⁸² Furlong Guillermo, *Juan de Escandón S. J. y su carta a Burriel (1760)*, *op. cit.*, p. 115.

⁷⁸³ *Ibid.*, p. 108.

⁷⁸⁴ Sepp, Anton, Hoffmann, Werner (trad. et éd.), *Relación de viaje a las misiones jesuíticas*, *op. cit.*, p. 221.

⁷⁸⁵ Cardiel, José, *Declaración de la verdad*, *op. cit.*, p. 291.

17 demande aux caciques de dénoncer les « *vojas* qui restent sans rien faire » afin de les punir⁷⁸⁶. De la même manière, le jésuite du chapitre 47, dans son discours relatif au travail des champs, déclare : « alors, vous, les caciques, vous me dites ceux qui sont paresseux, qu'ils soient punis⁷⁸⁷. » Enfin, dans le chapitre 31, le cacique Sabati dit à son subordonné Mingura que « ceux qui sont pas diligents seront corrigés⁷⁸⁸. »

Le terme glosant l'action de fouetter, *-inupã*, qui signifie aussi frapper, n'est pourtant jamais utilisé dans ces chapitres. C'est le verbe *-mboarakua'a* qui est, à une exception près, mobilisé⁷⁸⁹. Constitué du factitif *-mbo* et du radical *arakua'a* (compréhension), le terme signifie littéralement faire comprendre, et comme l'explique Restivo, « ils utilisent le verbe *mboarakua'a* pour "punir" et il peut aussi signifier "enseigner", aussi bien aux hommes qu'aux animaux⁷⁹⁰. » Le choix de ce terme pour gloser le châtiment, et qu'il conviendrait dès lors mieux de traduire par le verbe corriger, s'inscrit à la fois dans le rapport de l'époque moderne à la punition des indigents valides et dans celui des missionnaires aux Guaranis. Les chroniqueurs jésuites voient en effet les Indiens comme des enfants qu'il faut éduquer⁷⁹¹. Les coups de fouets se « donnent comme à un garçonnet »⁷⁹², on les punit « comme un père a coutume de fouetter son fils ou un Maître son apprenti en Europe »⁷⁹³, « comme à un garçon » avec « un châtiment paternel »⁷⁹⁴. La punition s'inscrit ainsi dans une logique de discipline des corps aussi bien que de l'esprit et les Indiens sont éduqués avec une fermeté qui tiendrait de l'amour paternel⁷⁹⁵. En infligeant aux corps paresseux la douleur, il s'agit d'en expulser les mauvaises habitudes, de « donner à comprendre » la manière dont le travail doit être réalisé.

En Europe, les indigents valides sont aussi réprimés de manière sévère. Dès le XVI^e siècle, ceux qui sont pris par les autorités en délit de vagabondage sont bannis, déportés vers les colonies,

⁷⁸⁶ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., chap. 17, rép. 13.

⁷⁸⁷ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., chap. 47, rép. 1.

⁷⁸⁸ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., chap. 31, rép. 3.

⁷⁸⁹ Dans le chapitre 17, c'est le verbe « *-moĩ* », signifiant aussi punir, qui est utilisé.

⁷⁹⁰ Restivo, Pablo, *Vocabulario de la lengua guaraní*, op. cit., p. 277.

Le verbe utilisé pour l'enseignement à l'école, « *-mbo'e* », signifie quant à lui « faire dire ».

⁷⁹¹ Ils ne sont pas les seuls, l'ensemble des européens pense de la même manière. *Supra*, p. 28.

⁷⁹² Furlong Guillermo, *Juan de Escandón S. J. y su carta a Burriel (1760)*, op. cit., p. 108.

⁷⁹³ Sepp, Anton, Hoffmann, Werner (trad. et éd.), *Relación de viaje a las misiones jesuíticas*, op. cit., p. 221.

Le rapport du Maître à l'apprenti en Europe est semblable à un rapport filial car le garçon est confié à l'artisan, chez qui il vit.

⁷⁹⁴ Cardiel, José, *Declaración de la verdad*, op. cit., p. 291-293.

⁷⁹⁵ La discipline des corps fait l'objet d'une discussion dans le chapitre suivant : cf. *infra*, p. 283-289.

exécutés, mais surtout enfermés⁷⁹⁶. Les politiques d'enfermement comme réponse à la question sociale commencent au XVI^e siècle, et notamment à Rome, où les pèlerins affluent en nombre et se mêlent aux mendiants locaux (au milieu du siècle, la ville compte 500.000 pèlerins pour 100.000 habitants), profitant de l'abondance d'aumônes pour survivre. En 1561, un édit papal interdit la mendicité publique et diverses mesures sont adoptées pour contrôler le nombre de pauvres en ville : les mendiants étrangers sont expulsés, les bons pauvres sont distingués des mauvais pauvres, les vagabonds sont mis au travail forcé. Ces mesures sont peu efficaces et, entre 1566 et 1572, Pie V renforce le dispositif de contrôle du vagabondage en ordonnant que tous les pauvres soient regroupés dans le même quartier. Officiellement, cette mesure vise à faciliter la distribution des aumônes. En réalité, elle permet surtout de regrouper et d'isoler les pauvres du reste de la ville. En somme, en assignant à ces derniers un espace duquel ils ne sont pas autorisés à sortir s'ils veulent accéder à l'aumône, les autorités actualisent en ville la territorialisation de l'assistance sociale. En 1572, Grégoire XIII fait construire des hôpitaux destinés à accueillir les pauvres. Toutefois, les mendiants ne sont pas dupes et perçoivent « l'enfermement en hospice comme un emprisonnement⁷⁹⁷. » Il faut de fait le recours à une police pour mettre l'enfermement en pratique à travers un dispositif de surveillance généralisée de l'espace public.

À la même époque, en Angleterre, l'asile de Bridewell pose les fondations des *workhouses*, les manufactures-prisons. Selon Geremek,

en 1552, une commission rédige, à la demande d'Édouard VI et de Nicolas Ridley, évêque de Londres, un mémoire contenant plusieurs propositions d'interventions publiques auprès des pauvres : selon la commission, les vagabonds, les oisifs et les gaspilleurs devraient être enfermés dans des asiles et soumis à un régime de travail obligatoire qui leur ferait perdre le goût de l'oisiveté et oublier leurs mauvais penchants⁷⁹⁸.

La manière dont sont qualifiés les pauvres à enfermer, déjà en 1552, correspond donc très strictement à celle dont sont décrits les mauvais travailleurs Indiens dans le manuscrit de Luján : ils sont oisifs, une dénomination que l'on retrouve en guarani avec les termes *oguata te'ỹ va'e* ou *iñate'ỹ va'e* ; ils gaspillent, un reproche que les autorités guaranies du manuscrit adressent à leurs subordonnés à travers le verbe « *-mokañỹ* ». D'autre part, les mots de la commission, pour qui

⁷⁹⁶ Castel, Robert, *Les métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat*, op. cit., p. 146-150.

⁷⁹⁷ Geremek, Bronislaw, *La potence ou la pitié : l'Europe et les pauvres du Moyen Âge à nos jours*, op. cit., p. 273.

⁷⁹⁸ *Ibid.*, p. 274.

l'enfermement à Bridewell a vocation à « faire perdre le goût de l'oisiveté et oublier leurs mauvais penchants » aux vagabonds, rappellent ceux de Cardiel lorsqu'il dit que la violence et le châtement servent à corriger les Indiens de leur « esprit paresseux, infantile et distrait⁷⁹⁹. »

L'asile de Bridewell, fondé à la suite du mémoire rendu par la commission, sert de modèle à toute une série de *workhouses*, des maisons de travail forcé dans lesquelles sont enfermés les vagabonds et qui connaissent un essor accompagnant l'expansion du capitalisme commercial au cours du siècle suivant. Les *workhouses* suivent ainsi « des principes économiques rationnels permettant une application plus efficace de leur programme carcéral et éducatif⁸⁰⁰. » Car l'enfermement, pensé dans le cadre des réformes de l'assistance, est conçu comme un outil de rééducation et de réinsertion sociale avant d'être un moyen de produire des richesses. En France, la création des hôpitaux généraux au début du XVII^e siècle est toute entière tournée vers cet objectif : « il s'agit d'assurer aux mendiants un travail, une formation professionnelle et une éducation religieuse. La présence de ces deux éléments : charité et sentiment religieux, constitue en effet un aspect non-négligeable de la politique d'enfermement⁸⁰¹. » La fondation de ces institutions est mue par un sentiment de charité qui vise à redonner aux pauvres une dignité grâce au travail forcé. D'autres instituts du même genre sont créés en Allemagne et aux Pays-Bas au cours du XVII^e siècle, avec la même idée de rééducation et de réaffiliation à travers l'enferment. Dans ces hospices, « les horaires sont fixes, l'emploi du temps dans la journée étant organisé de sorte qu'en dehors du travail les ouvriers puissent dire leur prière et écouter la lecture des textes pieux⁸⁰². » Une vie réglée, à bien des égards, comme celle de la population missionnaire.

L'enfermement comme moyen de réintégration sociale trouve ses racines au XVI^e siècle dans les travaux de philosophes et théologiens tels que l'humaniste Juan Luis Vivès, le polonais Frycz Modrzewski, ou Thomas More, lorsque la question sociale s'impose à l'Europe et que les intellectuels réfléchissent aux moyens de résorber la pauvreté endémique qui frappe le continent. Pour le premier, qui écrit *De subventione pauperum*, le grand traité du programme humaniste sur la réforme de l'assistance, la mendicité est un vice qui détourne les gens de la vie chrétienne. Leur oisiveté doit être contrôlée par le travail forcé. Le deuxième préconise les mêmes moyens d'action : interdiction de la mendicité, laïcisation des institutions de charité, organisation de caisses de soutien aux pauvres, déploiement d'un système de contrôle animé par des surveillants, distinction entre les

⁷⁹⁹ Cardiel, José, *Declaración de la verdad*, op. cit., p. 290.

⁸⁰⁰ Geremek, Bronislaw, *La potence ou la pitié : l'Europe et les pauvres du Moyen Âge à nos jours*, op. cit., p. 277.

⁸⁰¹ *Ibid.*, p. 282.

⁸⁰² *Ibid.*, p. 278.

différentes catégories de pauvres, une aumône proportionnelle aux besoins des pauvres. Pour le dernier, nous l'avons dit, « le travail constitue un devoir général » qui tiendrait éloignée l'oisiveté⁸⁰³.

b. L'enfermement des femmes : le *kotyguazú*

Dans les missions jésuites du Paraguay, l'enfermement n'est jamais utilisé comme un moyen de mise au travail forcé. Seuls les châtiments corporels assurent cette fonction. Il existe pourtant une institution missionnaire prévue pour enfermer une catégorie particulière d'individus : les femmes. Dans une lettre datée du 28 juin 1714, le vice-provincial Luis de la Roca demande aux missionnaires de San Miguel que

parmi les maisons qui seront construites, une sera spécialement habilitée et accommodée pour qu'on y recueille les veuves, orphelines et célibataires, ou celles dont les maris sont absents du village. Et ladite maison, en plus d'être solide comme les autres, aura deux divisions, l'une pour les veuves et les mariées dont les maris sont absents du village, et l'autre pour les orphelines et célibataires. Et elles auront aussi leur patio⁸⁰⁴.

La grande majorité des mémoriaux adressés aux missions guaranies en cette année de 1714 comporte des instructions semblables, ordonnant que chaque village construise un *kotyguasú*, littéralement « un grand logement », afin d'y enfermer les veuves, les orphelines, les célibataires ou les femmes mariées dont le mari a fui ou est parti en expédition pour le compte de la mission. En d'autres termes, les femmes qui ne sont pas sous la tutelle d'un homme passent sous celle de la communauté et sont enfermées.

Selon Maria Elena Imolesi, les jésuites pourraient avoir décidé de construire les premiers *kotyguasú* après la bataille de Yi contre les Charruas en 1702, où de nombreuses femmes Charruas et Guaranis — qui avaient fui les villages pour vivre à proximité des groupes Charruas — sont

⁸⁰³ *Ibid.*, p. 239.

⁸⁰⁴ AGN, Sala IX, 6-9-5, doc. 180, Memorial Del Padre Viceprovincial Luys De La Roca Para El Pueblo De San Miguel, daté du 28-6-1714 : « Entre las cassas que se fabricaron, una sera especial capaz, y acomodada para que en ella se recojan las Viudas, Huerfanas, y Solteras, o cuyos Maridos andan ausentes del Pueblo. Y dha cassa ademas de ser fuerte como las demas, tendra dos divisiones, una para viudas, y cassadas cuyos maridos estan ausentes del Pueblo, y otra para Huerfanas y solteras. Y tambien tendran su patio. ».

ramenées de force dans les missions⁸⁰⁵. L'institution aurait été créée dans la tradition des maisons de réclusion fondées par Ignace de Loyola au milieu du XVI^e siècle afin d'y accueillir d'une part les anciennes prostituées, de l'autre les jeunes filles de moins de douze ans. Avant d'être implanté dans les missions jésuites du Paraguay, ce modèle aurait déjà été utilisé au Pérou, dans la mission de Juli, dont on sait qu'elle sert de modèle pour l'organisation sociale des missions paraguayennes⁸⁰⁶. Les institutions de charité réservées à certaines catégories d'individus ne sont pas propres aux missions ou à la Compagnie de Jésus. À Paris, durant la deuxième moitié du XVII^e siècle, La Pitié « loge principalement les jeunes filles et les enfants », tandis que La Salpêtrière « loge uniquement des femmes » et l'une de ses annexes abrite « une maison de correction pour les prostituées »⁸⁰⁷. En Amérique, des maisons de recluses sont fondées dans les grands centres urbains tels que Mexico, Lima ou Quito dès le XVI^e siècle. À Buenos Aires, la Maison des jeunes orphelines de San Miguel est créée en 1755 et placée « sous la direction de la Confrérie de la Charité et des autorités ecclésiastiques » et les jeunes filles y « apprennent à lire et à écrire » afin de préparer leur intégration à la société⁸⁰⁸.

L'enfermement des femmes dans les missions, s'il mobilise des techniques de contrôle social importées d'Europe, révèle cependant des problèmes propres à la région. Les missions jésuites du Paraguay forment un espace frontière, enclavées entre les Portugais, les Espagnols, et enfin les Indiens non-convertis. Les rivalités ou guerres permanentes avec l'un ou l'autre de ces groupes d'acteurs entraînent de nombreuses migrations et « l'arrivée de nouvelles familles venant de l'extérieur de l'environnement missionnaire »⁸⁰⁹. L'entrée régulière dans la communauté de nouveaux membres, à laquelle il faut ajouter les sorties d'hommes sans leur famille— fuites ou expéditions commerciales et guerrières — menace constamment la stabilité de l'ordre social et

⁸⁰⁵ Imolesi, María Elena, « El sistema misional en jaque : la reclusión femenina en las reducciones jesuíticas de guaraníes », *Anos 90*, vol. 18, n° 34, 2011, p. 153.

⁸⁰⁶ *Ibid.*, p. 144.

⁸⁰⁷ Geremek, Bronislaw, *La potence ou la pitié : l'Europe et les pauvres du Moyen Âge à nos jours*, *op. cit.*, p. 284.

⁸⁰⁸ Rebagliati, Lucas Esteban, *op. cit.*, p. 135. Auparavant, c'est l'hôpital de San Martín qui, sur décision du gouverneur, assurait cette fonction depuis 1692.

Comme nous l'avons dit, jusqu'au dernier quart du XVIII^e siècle, il n'existe pas de pauvreté endémique à Buenos Aires et les vagabonds sont peu nombreux, ne posant pas de problème majeur aux autorités. De fait, ces dernières ne répondent pas à la question sociale par de grands enfermements, mais à travers la création d'institutions de bienfaisance financées par de riches négociants, telles que la Confrérie de la Charité. Ces fondations ont alors autant pour objectif l'assistance aux pauvres — c'est-à-dire en réalité la reproduction des conditions de possibilité de l'économie du salut, avec les pauvres d'un côté et les riches de l'autre — que l'accumulation de prestige pour les donateurs. Voir Trujillo, Oscar José « El suave olor de las virtudes: la hermandad de la caridad de buenos aires y su colegio de niñas huérfanas », *Comunicación, Cultura y Política*, 2014, vol. 5, n°2, p. 53-69.

⁸⁰⁹ Imolesi, María Elena, *op. cit.*, p. 146.

familial⁸¹⁰. Le nombre élevé de femmes seules est perçu comme un danger par les missionnaires dans la mesure où elles inciteraient à la débauche, le sixième péché capital étant selon Sepp le seul « contre lequel pèchent les Indiens⁸¹¹. » L'enfermement est donc autant destiné à protéger les hommes qu'à protéger les femmes contre les hommes et contre elles-mêmes.

Bien que le provincial Antonio Machoni déclare en 1740 que « le *kotyguasú* n'est pas une prison »⁸¹², le Livre d'Ordres comporte une série d'instructions qui révèlent son caractère coercitif. D'abord, « un vieillard de raison s'occupera ladite Maison, et la maintiendra fermée la plupart du temps⁸¹³. » Les autorités délèguent le travail de surveillance à un homme de confiance, jugé capable de résister aux tentations sexuelles en raison de son grand âge et mandaté pour empêcher la circulation des enfermées hors du *kotyguasú*. Ensuite,

elles iront en communauté à la messe, et aux offices de l'église, aux réjouissances du village, pour l'eau, pour laver leurs vêtements, pour le bois, si ce que peuvent leur apporter les Indiens, ou les jeunes garçons, ne leur suffit pas. De la même manière, à sarcler, nettoyer et s'occuper de leur champ. Le reste du jour, elles s'occuperont avec quelconque léger travail de filage, comme les autres Indiennes mariées du village⁸¹⁴.

La circulation des enfermées est restreinte aux tâches que les jésuites jugent indispensables, à savoir l'exercice de la dévotion et celui du travail. Ce que les jésuites nomment « réjouissances » ou « divertissements » relève en réalité des besoins de première nécessité : l'eau et le bois sont nécessaires à la survie, pour s'hydrater et faire du feu afin de se réchauffer, le nettoyage des vêtements s'inscrit dans l'observance des bonnes mœurs chrétiennes. Le paragraphe suivant insiste d'ailleurs sur les moyens de subsistance des enfermées, préconisant qu'elles

⁸¹⁰ Pour comprendre à quel point la population missionnaire est hétérogène soulignons les propos de Sanchez Labrador, qui rapporte que dans la mission de Concepcion, dans la seconde moitié du XVIIIe siècle neuf langues différentes étaient parlées. ARSI, opp. nos. 342, 88, Lettre à Lorenzo Hervás y Panduro, datée du 21 Juin 1783.

⁸¹¹ Sepp, Anton, Hoffmann, Werner (trad. et éd.), *Relación de viaje a las misiones jesuíticas*, op. cit., p. 200.

⁸¹² Imolesi, María Elena, op. cit., p. 140.

⁸¹³ AGN BNBA BN, *Libro de ordenes*, leg. 140, f. 44v : « Cuidara de dicha Casa un Viejo de razon, y la tendra lo mas del tpô cerrada ».

⁸¹⁴ AGN BNBA BN, *Libro de ordenes*, leg. 140, f. 44v-45r : « Iran en Comunidad â la Missa, y funciones de Yglesia, Regocijos del Pueblo, por agua, â lavar su ropa, y por leña, se la que se les puede dar de la que trahen los Yndios, ô muchachos, no les basta. Ytem â carpir, limpiar, y cuidar de su chacara. En los demas del dia se ocuparan en algun trabajo moderado de hilar, como las demas Yndias casadas del Pueblo. »

prennent la portion de viande avec les autres gens, les Indiennes avec les Indiennes, et les jeunes filles avec les jeunes filles. Le jour où il n'y a pas de viande pour le village, on les assistera pour partie avec des céréales ou de la viande : et on prendra aussi garde qu'elles aient quelque chose pour le petit-déjeuner, ou de la viande, ou des céréales, quand elles n'ont rien qui provienne de leur champ⁸¹⁵.

Les autorités jésuites rappellent l'assistance que les missionnaires sont tenus de porter aux femmes du *kotyguasú*, notamment en termes de nourriture, et le paragraphe précédent suggère même qu'en cas de pénurie, elles aient prioritairement accès aux réserves de viande. Les femmes enfermées sont autorisées à sortir pour se rendre à la distribution de l'aumône, mais en groupes différenciés. Ces groupes sont décrits avec plus de précision plus loin, découpés en quatre catégories :

1°: les veuves qui se comportent mal au dehors et qui châtiées une fois, puis une autre, ne se repentent pas, et celles qui fuient continuellement. 2°: les jeunes filles veuves qui n'ont pas de mère ou sont sous la menace d'un enlèvement. 3°: celle qui est jeune fille mariée, quand son mari part en voyage, et n'est pas en sécurité dans la maison de ses parents. 4° : il ne faut pas réunir toutes les fillettes orphelines, ni toutes les veuves sans distinction, ni autant, parce qu'on ne peut pas bien s'occuper d'elles par la suite, ni celles qui n'ont pas conscience d'elles-mêmes, mais juste celles qui veulent volontairement entrer, ni celles qui ont beaucoup d'enfants, et ont des parents proches qui peuvent et veulent prendre soin d'elles⁸¹⁶.

Ce résumé, qui compile les instructions de cinq Provinciaux différents, met en évidence la dualité du *kotyguasú* : elle s'articule, comme le dit Imolesi, autour « du binôme *châtiment-protection* dans un même espace⁸¹⁷. » D'un côté, l'enfermement sert à corriger les mauvais comportements au sein de la mission aussi bien qu'à prévenir les fuites. De l'autre, il protège des hommes les femmes qui isolées, se trouveraient sous la menace perpétuelle d'un viol. Enfin, il se

⁸¹⁵ AGN BNBA BN, *Libro de ordenes*, leg. 140, f. 45r : « Cogeran la porcion de carne con la demas gente, las Yndias con las Yndias, y las muchachas con las muchachas. El día, que no ai carne para el Pueblo, se les assistira â ellas â parte ô con grano, ô con carne : y tambien se tendra cuidado, que tengan alguna cosa, para desayunarse ô de carne, ô de grano, quando no la tuvieren de su chacara. »

⁸¹⁶ AGN BNBA BN, *Libro de ordenes*, leg. 140, f. 45v : « 1°: las Viudas, que andan mal fuera, y castigadas una, y otra vez no se enmiendan, y las que continuam.^{te} se huyen. 2°: las Viudas mozas, que no tienen Madre, ô estan en peligro de ser llevadas. 3°/ tal cual Casada moza huerfana, quando su marido va â viaje, y no está segura en casa se sus parientes. 4°: No se han de recoger todas las muchachas huerfanas, ni todas las viudas sin distincion, ni tantas, que no se pueda despues cuidar bien de ellas, ni las que no tienen nota de si, sino es que voluntariam.^{te} quieran entrar, ni las que tienen muchos hijos, y tienen parientes cercanos, que puedan, y las quieran cuidar la. llevandolo todo con la prudencia debida, y zelo prudente con la moderacon dha, y el esmero de cuidarlas, y assistirlas. »

⁸¹⁷ Imolesi, María Elena, *op. cit.*, p. 140. L'auteure souligne.

substitue au réseau de protection primaire lorsque la famille de la femme ne peut ou ne veut pas subvenir à ses besoins matériels.

La rigueur de l'enfermement imposé aux Indiennes, qui « n'auront pas la liberté de sortir à envie, sans que [le surveillant] ou le Père en soit informé »⁸¹⁸, est toutefois atténuée pour celles qui s'y soumettent volontairement, qui vivront « séparées (autant que faire se peut) de celles qui sont recueillies [enfermées] pour un autre motif. Et on assistera les volontaires avec quelque soin supplémentaire, et même avec quelque genre de cadeau pour montrer qu'on estime leur recueillage, et que cela soit un motif pour que d'autres y prétendent⁸¹⁹. » Si l'on peut se demander dans quelle mesure les femmes se rendent volontairement au *kotyguasú*, les jésuites, à travers ce dispositif de traitement différencié et préférentiel, tentent de minimiser le caractère coercitif de l'enfermement au profit de la dimension protectrice.

Pour autant que les femmes enfermées soient isolées du reste de la société missionnaires, tous les liens avec l'extérieur ne sont pas coupés. Les hommes en général ne peuvent y entrer, « mais il n'est pas interdit que [les parents des recluses] leur parlent en présence du vieux, ou d'une Indienne raisonnable parmi celles qui s'en occupent. Leurs parents, ainsi que d'autres femmes, pourront entrer, si elles doivent leur parler, ou si ils leur apportent quelque nourriture ou vêtement⁸²⁰. » Ces prescriptions s'inscrivent dans la politique de réintégration à la société. Les femmes enfermées dans le *kotyguasú* ne le sont pas à perpétuité et le maintien du lien social facilite leur retour à la vie dans le village, quand elles se marient, quand leur époux revient ou quand elles sont libérées à l'issue de leur peine. De plus, le don de vêtements et de nourriture, deux types de biens qui, lorsqu'ils viennent à manquer, constituent le pauvre, stimule le réseau d'entraide familial. L'assistance sociale n'est ainsi pas laissée uniquement à la charge de la communauté mais continue à s'appuyer, lorsque cela est possible, sur le double système de production particulier/communautaire. Bien que les familles puissent ponctuellement subvenir aux besoins des enfermées, c'est le travail communautaire qui permet de fournir l'essentiel des vêtements et de la nourriture aux femmes du

⁸¹⁸ AGN BNBA BN, *Libro de ordenes*, leg. 140, f. 45r : « No tendran libertad de salir â su gusto, sin saberlo el que cuida, ô el Padre. »

⁸¹⁹ AGN BNBA BN, *Libro de ordenes*, leg. 140, f. 45r : « Se procurara vivan las huerfanas muchachas, y voluntarias âparte (enquanto se pudiere conseguir) delas que estan recogidas por otro motivo. Y â la voluntarias se procure asistir con algun cuidado mas, y aun con algun genero de regalo, para mostrar, que se estima su recogimiento, y sea esto motivo, para que otras lo pretendan.

⁸²⁰ AGN BNBA BN, *Libro de ordenes*, leg. 140, f. 45r : « A hombre ninguno (fuera del Viejo, y enfermero) se permitira, que entre en esta casa. Pero no se prohibe, que sus Parientes las hablen fuera en presencia del Viejo, ô de una Yndia de razon delas que las cuidan. Sus Parientes, y otras mujeres podran entrar, si tienen que hablarlas, ô si las trahen alguna comida, ô ropa. »

*kotyguasú*⁸²¹, considérées comme des indigentes invalides. Ainsi, « deux fois par an, on leur donne pour leurs robes 5 *varas* de tissu : une fois pour la Toussaint, l'autre pour Pâques »⁸²², c'est-à-dire en automne et au printemps, lorsque le temps commence à changer et les températures à augmenter ou diminuer.

Bien que le Livre d'Ordres interdise de manière générale la mise aux fers des femmes du *kotyguazu*, eu égard à la soi-disante « fragilité du sexe »⁸²³, Imolesi montre qu'en pratique, les châtiments corporels sont fréquents. Ceux-ci amènent le provincial Machoni à rappeler à l'ordre les missionnaires, notamment car ils provoquent une augmentation importante des avortements, alors même que l'une des fonctions du *kotyguazu* est de « préserver le projet missionnaire de la saignée démographique dans un contexte où les femmes se raréfient (2011 : 149-150)⁸²⁴. »

Des vieillards et des femmes triés sur le volet sont donc chargés de surveiller les enfermées. Mais la division du travail de contrôle ne s'arrête pas là. Afin de vérifier que les femmes du *kotyguazu* ne manquent de rien, mais aussi que celles qui sont punies fassent pénitence et qu'elles ne soient pas incarcérées plus de temps que nécessaire, l'un des *regidores* du *cabildo* est chargé d'effectuer des visites régulières, tous les dimanches, et d'en rendre compte au missionnaire⁸²⁵.

Le *kotyguazu* est donc un espace d'enfermement et de discipline dans lequel sont réunies plusieurs catégories de femmes, à la fois à des fins de surveillance, de punition et de protection, qu'elles y soient entrées volontairement ou par la contrainte. Leur subsistance y est assurée par le travail de la communauté et celle de leur famille lorsqu'elles en ont une, mais aussi par leur propre production, issue du travail aux champs ou au filage. Elles sont surveillées, mais aussi assistées à travers une chaîne stratifiée de contrôle qui comprend des *alcaldes*, un membre du *cabildo* et les missionnaires eux-mêmes, c'est-à-dire une série qui mobilise l'ensemble des positions de l'organisation politique coloniale du village. Or, comme le fait très justement remarquer Imolesi, le

⁸²¹ Furlong Guillermo, *Juan de Escandón S. J. y su carta a Burriel (1760)*, *op. cit.*, p. 117.

⁸²² AGN BNBA BN, *Libro de ordenes*, leg. 140, f. 45r : « Dos veces al año se les dara para su vestido 5. baras de ropa: una vez el día de los Finados, y otra por Resurreccion. »

⁸²³ AGN BNBA BN, *Libro de ordenes*, leg. 140, f. 45v : « No se les dara otro castigo, sino el que permiten los Ordenes, ni se tendra alla Cepo, ni otro encerramiento, solo podran estar algunos dias en grillos, conformando el castigo con la debilidad del sexo. »

⁸²⁴ Imolesi, María Elena, *op. cit.*, p. 149-150.

⁸²⁵ AGN BNBA BN, *Libro de ordenes*, leg. 140, f. 45r-45v : « Para que los PP. Curas no tengan ocasion de olvidarse totalm.^{te} de ellas por las muchas ocupaciones, pueden poner uno de los Regidores, el mas antiguo, y de zelo, que todos los Domingos vaia a preguntar a las que cuidan de ellas : 1º, si les falta alguna cosa? 2º: como se portan las que por delitos estan puestas ai? 3º: si las penitenciadas han acabado su penitencia? 4º: si muestran enmienda, y quanto tiempo tienen ya de penitencia. Y lo referira todo al P.º; para que con este modo no se perpetuen en los grillos, o otras penitencias, y castigos mas de lo que conviene. »

kotyguazu constitue « un enfermement dans l'enfermement que suppose l'espace missionnaire⁸²⁶. » La comparaison ne s'arrête pas là, car si l'institution du *kotyguazu* s'inspire de l'ensemble des principes, méthodes et objectifs européens d'enfermement, ceux-ci s'appliquent également à tout l'espace missionnaire.

Bien que ce dernier ne soit pas délimité par une grande enceinte artificielle, mais plutôt des fleuves, des chemins et des croix disposées çà et là, chacune des missions qui le composent possède ses propres terres, qui sont d'ailleurs sources régulières de conflit entre les villages. En ce sens, l'espace missionnaire est clos et dissocié du reste de l'espace colonial. À l'intérieur, les missionnaires ont emmené avec eux — ou attiré — des dizaines de milliers d'individus, hommes, femmes et enfants sur le principe du volontariat et d'une condition commune, l'indianité. La réduction des Guaranis dans la Province jésuite du Paraguay suppose que les Indiens se convertissent de leur plein gré, mais aussi qu'ils soient libres de quitter les villages s'ils le souhaitent. Pourtant, en pratique, lorsqu'ils vivent hors de la tutelle jésuite, les Indiens sont menacés de mise en esclavage et de travail forcé, respectivement par les Portugais et les Espagnols. Le volontariat n'est donc que relatif. De fait, rejoindre les missions leur assure une protection contre les colons européens. Par ailleurs, comme l'indiquent de nombreuses sources, la liberté d'aller et de venir est toute relative, car les fuites sont réprimées et les fugitifs ramenés au village par la force et châtiés. L'enfermement initial est consenti, mais pour celui ou celle qui vit dans la mission, il est subi et contraint. De plus, les individus sont soumis à une territorialisation par village et n'ont pas le droit à l'assistance si jamais ils l'enfreignent en se rendant dans une autre mission sans motif légitime, c'est-à-dire certifié par l'écriture d'une autorité. La réduction à la vie missionnaire constitue ainsi à la fois une protection et un régime coercitif. Le temps y est découpé entre travail et prière, la cloche de l'église marquant le passage de l'un à l'autre. Le travail est contrôlé à travers un dispositif de surveillance stratifié dans lequel l'autorité est déléguée à une série d'individus qui font appliquer les normes et informent leur supérieur hiérarchique lorsque celles-ci ne sont pas respectées, entraînant une punition de celui ou celle qui commet une faute. Cependant, du point de vue des jésuites, le travail ne vaut pas uniquement par sa fonction productive, mais aussi intégrative. Il permet de prévenir l'oisiveté, source supposée de tous les maux de la vie sociale, fuites, vols ou délits en tout genre. La combinaison enfermement-prière-travail vise à sauver les âmes en formant les corps aux normes de la vie chrétienne.

⁸²⁶ Imolesi, María Elena, *op. cit.*, p. 140.

Le projet de réduction coloniale est donc semblable à celui des grands enfermements européens. Les pauvres sont réunis dans des espaces clos et soumis à un travail forcé entrecoupé de prières afin de les (ré)intégrer à la société chrétienne et de leur rendre une dignité que leurs contemporains voient comme perdue. La similarité est si confondante que les mêmes caractéristiques sont attribuées aux Indiens du Nouveau Monde et aux indigents valides de l'Ancien. Ils seraient tous paresseux et oisifs, prompts à l'ivrognerie, à la débauche et au vol. Surtout, les mauvais pauvres européens et les Indiens américains seraient marqués par une répulsion commune vis-à-vis du travail, laquelle répulsion entraînerait tous les vices dont ils sont porteurs, et devrait être expurgée de leurs corps par la mise au travail forcé. Ce dernier constituerait le seul moyen de les éloigner du péché et de sauver leur âme, mais aussi de prévenir la société de sa propre désintégration.

C'est donc par cette étrange homologie qui attribue un même ensemble de vices aux marginaux d'un côté et de l'autre de l'Atlantique, qui assimile ceux qui en Europe ne trouvent pas de travail et ceux qui, au Paraguay, rejettent tout ou partie des normes du nouvel ordre social, que les missionnaires jésuites reconnaissent une humanité commune aux Américains et aux Européens. Les Indiens ne sont rien d'autre que les Pauvres du Nouveau Monde.

IV. LE TRAVAIL MISSIONNAIRE, UNE AFFAIRE DE FAMILLE⁸²⁷

« Go home and be a family man »

Capcom, Street fighter series

Résumé : Dans le chapitre précédent, nous avons vu comment les représentations de la pauvreté et les pratiques d'assistance issues de la tradition médiévale européenne s'actualisent dans les missions sous une forme qui leur est propre. Au cours de ce chapitre nous examinerons le travail à travers les transformations de la famille dans les missions. L'examen d'un chapitre du manuscrit de Luján dédié à la chasse nous permettra d'identifier des conflits autour des pratiques de partage du gibier et, par là même, deux conceptions différentes de la famille. La première engloberait les parents éloignés et découlerait de la chefferie guaranie précolombienne, système socio-politique fondé sur la famille élargie. Les jésuites tenteraient tout au long de l'histoire missionnaire d'instituer et de consolider la seconde, la famille nucléaire issue du mariage chrétien. De fait, la lutte contre l'adultère entraîne le déploiement de dispositifs destinés à contrôler le travail et la circulation des femmes dans les villages, assignées au travail de reproduction et au filage dans l'espace domestique. L'éducation des enfants se trouve également au centre des préoccupations jésuites. À travers le contrôle de la nourriture et de l'enseignement, les missionnaires tentent de se substituer aux parents guaranis afin de favoriser la socialisation chrétienne des enfants.

⁸²⁷ Une partie de ce chapitre est également utilisée dans Ruiz Zubizarreta, Joaquín, Orantin, Mickaël. «Poraka? C'est comme nourrir celui qui a tué notre mère...» Parenté, pouvoir et partage dans les missions guarani du Paraguay (xviii^e siècle) à l'aune de l'ethnologie et de la lexicographie diachronique. *Journal de la Société des américanistes*, 2021, vol. 107, no 107-2, p. 115-139.

1. De la famille et du gibier

a. Femmes et beaux-frères : éléments de parenté guaranie

Comme nous l'avons vu au cours du deuxième chapitre, les jésuites doivent le succès de leur Conquête spirituelle au Paraguay en partie à l'échange d'outils en métal⁸²⁸. En réalité, dès l'arrivée des Espagnols dans la région, au XVI^e siècle, ces derniers s'attirent les faveurs des caciques guaranis en leur donnant des haches, qui peut se dire en castillan *cuña*, un coin. Contrairement aux jésuites, les laïques n'ont pas fait vœu d'abstinence, et les haches ne sont alors pas échangées contre la conversion au christianisme, mais contre des femmes, des sœurs ou des filles de caciques. Par une curieuse ironie linguistique, le mot femme se dit *kuña* en guarani. Les *cuñas* espagnoles sont donc échangées contre des *kuña* guaranies⁸²⁹. Cependant, cet échange n'est pas destiné uniquement à assouvir les désirs sexuels des conquistadors, mais aussi à nouer de solides alliances à travers le lien familial.

L'organisation sociale des groupes guaranis avant l'arrivée des Européens est mal connue, faute de sources. Selon Branislava Susnik, l'une des anthropologues pionnières dans l'étude de ces sociétés, la plus petite unité socio-économique (et donc politique) de ces groupes est alors le *te'yi*,⁸³⁰ constitué d'une famille élargie à la tête de laquelle se trouve un *te'yi-ru*, le père du *te'yi*. Il est formé par un ensemble de 10 à 60 familles nucléaires, pour un total de 40 à 240 individus⁸³¹. Plusieurs *te'yi* composeraient un *amunda*⁸³². Toujours selon Susnik, un groupement de villages serait qualifié de *teko'a*, terme qui désignerait également un village. Enfin, la plus grande unité politique serait

⁸²⁸ Cf. *supra*, p.114.

⁸²⁹ Austin, Shawn Michael, *Colonial Kinship : Guaraní, Spaniards, and Africans in Paraguay*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 2020, p. 43.

⁸³⁰ Susnik, Branislava, *El indio colonial del Paraguay. Vol. 1, El Guaraní colonial*, Asunción, Museo Etnográfico Andrés Barbero, 1965, p. 158. Tout comme les autres termes de la classification d'unités socio-politiques déterminés par Susnik, cette dernière semble projeter le sens du terme *te'yi* dans le passé en se fondant sur son expérience ethnographique.

⁸³¹ Bien que les sources mentionnent en général des groupes composés de dix à vingt familles pour autant de maisons, Jarque affirme que certains sont plus volumineux, comptant jusqu'à une centaine de familles. Jarque, Francisco, *op. cit.*, Pampelune, Juan Micón, 1687, p. 299.

⁸³² Le terme *amunda*, qui qualifie selon Montoya les petits groupes de populations vivant aux alentours d'un grand village, et non pas un ensemble de villages, serait formé grâce au radical *mũ*, qui traduit l'échange et sur lequel nous reviendrons dans le cinquième chapitre. L'*amunda* pourrait alors être un complexe d'échange au sein d'un voisinage étendu. Ruiz De Montoya, Antonio, *Tesoro de la lengua guaraní, op. cit.*, p. 36, 321.

nommée *guára*, dirigée par un *mburuvicha*, un cacique de grande importance⁸³³. Ce modèle d'organisation, largement diffusé dans l'historiographie dominante, systématiquement repris par la communauté académique⁸³⁴, nous semble toutefois reposer sur des fondements trop fragiles pour le considérer sans recul critique. Capucine Boidin met à ce titre très justement en garde contre « la réification de ces expressions par les générations postérieures » à Susnik — dont la contribution à l'anthropologie guaranie demeure inestimable — et l'usage « acritique » de ces termes⁸³⁵. Nous n'avons nous-même jamais trouvé le moindre élément au-delà de Montoya qui puisse étayer l'hypothèse d'un modèle si précis au cours de nos recherches, même si nos bornes chronologiques excluent de fait le XVI^e siècle. Dans nos sources, les villages sont toujours nommés *tetã* ou *táva*⁸³⁶, et les caciques désignent ce que Susnik nommerait un *te'ýi* par *ropeguá*, littéralement ceux de la maison, donc la maisonnée⁸³⁷.

La structure de la parenté au sein de ces groupes n'est pas beaucoup mieux connue. Selon Shawn Austin, un récit du père Francisco de Andrada pour le compte du Conseil des Indes semble indiquer un modèle dravidien, c'est-à-dire que la parenté divise le groupe en consanguins et affins, en fonction des générations, et que ces dernières transmettent la relation d'alliance ou d'affinité. Les mariages entre cousins croisés y sont la norme⁸³⁸. La polygamie est l'apanage des caciques et occupe une place centrale dans la production de ces sociétés à travers la réciprocité. En effet, grâce à l'échange de femmes, ceux-ci intègrent à leur parenté des beaux-frères, les *toejas*, qui travaillent pour eux au sein de leur maisonnée, supposément le *te'ýi*. Montoya affirme avoir connu plusieurs caciques possédant « 10, 15 et 20 femmes » et, selon le missionnaire, ces derniers donnent en mariage leurs filles à leurs *vojas* qui, en retour, travaillent pour eux : « ils labourent, sèment, récoltent et leur font des maisons »⁸³⁹. Les Espagnols qui arrivent dans la région au XVI^e siècle tirent profit de cette organisation pour contracter des alliances avec les populations locales, se faisant polygames au grand dam de prêtres qui voient dans le Paraguay un « paradis de

⁸³³ Susnik, Branislava, *Los aborígenes del Paraguay. Vol. 2, Etnohistoria de los Guaraníes, época colonial*, Asunción, Museo Etnográfico Andrés Barbero, 1979-1980, p. 18-20.

⁸³⁴ Wilde, Guillermo, *Religión y poder en las misiones de guaraníes*, *op. cit.*, p. 101 ; Austin, Shawn Michael, *Colonial Kinship : Guaraní, Spaniards, and Africans in Paraguay*, *op. cit.*, p. 22.

⁸³⁵ Boidin, Capucine, *Mots guaraní du pouvoir, pouvoir guaraní des mots. Essai d'anthropologie historique et linguistique (XIX-XVI et XVI-XIX)*, *op. cit.*, p. 102.

⁸³⁶ Joaquín Ruiz Zubizarreta suggère que *tetã*, désignant aujourd'hui la ville, pourrait dériver de *teta*, qui signifie beaucoup ou nombreux.

⁸³⁷ Et encore les définitions données par Montoya doivent-elles être traitées avec circonspection.

⁸³⁸ Austin, Shawn Michael, *Colonial Kinship : Guaraní, Spaniards, and Africans in Paraguay*, *op. cit.*, p. 22.

⁸³⁹ Ruiz De Montoya, Antonio, *Conquista espiritual*, *op. cit.*, p. 48.

Mahomet »⁸⁴⁰. D'une part, comme nous le verrons, chez les Guaranis, ce sont les femmes qui cultivent la terre⁸⁴¹. Elles travaillent donc pour leur mari à la production agricole. D'autre part, à travers le mariage — qui n'est pas nécessairement ici un mariage chrétien, polygamie oblige —, les Espagnols « s'intègrent aux réseaux sociaux guaranis » et « le volume de travail, aussi bien que la puissance militaire dédiée à la Conquête au Paraguay [sont] fournis par les Guaranis à travers les liens de parenté⁸⁴². »

Au-delà des récits produits par les Européens, l'analyse du système sémantique guarani de la parenté réalisée par Leonardo Cerno permet de dégager plusieurs caractéristiques de la famille telle qu'elle serait conçue par les Guaranis au XVI^e et au XVII^e siècle. En examinant des documents en Tupi et en Guarani, le linguiste argentin met en évidence trois traits récurrents dans le champ sémantique de la parenté : « la filiation, le sexe du parent (qui implique le sexe de celui qui parle), et la distance spatiale ou sociale⁸⁴³. » La notion de « spatialité » apparaît de plusieurs manières et serait la plus importante dans la caractérisation du lien, agissant « sous le niveau de la filiation et du sexe du parent »⁸⁴⁴. D'abord, elle peut indiquer une distance spatiale plus ou moins réduite entre deux parents plus ou moins distants. Par exemple, le terme utilisé par les hommes pour désigner de manière générique les femmes de leur parentèle, *tetãmbipe*, est formé grâce à la racine *tetã*, dont le référent à l'époque coloniale est village⁸⁴⁵. Ajoutons qu'un siècle plus tard, Restivo traduit, à l'entrée « parent », la même expression par « femme de [mon/ton/son] village », soulignant d'une part l'étroite relation entre espace et parenté, indiquant d'autre part que dans un village guarani traditionnel, l'ensemble des habitants appartiendrait à la même famille élargie⁸⁴⁶. C'est cette « Famille élargie » que Cerno traduit lui aussi par le terme *te'ýi*, suivant en cela Montoya qui le

⁸⁴⁰ Austin, Shawn Michael, « Guaraní kinship and the encomienda community in colonial Paraguay, sixteenth and early seventeenth centuries », *Colonial Latin American Review*, vol. 24, n° 4, 2015, p. 553.

⁸⁴¹ Cf. *infra*, p. 297.

⁸⁴² Austin, Shawn Michael, *Colonial Kinship : Guaraní, Spaniards, and Africans in Paraguay*, *op. cit.*, p. 32. Austin relève dans plusieurs sources coloniales que les Espagnols semblent bien conscients du fonctionnement de la parenté chez les Guaranis, prenant pour preuve que les premiers utilisent les termes de parenté des seconds afin de décrire leurs relations mutuelles. *Ibid.*, p. 33.

⁸⁴³ Cerno, Leonardo, « Parientes cercanos, parientes lejanos. Una mirada estructural al sistema de parentesco del guaraní antiguo », *Mundaú*, n°4, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Instituto de Ciências Sociais, Universidade Federal de Alagoas, 2018, p. 64.

⁸⁴⁴ *Ibid.*, p. 65.

⁸⁴⁵ *Ibid.*, p. 63.

⁸⁴⁶ Restivo, Pablo, *Vocabulario de la lengua guaraní*, *op. cit.*, p. 418.

glose par « *compañía, parcialidad, genealogía* »⁸⁴⁷. Si pour les Espagnols, la *parcialidad* désigne l'ensemble d'un groupe formé par le cacique et ses *vojas*, pour les Guaranis elle constitue donc la famille élargie.

Ensuite, les termes de parenté marquent aussi la distance sociale entre deux parents, consanguins ou affins. Les hommes du lignage patrilinéaire à G+1 d'Ego sont ainsi désignés par les termes *tuva* et *tuvy* — père et oncle paternel —, deux termes proches distingués uniquement par un intensificateur, *y*, et indiquent une distance réduite entre les deux parents. De la même manière, les femmes de sa lignée matrilineaire à G+1 sont *sy*, la mère, *sy'y*, sa sœur aînée, et *sy'yky*, sa sœur cadette ; *y* assume ici la même fonction et *ky* est un modificateur signifiant par ailleurs tendre. D'un autre côté, l'oncle maternel et la tante paternelle ne sont pas sujets aux mêmes variations, désignés uniquement et respectivement par *tuty* et *jaiche*, car ils sont plus éloignés du groupe d'Ego que ses géniteurs⁸⁴⁸. Les parents croisés sont donc considérés comme éloignés, et les parents parallèles, proches. La même indexation est utilisée pour les générations G0 et G-1.

Les autres traits récurrents du lexique guarani de la parenté au XVI^e et XVII^e siècles, la filiation et la génération, le sexe du parent ainsi que celui du locuteur, mettent au jour un système classificatoire qui distingue un groupe de parents proches — le frère du père et la sœur de la mère d'Ego, et bien sûr son père, sa mère, ses frères et sœurs — d'un groupe de parents éloignés — la sœur du père et le frère de la mère, leur épouse ou mari, ainsi que leurs enfants. Cependant, la complexité de ce système ainsi que la distinction des parents par une grande variété des termes classificatoires, qui répondent à des règles précises, suggèrent que dans les *te'yi*, eu égard à la polygamie du cacique, tous les membres du groupe relèvent d'une même famille élargie. Même si les missionnaires y voient 10, 15 ou 20 familles qui correspondent sans doute au même nombre de maisons composant le village, celles-ci sont reliées entre elles par un jeu d'alliance matrimoniale : les chefs donnent leurs filles en mariage à leurs *vojas*, ceux-ci donnent certainement leurs sœurs ou leurs filles à d'autres membres du groupe, etc. Les relations de parenté y sont indissociables à la fois des rapports politiques — le chef est beau-frère et/ou beau-père d'un certain nombre d'hommes du groupe — et des rapports sociaux de production, puisque ses affins travaillent pour lui, ce qui signifie en réalité qu'ils travaillent pour sa maisonnée, et donc pour l'ensemble de la communauté.

⁸⁴⁷ Cerno, Leonardo, « Parientes cercanos, parientes lejanos. Una mirada estructural al sistema de parentesco del guaraní antiguo », *op. cit.*, p. 64.

Restivo ne glose quant à lui ni « *generación* », ni « *genealogía* » par « *te'yi* », mais uniquement « *parcialidad* ». Restivo, Pablo, *Vocabulario de la lengua guaraní*, *op. cit.*, p. 172.

⁸⁴⁸ Cerno, Leonardo, « Parientes cercanos, parientes lejanos. Una mirada estructural al sistema de parentesco del guaraní antiguo », *op. cit.*, p. 66.

Or, cette conception de la famille est bouleversée à la fois par le christianisme, par l'organisation politique coloniale, et enfin par l'économie agropastorale que les jésuites tentent d'imposer.

Dans les missions, selon Anton Sepp, c'est-à-dire au début du XVIII^e siècle, « on entend par famille : père, mère, fille et fils, et leurs fils en plus⁸⁴⁹. » Comme souvent lorsque les jésuites et les guaranis communiquent, ce qui est tenu pour entendu ne l'est jamais que du point de vue des premiers et ne doit être tenu que pour une prescription, non pas pour les représentations de ceux qui subissent la colonisation et les transformations de leurs coutumes. Cependant, le concept de famille tel qu'il est mobilisé par Sepp et les autres missionnaires découle des dispositions adoptées le 11 novembre 1563 lors du Concile de Trente et déployées dans l'Amérique espagnole dès 1564. Les théologiens y décident que la famille s'articule autour du mariage, une « institution religieuse de caractère sacramentel, monogamique et indissoluble⁸⁵⁰. » Afin d'imposer dans les missions un modèle de famille chrétienne, les jésuites restructurent l'espace qui lui est dédié. Selon Rosa Tribaldos Soriano, « la configuration de la société guarani traditionnelle se [fonde] sur de grandes maison communes », où tout le monde vit ensemble et où « chaque groupe familial occupe un espace déterminé de l'habitation »⁸⁵¹. Comme dans les communautés guaranies mbyas contemporaines, une partie importante de la vie sociale se déroulerait autour du feu, où les membres du groupe se retrouveraient pour discuter et passer le temps. Les femmes y réaliseraient ensemble diverses tâches ménagères dont la cuisine⁸⁵².

Ce mode de vie en commun, où hommes et femmes se côtoient constamment, induit une grande promiscuité incompatible avec les principes du christianisme, puisque selon les jésuites, elle risquerait de pousser les Indiens à pécher. Dans la mission, chaque famille nucléaire possède son propre logement. D'après Peramás et Cardiel, les habitations sont toutes uniformes, sans étage, mesurant sept *varas* de large pour autant de long⁸⁵³. Chacune de ces maisons fait partie d'un grand bloc rectangulaire qui en comprend six ou sept, pour autant de familles. Furlong précise que les habitations sont indépendantes, possèdent deux portes de sortie de chaque côté du bâtiment, mais ne communiquent pas entre elles⁸⁵⁴. En effet, le Livre d'Ordres stipule, en 1696, que « dans les

⁸⁴⁹ Sepp, Anton, *Viagem às missões jesuíticas e trabalhos apostólicos*, *op. cit.*, p. 119.

⁸⁵⁰ Soriano, Rosa Tribaldos, « De la sociedad Guaraní a la familia católica. Nuevas aportaciones desde una perspectiva de género », *Revista de Historia Moderna*, n° 33, 2015, p. 222.

⁸⁵¹ *Ibid.*, p. 219.

⁸⁵² *Idem.*

⁸⁵³ Sept *varas* équivalent à cinq mètre et quatre-vingt six centimètres. Cardiel, José, *Declaración de la verdad*, *op. cit.*, p. 283 ; Peramás, Josep Manuel, & *Al.*, *op. cit.*, p. 35.

⁸⁵⁴ Furlong, Guillermo, *Misiones y sus pueblos de Guaraníes*, *op. cit.*, p. 240.

maisons d'Indiens il est très inconvenant qu'habitent dans un logement plusieurs familles et qu'il y ait une communication par l'intérieur. Cela doit être réformé, et on ne passera aucune diligence afin d'enlever cette communication qui risque de causer des offenses à Dieu⁸⁵⁵. »

La transformation de la famille passe donc par la transformation de l'espace domestique à laquelle elle est assignée. Comme nous l'avons brièvement dit, si l'historiographie identifie la famille guaranie (élargie) au terme *te'yi*, les dictionnaires jésuites en revanche montrent un lien fort entre famille et maison dans les missions. Ainsi, Montoya glose « *og ijára* », le maître/la maîtresse de maison, par « père de famille ; mère de famille », puis « *che ropeguára* », ceux de ma maison, par « ma famille⁸⁵⁶. » Au début du XVIII^e siècle, Restivo mobilise les mêmes termes et traduit « famille » par « *cheropegua l. cheroygua* »⁸⁵⁷. Notons par ailleurs que Montoya associe le feu, entendu comme foyer, à la famille, puisqu'il glose la phrase « *mbohapy tataypype ame'ẽ* » par « je l'ai donné à trois foyers, à trois familles ».

Cependant, l'examen du manuscrit de Luján indique que si le lien entre famille et maison est effectivement fort, la famille en question n'est pas seulement nucléaire, mais aussi politico-sociale. Dans le chapitre 18, où des caciques rendent compte aux *alcaldes* du travail de la semaine, l'un des premiers explique « qu'il y a beaucoup de gens qui travaillent dans [sa] maison[née] » et que cela lui « fait beaucoup de mauvaises choses à surveiller⁸⁵⁸. » Dans le chapitre 40, où trois caciques discutent du travail aux champs, l'un d'entre eux affirme qu'il y a beaucoup de femmes sans mari [célibataires, veuves ou dont le mari est absent] dans [sa] maison[née] » et qu'ils (lui et d'autres de sa maisonnée) vont travailler dans « leurs champs »⁸⁵⁹. Le nombre élevé d'individus mentionnés au moyen du terme *teta* (beaucoup), suggère qu'à travers le terme maison, les caciques indiqueraient plutôt leur maisonnée, c'est-à-dire leur caciquat, plutôt que leur maison et ainsi leur famille nucléaire. Les dictionnaires comme le manuscrit de Luján possèdent tous deux une fonction prescriptive, si bien qu'il ne nous est pas possible de savoir dans quelle mesure l'expression « ceux de ma maison » désigne la famille nucléaire chrétienne ou bien la famille élargie qu'est le caciquat. Toutefois, le manuscrit de Luján est censé restituer des dialogues de la vie quotidienne. Nous pouvons donc supposer qu'au moins lorsque l'expression est mobilisée par des caciques, elle

⁸⁵⁵ AGN BNBA BN, *Libro de ordenes*, leg. 140, f. 33v-34r : « En las casas de Yndios ai graves inconvenientes, que habiten en un rancho varias familias, y que aya comunicacion adentro. Reformese esto, y no se perdona diligencia alguna para quitar esta comunicacion por el peligro de ofensas de Dios. »

⁸⁵⁶ Ruiz De Montoya, Antonio, *Tesoro de la lengua guaraní*, op. cit., p. 383.

⁸⁵⁷ Restivo, Pablo, *Vocabulario de la lengua guaraní*, op. cit., p. 303.

⁸⁵⁸ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., chap. 18, rép. 8.

⁸⁵⁹ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., chap. 40, rép. 38.

concerne le caciquat et qu'elle ne désigne peut-être la famille nucléaire que dans la bouche des Indiens qui ne détiennent pas ce statut. Dans ces conditions, plusieurs conceptions de la famille et de la parenté seraient mobilisées d'une part en fonction du lieu d'énonciation, d'autre part en fonction du niveau de l'organisation socio-politique à laquelle les acteurs se réfèrent. Les parents de la famille nucléaire se distingueraient de ceux de la famille élargie, le caciquat, mais aussi de ceux, plus lointains encore, du groupe ethnique ou du village. Restivo glose ainsi « ceux de ma *parcialidad* et patrie » par « *cherey'i l. chepavẽreta* », qui indique l'appartenance à un *te'ýi*, qui pourrait également être un caciquat, ou qui pour le deuxième signifie littéralement « tous les nombreux miens »⁸⁶⁰.

Si les sources ne nous permettent pour l'heure pas de déterminer la ou les manières dont les habitants des missions conçoivent de fait la parenté au quotidien, elles mettent tout de même en évidence une tension entre les différentes structures de familles qui coexistent dans les villages. Deux de ces structures apparaissent lors d'un chapitre du manuscrit de Luján consacré à la chasse et dont l'enjeu principal réside dans une pratique centrale pour la constitution des liens de parenté : le partage du gibier.

b. Chasse, pêche et traditions

Si l'historiographie missionnaire présente, faute de sources, des lacunes dans l'analyse du travail, celle de la chasse, que l'on doit considérer comme relevant du même domaine, est quasiment inexistante. Et pour cause, les récits des missionnaires jésuites s'attardent tant et si bien sur l'agriculture et l'élevage qu'une lecture superficielle de leurs chroniques pourrait laisser croire qu'elles constituent les seules sources de nourriture de la population missionnaire. Pourtant, les jésuites font aussi état d'Indiens partant chasser ou pêcher, suggérant que ces activités forment un second moyen d'approvisionnement en viande et qu'il ne s'agit pas là d'une pratique rare ou anecdotique.

Dans sa *Relation des missions du Paraguay*, l'historien italien Ludovico Muratori affirme qu'avant d'être réduits à la vie chrétienne, les Indiens

vivent [...] de leur chasse & de leur pêche, de fruits sauvages, de miel qu'ils trouvent dans les bois, ou de racines qui naissent sans culture. Les Cerfs & les Sangliers sont en si grande quantité

⁸⁶⁰ Restivo, Pablo, *Vocabulario de la lengua guaraní*, *op. cit.*, p. 172.

dans les forêts que les Sauvages peuvent en peu d'heures renouveler leurs provisions, les lacs sont également remplis de très-gros poissons [...] Du reste la plupart sèment & cultivent le Mayz & le Manioc, dont ils font une espèce de bouillie, du pain, & *la Chica* [*sic*] leurs délices. C'est leur unique occupation le matin. Ils passent le reste de la journée en jeux & divertissemens, à moins que la nécessité ne les oblige d'aller à la chasse⁸⁶¹.

Plus tard, met en garde Muratori, lorsque les Indiens ont accepté la conversion et qu'ils vivent dans une mission récemment construite,

« cette République naissant se seroit bientôt dissipée, si l'on n'avoit pourvu à la subsistance des habitans. On leur fit comprendre quoiqu'avec bien de la peine la nécessité de cultiver la terre. Les Missionnaires non-seulement leur fournirent ce qu'il falloit de grains pour ensemençer leurs champs, mais leurs donnerent de quoi se nourrir jusqu'au tems de la récolte. Les Indiens ne cessèrent point durant cette période d'aller à la chasse & à la pêche ; ils cherchèrent dans les bois comme auparavant du miel & des fruits sauvages⁸⁶². »

Le Père Sepp quant à lui explique qu'au début du XVIII^e siècle, les Indiens de sa mission ont coutume de chasser :

« Le gibier ne manque pas non plus. Il y a des cerfs, des sangliers, des biches, des chèvres des collines en quantités innombrables. Les Indiens ne les apprécient guère et en utilisent juste la peau. Les oiseaux à chasser ne manquent pas non plus. Les champs sont pleins de perdrix pour lesquelles on n'a besoin ni de poudre ni de plomb, mais on peut les tuer avec n'importe quel bâton ou fouet. Au départ, cela m'a semblé incroyable, mais, maintenant, je n'ai plus de doutes à ce sujet, parce que mes garçonnets indigènes m'ont rapporté à plusieurs reprises des douzaines de perdrix pour la cuisine. Les colombes ne s'élèvent pas à la maison, mais volent en bande par les champs. Afin de les chasser, nous avons juste besoin d'un nœud de crin de cheval ou d'un chausse-trappes et on peut les attraper dans la nature. J'ai enseigné cette méthode à mes Indiens, qui, par leur grande ingénuité, ne savaient rien de ces stratagèmes européens et ne connaissaient pas d'autre manière de chasser qui ne soit pas d'un tir à l'arc et à la flèche pour chacun des oiseaux. Grâce à mes nœuds et chausse-trappes, ils m'apportaient autant de colombes qu'on pouvait en vouloir⁸⁶³. »

⁸⁶¹ Muratori, Ludovico Antonio, *Relation des missions du Paraguay*, Paris, Bordelet, 1754, p. 32-33. L'auteur souligne.

⁸⁶² *Ibid.*, p. 83.

⁸⁶³ Sepp, Anton, *Viagem às missões jesuíticas e trabalhos apostólicos*, *op. cit.*, p. 130.

D'autres missionnaires rapportent, sans développer, que les Indiens de leur village se rendent régulièrement à la chasse, soit pour se divertir, soit parce que la nourriture issue des champs vient à manquer⁸⁶⁴. La chasse et la pêche, qui permettent l'approvisionnement en ressources halieutiques et cynégétiques, sont pratiquées par les populations Tupi-Guarani avant l'arrivée des Européens. La proportion de récits mettant en scène ces dernières et l'agriculture, s'inverse notablement à mesure que l'on remonte le temps pour aboutir à un rapport très favorable au travail de la terre au XVIII^e siècle.

Au milieu du XVI^e siècle, André Thévet, qui passe une dizaine de semaines parmi les Tupinamba de la baie de Rio, consacre un chapitre entier de sa relation à la chasse, et concernant la production alimentaire, rapporte que « les pauvres vivent plus de poisson de mer, ouïstres, & autres choses semblables, que de chair. Ceux qui sont loing de la mer peschēt aux riuieres⁸⁶⁵. »

C'est aux descriptions des techniques de pêche que Jean de Léry, dans son « Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil », à la même époque et au même endroit, dédie un chapitre entier⁸⁶⁶. Le protestant explique que ces derniers sont souvent « par les bois à la chasse, ou sur le bord de la mer, ou des rivières à la pescherie »⁸⁶⁷.

Un demi-siècle plus tard, cette fois dans le Maranhão, au nord du Brésil, Yves d'Évreux rapporte que, chez les Tupinambas, « la femme demeure pour faire le mesnage de la maison, & le mary sen va à la pesche & à la chasse »⁸⁶⁸, qu'ils « vivent paisiblement les vns avec les autres, font part de leur pesche, chasse & autres viures à leurs semblables »⁸⁶⁹. Le capucin précise que les hommes encore adolescents « vont à la chasse, avec les chiens, sacoustument à bien flecher et harponner les gros poissons »⁸⁷⁰. De la même manière, Claude d'Abbeville raconte que les Tupinambas « demeurent ordinairement dās les bois le plus pres de la mer qu'ils peuuent pour la

⁸⁶⁴ Cardiel, José, *Declaración de la verdad*, *op. cit.*, p. 272, 291 ; Peramás, Josep Manuel, & *Al.*, *op. cit.*, p. 96.

⁸⁶⁵ Thévet, André, *Les singularitez de la France antarctique, autrement nommée Amérique: & de plusieurs terres & isles decouvertes de nostre temps*, Paris, Maurice de la Porte, 1557, f. 56v.

⁸⁶⁶ Léry, Jean de, *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil, autrement dite Amérique*, Tours, Centre d'études Supérieures de la Renaissance, 2009 [1578], p. 185-193.

⁸⁶⁷ *Ibid.*, p. 307.

⁸⁶⁸ Évreux, Yves d', *Voyage au nord du Brésil (1615)*, édition critique du texte complet établie par Franz Obermeier, Westensee-Verlag, coll. « Fontes Americanae » 4, Kiel, version électronique, 2014, p. 53.

⁸⁶⁹ *Ibid.*, p. 75.

⁸⁷⁰ *Ibid.*, p. 82.

pescherie »⁸⁷¹. Enfin, Hans Staden, prisonnier des Tupinambas pendant neuf mois, mentionne à de nombreuses reprises la chasse que ces derniers pratiquent et à laquelle il prend lui-même part⁸⁷².

La différence entre les chroniques issues d'un voyage sur les côtes brésiliennes entre le XVI^e et le XVII^e siècles et celles qui sont produites à la suite de l'expérience missionnaire au Paraguay n'est pas uniquement d'ordre quantitatif. Pour les missionnaires jésuites du Paraguay, au XVIII^e siècle, la chasse et la pêche, comme la cueillette, constituent une activité d'appoint. Ce sont des moyens supplémentaires de produire des ressources alimentaires, mais elles ne forment pas des alternatives équivalentes, en termes productifs, à l'agriculture et à l'élevage. Bien au contraire, alors que ces dernières constituent la principale source de nourriture pour la population missionnaire, elles marquent aussi la différence entre la vie chrétienne dans la mission et la vie pensée comme sauvage, c'est-à-dire hors des villages. Cardiel affirme ainsi que, « si l'on ne prend pas soin que tous aient de bonnes plantations, tout de suite les paresseux [...] s'en vont pour longtemps dans les campagnes distantes chasser du gibier et chercher des fruits sylvestres et l'on ne se présente pas à l'église, ni à rien de chrétien⁸⁷³. » La chasse est associée aux défaillances de l'agriculture et aux fuites hors de l'espace missionnaire, mais surtout à l'abandon des pratiques chrétiennes. La chasse — ou la pêche — et la cueillette ne sont pas condamnées comme pratiques en tant que telles, mais lorsqu'elles sont préférées à la production agricole, synonymes pour les jésuites de vie civilisée :

Si le temporel va bien, le spirituel progresse ; s'il va mal, le spirituel va très mal ; [les Indiens] vont par les campagnes, dans les forêts et les champs, à la chasse et aux fruits sylvestres, et aux *estancias* de bétail. Ils causent beaucoup de dommages sans ordre ni concert ; ils mettent à sac les fermes du commun ; ils ne reviennent pas au village pendant beaucoup de temps, et certains pendant plusieurs années, et vivent une vie à peine meilleure que celle des infidèles. S'ils relèvent d'une Nation qui a coutume d'être à cheval et vagabonde, le soin à porter au temporel est bien plus grand afin qu'ils subsistent⁸⁷⁴.

La chasse et la cueillette, selon Cardiel, quand elles se conjuguent avec l'abandon de l'agriculture, sont synonyme de pillage des *estancias* et du bien commun⁸⁷⁵. Les termes mobilisés

⁸⁷¹ Abbeville, Claude d', *Histoire de la mission des pères capucins en l'isle de Marignan et terres circonvoisines où est traité des singularitez admirables et des moeurs merveilleses des Indiens*, Paris, François Huby, 1614, p. 277.

⁸⁷² Staden, Hans, *Nus, féroces et anthropophages*, Paris, Métailié, 1979, édition numérique, p. 177, 212, 236, 246, 271, 288.

⁸⁷³ Cardiel, José, *Declaración de la verdad*, *op. cit.*, p. 291.

⁸⁷⁴ *Ibid.*, p. 272.

⁸⁷⁵ Elles sont dans ce cas, comme nous l'avons vu dans les chapitres précédents, synonyme de vagabondage. Les fugitifs ne chassent pas seulement les bêtes sauvages, mais aussi et peut-être surtout le bétail.

par le jésuite traduisent une dichotomie posée entre l'ordre et le désordre, la vie sédentaire, donc agricole, et nomade, l'intérêt de la communauté et l'intérêt particulier. La chasse, qui se pratique dans les forêts et les campagnes, est associée à la nature, par opposition à la culture qui accompagne la vie missionnaire et le travail rationalisé de la terre.

Par ailleurs, dans les villages, la chasse n'est pas toujours considérée comme une activité de travail au même titre que l'agriculture ou l'artisanat. Peramás explique que les Indiens « les jours ouvrés, se dédiaient à leur charge. Les jours de repos, ils allaient chasser des oiseaux dans les forêts et les campagnes »⁸⁷⁶. La chasse et la cueillette, en dépit de leur caractère productif, et qui engagent un effort physique, sont distinguées des autres formes de travail. Pourtant, même si contrairement à l'agriculture et à l'artisanat, la chasse n'est pas organisée, ni surveillée par des autorités dont la chaîne hiérarchique remonte jusqu'aux jésuites, ceux-ci posent des normes dans la répartition de son produit, comme nous le verrons par la suite. En outre, la pratique de la chasse, de la cueillette ou de la pêche est délimitée par des bornes chronologiques. Tant qu'elles sont pratiquées hors de la semaine de travail, les jours de repos, elle ne sont pas moralement condamnables. C'est lorsqu'elles sont associées au vagabondage et se pratiquent loin du village, sans par ailleurs que les Indiens missionnaires ne remplissent leurs obligations vis-à-vis de la communauté, qu'elles sont désignées comme un retour à la vie sauvage, c'est-à-dire non-chrétienne.

Les observations et jugements des chroniqueurs portés sur la chasse et l'agriculture sédentaire rejoignent le grand débat, plus contemporain, sur une supposée « révolution néolithique ». L'expression, posée en tant que telle par le préhistorien marxiste australien Vere Gordon Childe au début du XX^e siècle, suppose le passage d'une économie de prédation à une « économie de "production" qu'aurait introduite la domestication des animaux et des plantes⁸⁷⁷. » Un ensemble de conditions favorables telles que la présence de cours d'eau, de céréales sauvages et d'animaux domestiqués, permettrait la sédentarisation de groupes qui se tourneraient vers un mode de production agropastoral. Si la tentative de démonstration scientifique, preuves archéologiques à l'appui, est inédite, l'idée d'un changement majeur dans la société qui découlerait de l'adoption de l'agropastoralisme n'est pas nouvelle. Lewis Morgan, l'un des pères fondateurs de l'anthropologie étasunienne et de l'évolutionnisme, ordonne les sociétés humaines sur un axe du progrès où les chasseurs-cueilleurs précèdent les agriculteurs, les premiers étant classés comme sauvages et les seconds comme barbares⁸⁷⁸. Moins de dix ans plus tard, Friedrich Engels reprend les travaux de

⁸⁷⁶ Peramás, Josep Manuel, et *Al.*, *op. cit.*, p. 96.

⁸⁷⁷ Demoule, Jean-Paul, *La révolution néolithique*, Paris, Le Pommier, 2017, édition électronique, p. 5.

⁸⁷⁸ Morgan, Lewis Henry, *Ancient Society*, Tucson, University of Arizona Press, 1985 [1877], p. 21-22.

Morgan et pose le même constat. Le pastoralisme et l'agriculture relèguent la chasse au second plan des activités productives, et celle-ci, « cessant d'être une nécessité, devint alors un luxe », c'est-à-dire un loisir⁸⁷⁹. Avec ces transformations, c'est l'ensemble de la structure « famille-travail » qui est modifiée : puisqu'il passait son temps en forêt à la recherche de gibier — fait contestable, eu égard aux travaux de Marshall Sahlins sur la distribution temporelle du travail de chasse et de collecte⁸⁸⁰—, « le “sauvage” guerrier et chasseur s'était contenté de la seconde place à la maison, après la femme; le pâtre “aux mœurs plus paisibles”, se prévalant de sa richesse, se poussa au premier rang et rejeta la femme au second⁸⁸¹. » La division sexuelle du travail et les rôles de genre sont inversés, comme dans les missions jésuites du Paraguay.

Un siècle plus tôt encore, les philosophes des Lumières portent un intérêt particulier au travail de la terre, qu'ils appréhendent « comme source et modèle de la morale et de la vie saine » et qu'ils opposent « au luxe corrompateur des oisifs⁸⁸². » Mais les sociétés européennes du XVIII^e siècle ne sont ni celles des missions jésuites du Paraguay, ni celles de l'Europe industrialisée, et ces éloges s'inscrivent à la fois dans une critique de la ville et des manufactures, qui produiraient plus de vices que de richesses, et dans celle de l'Ancien Régime, dominée par un clergé et une noblesse qui ne doivent pas travailler⁸⁸³. La mise en valeur de l'agriculture, selon Lavoisier « la véritable source, la source presque unique de toutes les richesses »⁸⁸⁴, sert un agenda politique qui vise à renverser les rapports de pouvoir. Cependant, la double dichotomie chasseurs-collecteurs/agriculteurs et nature/civilisation apparaît également dans le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* de Jean-Jacques Rousseau, où le philosophe explique que les premiers « vécurent libres, sains, bons et heureux autant qu'ils pouvaient l'être par leur nature », mais que « la métallurgie et l'agriculture [produisirent une] grande révolution » et que « le fer et le blé qui ont civilisé les hommes [ont aussi] perdu le genre humain »⁸⁸⁵. Si Rousseau ne défend pas le retour à une économie

⁸⁷⁹ Engels, Friedrich, *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*, Chicoutimi, Université du Québec, coll. Les classiques des sciences sociales, 1952 [1884], p. 38.

⁸⁸⁰ Sahlins, Marshall, *Âge de pierre, âge d'abondance. L'économie des sociétés primitives*, Paris, Gallimard, 1976, p. 93-111.

⁸⁸¹ *Ibid.*, p. 114.

⁸⁸² Denis, Gilles, « Agriculture, esprit du temps et mouvement des Lumières », *Histoire Sociétés Rurales*, 2017, vol. 48, n° 2, p. 107.

⁸⁸³ *Idem.*

⁸⁸⁴ Lavoisier, Antoine-Laurent, *Mémoires présentés à l'assemblée de l'Orléannais*, Œuvres, t. 6, Paris, Imprimerie nationale, 1893 [1788], p. 257, cité dans Denis, Gilles, *op. cit.*, p. 104. .

⁸⁸⁵ Rousseau, Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Flammarion, 2008 [1754], édition numérique, p. 144.

de prédation — comme ses contemporains philosophes, il valorise le travail agricole et manuel en opposition à l’Ancien Régime — il voit dans les populations de chasseurs-cueilleurs l’état primitif d’une humanité non pervertie.

Or, sous l’Ancien Régime, comme le rappelle Annie Jacob, « les activités de chasse, de pêche et de guerre [sont], en Europe, réservées aux aristocrates⁸⁸⁶. » En Espagne, depuis le Moyen Âge, la chasse constitue un moyen de distinction entre la noblesse et le reste de la société⁸⁸⁷. Plus précisément, la pratique de la chasse est divisée en deux types différents, la *caza mayor* ou grande chasse, et la *caza menor*, petite chasse. La première est l’apanage de l’aristocratie, se déroule sur des espaces juridiquement délimités et concerne l’ours, le sanglier, le renard, le loup, le lynx, le cerf, le chevreuil, le daim et le chamois. Toutefois, la chasse à l’ours et au sanglier, un exercice dangereux que les contemporains considèrent comme un entraînement à la guerre, est la plus valorisée⁸⁸⁸. D’un autre côté, la *caza menor*, « populaire, utilitaire, et de subsistance » est « sans aucun doute une activité agraire secondaire »⁸⁸⁹. Elle concerne donc un gibier plus modeste tel que les lièvres ou autres petits animaux que l’on attrape avec des collets et est pratiquée hors des espaces réservés à la *caza mayor*.

La chasse est ainsi avant tout considérée comme un loisir de la noblesse — un loisir instructif — et comme tout loisir implique à la fois « du temps libre, une capacité économique et une valeur physique »⁸⁹⁰. Hors de la noblesse, la chasse ne peut être qu’une activité d’appoint et non un moyen de subsistance principal. En effet, dans l’Europe moderne, et notamment au XVIII^e siècle où la question sociale traverse toutes les consciences et où tout un chacun est tenu de travailler pour participer au développement de la société, les pouvoirs publics considèrent que la prohibition de la chasse les prémunit contre « quelque type de diversion que ce soit qui puisse éloigner les travailleurs de leurs tâches productives⁸⁹¹. » Par ailleurs, toujours selon les autorités, la pratique généralisée de chasse « causerait de graves dommages au bien commun⁸⁹². » La chasse constitue

⁸⁸⁶ Jacob, Annie, « Civilisation/Sauvagerie. Le Sauvage américain et l’idée de civilisation », *Anthropologie et sociétés*, 1991, vol. 15, n° 1, p. 28.

⁸⁸⁷ López Ontiveros, Antonio, « Algunos aspectos de la evolución de la caza en España », *Agricultura y sociedad*, n° 58, Janvier-Mars 1991, p. 20.

⁸⁸⁸ *Ibid.*, p. 15-16.

⁸⁸⁹ *Ibid.*, p. 17.

⁸⁹⁰ López, Ceferino Caro, « La caza en el siglo XVIII: sociedad de clase, mentalidad reglamentista », *Hispania* vol. 66, n° 224, 2006, p. 1000.

⁸⁹¹ *Ibid.*, p. 1005.

⁸⁹² *Ibid.*, p. 1001.

ainsi « une barrière sociale visant à tenir les sujets dans l'obéissance à travers l'accusation de vouloir fuir le travail et se sustenter grâce à la chasse⁸⁹³. » Dans ce contexte, lorsque les Européens trouvent en Amérique des groupes de populations entiers qui survivent grâce à la chasse, à la pêche ou à la cueillette, c'est-à-dire que toute la population se livre à une activité réservée en Europe à la noblesse, ils sont choqués par ce comportement jugé moralement répréhensible. L'ensemble de ces Indiens, chefs ou non, s'adonnerait au loisir au lieu de travailler — cultiver la terre — et sont donc perçus comme des oisifs, une catégorie d'individus néfastes pour la société⁸⁹⁴.

De la même manière, quand lors des périodes de famine, certains Indiens missionnaires fuient les villages pour rejoindre ces groupes et vivre de chasse et de cueillette, chassant aussi le bétail de la mission, les jésuites les considèrent comme des vagabonds s'adonnant à une pratique délictueuse. Les missionnaires associent donc le nomadisme, la chasse, la pêche et la cueillette au vagabondage et condamnent celles et ceux qui, selon eux, ne respectent pas ou plus les normes de la vie chrétienne. Pourtant, les sources montrent que les Indiens missionnaires pratiquent régulièrement la chasse. Pire, ils chassent des gibiers qui sont en Europe réservés à la noblesse, comme les sangliers (ou leur équivalent local) et les venaisons. La pratique de la chasse n'y est donc pas condamnée sur des critères strictement identiques à ceux qui, sur le Vieux Continent, justifient les mesures juridiques adoptées par la noblesse. Comme souvent, les jésuites réactualisent les normes européennes au contexte local afin de ne pas nuire à l'évangélisation. D'une part, tout type de chasse est toléré si tant est qu'elle demeure une activité d'appoint et ne fournit pas l'essentiel des ressources alimentaires, c'est-à-dire qu'elle ne constitue pas le principal mode de production alimentaire. Pratiquée les jours de repos, elle ne nuit pas au développement agricole. D'autre part, elle peut compenser de mauvaises récoltes et nourrir des habitants lors des périodes de pénuries. Enfin, pratiquée le dimanche, les « jours de repos », elle semble conçue comme une activité de loisir qui permet — aux hommes — d'échapper un instant au carcan rigide de la vie missionnaire et de se détendre. Toutefois, la présence de deux chapitres dédiés à la chasse dans le manuscrit de Luján indique qu'elle ne semble pas considérée uniquement comme un loisir, puisque ledit manuscrit ne mentionne que des pratiques considérées comme du travail. L'un de ces chapitres, intitulé « À propos du *jeporaka*. Tiku discute avec Chiro : “Chiro, allons faire le *jeporaka* du gibier, Chiro” », illustre la volonté des jésuites d'encadrer et de normaliser cette pratique⁸⁹⁵.

⁸⁹³ *Ibid.*, p. 1006.

⁸⁹⁴ Jacob, Annie, *op. cit.*, p. 28.

⁸⁹⁵ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrô>*, s.l., s.d., s.p., chap. 43.

2. Le *poraka* : Petits partages et grand mariage

a. Tiku et Chiro, deux chasseurs sachant chasser

Le chapitre 43 du manuscrit de Luján s'ouvre sur une réplique de Tiku, qui, comme généralement dans le manuscrit, semble incarner l'autorité dépositaire des normes chrétiennes. Il déclare d'emblée à Chiro, son interlocuteur : « Les gens de mauvaise coutume sont tels qu'ils ne savent pas chasser, donc fais-toi bien adroit et fais-toi juste bien léger⁸⁹⁶. » Chiro, qui est en réalité visé par la réplique, se défend en affirmant que « même si [il n'est pas lui-même] un homme aux mauvaises coutumes », il prête attention à ce qu'on lui dit et répète⁸⁹⁷. Tiku lui reproche alors, directement cette fois, « d'avoir de mauvaises dispositions envers les autres », mais prétend qu'il essaie de « le rendre diligent »⁸⁹⁸. Chiro l'accuse en retour de le diffamer, et réaffirme qu'il sait « très bien chasser les différents gibiers de la forêt », mais que, « à cause de ces mots mensongers prononcés par ce bavard de Tiku, [il] ne lui montre pas ces gibiers qu'[il] a chassés⁸⁹⁹. » Le nœud de la discorde se révèle à la réplique suivante et contre toute attente, ne concerne pas la dimension technique de la chasse. En effet, Tiku dit qu'il n'est « pas le genre d'homme qui mange ce que ses prochains ont chassé » et fustige ceux qui mangent leur gibier « sans l'apporter loin », c'est-à-dire ceux qui le mangent en forêt⁹⁰⁰. Chiro, de son côté, l'accuse de ne pas aimer son prochain, d'avoir « un cœur mauvais et faux » et menace même de le frapper à coups de bâton⁹⁰¹. Une digression dans le dialogue voit Tiku énumérer une série de gibiers qu'il attrape en forêt, des tapirs, des pécaris, des singes, des tamanoirs, des iguanes, des biches, etc. Mais Chiro revient à la charge et dit qu'il n'est pas jaloux des prises de Tiku puis réaffirme, par l'ironie, qu'il n'a pas bon cœur, en sous-entendant qu'il est égoïste. Plus loin, il ajoute à ce titre que lui-même est un « compagnon de repas pour [son] prochain » et que si son prochain « voit [son] bon cœur, finalement [son] prochain [voit sa] lumière immaculée », alors que Tiku, « à cause de ses paroles à tort et à travers, certains de ses prochains ne

⁸⁹⁶ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrô>*, s.l., s.d., s.p., chap. 43, première réplique.

⁸⁹⁷ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrô>*, s.l., s.d., s.p., chap. 43, rép. 2.

⁸⁹⁸ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrô>*, s.l., s.d., s.p., chap. 43, rép. 3.

⁸⁹⁹ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrô>*, s.l., s.d., s.p., chap. 43, rép. 4.

⁹⁰⁰ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrô>*, s.l., s.d., s.p., chap. 43, rép. 5.

⁹⁰¹ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrô>*, s.l., s.d., s.p., chap. 43, rép. 6.

se rapprochent pas de lui »⁹⁰². Mais Tiku dit qu'il ne partage pas son gibier avec n'importe qui, qu'il « ne se promène pas pour donner le produit de la chasse à des pauvres types, [qu'il] donne juste la nourriture de la chasse à sa femme et à ses enfants »⁹⁰³. À nouveau, Chiro l'accuse de ne pas partager le gibier, de ne pas être « un compagnon de repas » et de ne pas ouvrir « la main de sa nourriture pour [les autres gens, dont Chiro fait partie] »⁹⁰⁴. Il prétend mettre au jour les tromperies de Tiku, dont les autres pensent à tort qu'ils pourront exiger du gibier. Celui-ci conclut le dialogue en réaffirmant qu'il n'est pas « un homme de mauvaise coutume », qu'il n'est pas « un faible », ni un « homme qui ne fait pas attention à ses biens », tout en rappelant à Chiro que les gens disent de lui qu'« il n'est pas humble avec son prochain »⁹⁰⁵.

De toutes les traductions que j'ai réalisées pour ce travail, celle du chapitre 46 fut l'une des plus complexes. Elle est le fruit d'un travail à quatre mains mené avec l'aide de Joaquín Ruiz Zubizarreta, anthropologue spécialiste des communautés mbyas et maîtrisant parfaitement le guarani contemporain, alors que nous étions à Asuncion, entre deux terrains, en 2019. Un peu plus tôt, quand nous nous trouvions tous deux dans la communauté de Mirĩ Poty et que nous discussions de chasse, je lui avais fait part d'un chapitre du manuscrit de Luján traitant de ce sujet. De retour dans la capitale paraguayenne, rongés par l'ennui de la ville, nous nous attelâmes à l'examen de ce récit intitulé « *Ase jeporaka rehegua teniko va'e. Tiku oñomongeta Chiro rehe oyoguerkovo ahẽ Chiro jaha jajeporakavo, Heva'è rehe ahẽ Chiro* » et dont nous ne proposons pas tout de suite la traduction, pour une raison qui sera expliquée plus loin.

Peu après la découverte du manuscrit, en 2013, Capucine Boidin avait sommairement traduit les titres de chapitres du manuscrit en compagnie d'Ariel Kuaray Ortega, jeune mais déjà renommé documentariste Mbya. Ils avaient établi que ce chapitre traitait de chasse, notamment car un examen superficiel des dictionnaires jésuites laisse penser que le terme *jeporaka* désigne la chasse. Nous avons donc commencé à lire le chapitre en conservant ce même sens, avant de nous apercevoir au fur et à mesure du chapitre qu'il ne convenait pas toujours. En réalité, et avant même que nous n'en prenions conscience, cette traduction nous posait un problème auxquels les jésuites eux-mêmes sont confrontés dans les missions — et plus encore pour les producteurs de matériels didactiques — lorsqu'ils doivent traduire des termes décrivant des pratiques qui semblent similaires aux pratiques

⁹⁰² CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., chap. 43, rép. 10.

⁹⁰³ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., chap. 43, rép. 11.

⁹⁰⁴ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., chap. 43, rép. 12..

⁹⁰⁵ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., chap. 43, rép. 13.

européennes, mais qui recouvrent en réalité de profondes différences d'ordre socio-culturel. Le terme *(-je)poraka*, qui figure dans le titre, ne possède en effet pas d'équivalent dans les langues européennes de l'époque et contemporaines, non plus d'ailleurs que dans le guarani paraguayen ou indigène du XXI^e siècle⁹⁰⁶. Pour le comprendre, nous dûmes pister dans le temps la trace de ce terme, d'une importance centrale dans la vie sociale des populations Tupi-Guaranis.

La première occurrence du terme *poraka* dont nous ayons connaissance se trouve dans les chroniques de Jean de Léry. Le Français en rapporte la signification de cette manière : « *Ty poeraca apoavé*. Travaillons pour prendre de la proye pour eux. Ce mot *yporraca* est specialement pour aller en pescherie au poissons. Mais ils en usent en toute autre industrie de prendre beste et oyseaux⁹⁰⁷. » Rappelons que Léry n'a passé qu'une année au Brésil, qu'il ne maîtrisait sans doute pas le Tupi et s'en remettait à des truchements pour constituer ses notes⁹⁰⁸. Il est donc probable que Léry n'ait relevé que les termes les plus fréquemment mobilisés par la population locale. Le terme *poreaca* décrit ainsi probablement une pratique commune. Dans la baie de Rio, où Léry a séjourné, la pêche constitue pour les Tupinambas l'un des principaux moyens d'approvisionnement en nourriture, de la même manière que la chasse est une pratique courante pour des groupes vivant dans l'intérieur des terres, comme dans le cas des Guaranis du Paraguay.

D'autre part, si Léry relève ce terme, c'est aussi certainement parce qu'il se rapporte à une façon d'envisager la chasse et la pêche bien différente de ce que lui-même et son lectorat européen connaissent. Chez les Tupinambas, la pêche et la chasse s'inscrivent dans une économie d'échange avec les autres membres du groupe, mais aussi avec certains européens. Le partage de leur produit avec les alliés est implicite. Léry présente ainsi une harangue en langue indigène d'un père à ses enfants dans laquelle il les enjoint à prendre soin des Français et notamment de pêcher et chasser pour eux, mobilisant alors le terme *poraka* dans un « discours d'alliance »⁹⁰⁹. À la fin du XVI^e siècle, chez les Tupinambas fréquentés par le Français, le terme désigne non seulement la chasse ou la pêche, mais aussi le partage de leur produit. André Thévet et Yves d'Évreux⁹¹⁰, s'ils ne mobilisent pas le vocable *poraka*, font état de pratiques similaires. Il recouvre donc deux réalités : la première, technique, qui désigne les moyens employés pour traquer et tuer le gibier ainsi que la prise elle-

⁹⁰⁶ Pour cette raison, nous ne le traduirons pas et le laisserons toujours apparaître en guarani.

⁹⁰⁷ Léry, Jean de, *op. cit.*, p. 355.

⁹⁰⁸ Notre expérience des sources coloniales montre que le tupi et le guarani colonial sont très similaires. Nous considérons qu'il est donc pertinent de chercher des occurrences du terme *poraka* dans le Tupi ancien.

⁹⁰⁹ Boidin, Capucine, *Mots guarani du pouvoir, pouvoir guarani des mots. Essai d'anthropologie historique et linguistique (XIX-XVI et XVI- XIX)*, *op. cit.*, p. 319.

⁹¹⁰ Thévet, André, *op. cit.*, f. 95v, Évreux, Yves d', *op. cit.*, p. 86.

même ; la seconde, sociale, consécutive à la précédente et qui est liée au partage de la viande ou du poisson avec des parents.

Dans les missions, la traduction de *poraka* ne prend pas tout à fait les mêmes contours, car la production d'ouvrages didactiques et prescriptifs implique plus de rigueur qu'un simple récit et répond à un agenda politique. Montoya attribue 16 gloses à l'entrée *poraka*. La première propose « *coger* » (prendre) et il faut attendre le quatrième exemple avant de voir apparaître une référence à la chasse, avec « *ajeporaka guihóvo* », « je vais chercher quelque chose (pêcher ou chasser) »⁹¹¹. La dimension sociale du *poraka* telle qu'elle est décrite par Léry, c'est-à-dire le partage, n'apparaît que lors des quatre dernières gloses, comme si le missionnaire avait voulu la reléguer au second plan. Son *Vocabulario* propose quant à lui « *poraka* » comme « pêcher, chasser »⁹¹². En outre, on retrouve le terme glosé aux entrées « *caça de animales* » et « *caçar animales* », « chasser les animaux »⁹¹³. Ici, le partage lié au *poraka* apparaît timidement sous « pêcher pour un autre »⁹¹⁴.

Un siècle plus tard, en 1722, le Père Pablo Restivo reprend le *Vocabulario* de Montoya afin de l'actualiser. Il participe ainsi à un vaste projet consistant à développer, en guarani, un registre linguistique plus adapté à la vie quotidienne⁹¹⁵. La production de manuscrits et d'imprimés qui en découle, bien plus intense qu'au XVII^e siècle, vise donc entre autres à ajuster les textes au guarani tel qu'il est effectivement pratiqué par les locuteurs, en s'éloignant d'une optique strictement normative liée à l'évangélisation. Comme pour marquer cette actualisation de la langue, l'entrée « *caçar* » de son *Vocabulario* souligne dès la deuxième glose la dimension sociale du *poraka* : « *cazo por mi padre, ajeporaka cheruba upe* », c'est-à-dire « je chasse pour mon père »⁹¹⁶. L'entrée « *pescar* » suit le même modèle, puisque la deuxième glose indique « *ayporaca cheruba pira rehe* », « je pêche pour mon père »⁹¹⁷. Il est donc probable qu'au début du XVIII^e siècle, *poraka* soit toujours utilisé couramment pour signifier que l'on va chasser ou pêcher, mais le missionnaire calabrais insiste sur le partage des prises destinées à nourrir quelqu'un.

⁹¹¹ Ruiz De Montoya, Antonio, *Tesoro de la lengua guaraní, op. cit.*, p. 441.

⁹¹² Ruiz De Montoya, Antonio, *Vocabulario de la lengua guaraní, op. cit.*, p. 139.

⁹¹³ *Ibid.*, p. 217.

⁹¹⁴ *Ibid.*, p. 139.

⁹¹⁵ Cerno, Leonardo, Obermeier, Franz, « Nuevos aportes de la lingüística para la investigación de documentos en guaraní de la época colonial (siglo XVIII) », *op. cit.*

⁹¹⁶ Restivo, Pablo, *Vocabulario de la lengua guaraní, op. cit.*, p. 145.

⁹¹⁷ *Idem.*

La comparaison des sources, qu'il s'agisse de chroniques, de dictionnaires, et enfin du manuscrit de Luján, met donc en évidence une ambiguïté autour du terme *poraka*, tantôt traduit comme dimension technique de la production, tantôt comme dimension sociale de la redistribution. Le *poraka* consisterait tout autant à prendre du gibier en forêt — ou du poisson en mer et en rivière — qu'à le redistribuer à des parents, consanguins ou affins. Or, en Europe, la pêche et la chasse ne désignent que les activités halieutiques et cynégétiques à proprement parler. La traduction du terme *poraka* par chasser ou pêcher ne peut donc pas rendre compte correctement de la pratique qui y est associée, comme le propose Montoya, puisque celle-ci englobe aussi le partage des proies. L'autre proposition de traduction, mise en avant par Restivo, « chasser pour quelqu'un », est plus précise, mais ne correspond pas non plus exactement à la pratique associée au *poraka*, dans la mesure où elle pourrait laisser entendre que le chasseur part en quête de nourriture pour une personne précise. Or, le chapitre 43 met au jour une coutume qui met en jeu l'ensemble des rapports de parenté.

La première occurrence du terme est prononcée lors de la réplique d'ouverture par Tiku : « Les gens de mauvaise coutume [*heco marâni baè*] sont tels qu'ils ne savent pas *poraka*, donc fais-toi bien adroit et fais-toi juste bien léger⁹¹⁸. » L'Indien, qui représente l'autorité, introduit immédiatement l'enjeu central du débat en plaçant la coutume, le *teko*, face à la pratique du *poraka*⁹¹⁹. S'il semble en premier lieu que, du point de vue de Tiku, la bonne manière de procéder relève de considérations techniques — il recommande à Chiro de se « faire adroit » et « léger », qualités indispensables au chasseur pour se déplacer vite et discrètement dans la forêt —, la suite du dialogue montre que le débat sur ladite coutume s'articule autour de deux éléments qui ne concernent pas directement la prise du gibier.

Premièrement, au début du dialogue, Chiro, offensé par les réprimandes de Tiku, l'avertit qu'il ne lui montrera pas son gibier. Cette réplique provoque une autre accusation de Tiku, qui accuse son interlocuteur de ne pas apporter « loin le gibier qu'il [a] chassé », puis invoque son « pauvre [défunt] grand-père » afin de légitimer son point de vue, puisque son aïeul aurait dit que « pour manger, on amène loin ce qu'on a tué » et qu'ainsi « cela ne [...] porte pas préjudice »⁹²⁰.

⁹¹⁸ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrô>*, s.l., s.d., s.p., chap. 43, première réplique.

⁹¹⁹ Nous ne pouvons ici, par manque de place mais aussi de données, développer la recherche autour du terme *teko*, qui mériterait sans doute un travail de thèse à lui tout seul et dont le seul dictionnaire de Montoya inclut plus de deux mille occurrences. Il s'agit d'un terme central dans le lexique guaraní, qui peut aussi bien décrire la vie, une manière d'être, de faire, une tradition, un état, une loi, une habitude, etc. Gardons ici à l'esprit que le *teko marâni* décrit ici renvoie à une mauvaise vie, ou mauvaise coutume, en d'autres termes au pêcheur, comme le propose Montoya. Ruiz De Montoya, Antonio, *Tesoro de la lengua guaraní, op. cit.*, p. 651.

⁹²⁰ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrô>*, s.l., s.d., s.p., chap. 43, rép. 5.

S'il est difficile d'expliquer cet élément du débat avec les sources de la période coloniale, les travaux ethnographiques réalisés au XX^e siècle permettent de l'éclairer. Précisons ici que l'utilisation de la documentation contemporaine ne prétend pas, pour des raisons méthodologiques évidentes, apporter une réponse définitive au problème posé dans le chapitre 43, mais à tout le moins de proposer une hypothèse explicative.

Dans les communautés guaranie Mbya du Paraguay contemporain, qui ne passent plus que quelques heures à chasser, manger en forêt alors que l'on n'y passe pas la nuit est socialement réprouvé. Manger en forêt si l'on n'y est pas obligé pour survivre signifie que l'on y mange seul⁹²¹. Comme le souligne Hélène Clastres « faire rôtir son gibier dans la forêt, c'est une autre façon de le consommer selon la nature puisque c'est vouloir le manger seul, c'est refuser le partage qui précède la cuisson aux foyers du village. C'est donc un comportement in-humain »⁹²². Dans le dictionnaire de Leon Cadogan, qui a également travaillé avec les Guaranis Mbya, l'entrée *mbopiche* justifie cet d'interdit, puisque le terme renvoie à l'odeur de « la viande rôtie [...] par quelqu'un *en cachette* »⁹²³, un acte susceptible d'entraîner une forme de possession maléfique par le jaguar, le *pichua*⁹²⁴. Des extraits d'entretiens réalisés par l'ethnologue paraguayen illustrent d'ailleurs l'impérative nécessité de montrer — afin de partager — la viande. Celui qui tue un pécaré « appelle le reste du village [pour le manger], ils les appellent tous », puis « ils répartissent la viande⁹²⁵. » Aujourd'hui encore, les Mbya ne font rôtir la viande qu'en d'exceptionnelles circonstances, lors de fêtes dans la communauté, où lorsque viennent des gens d'autres villages, comme lors d'un match de football par exemple. En effet, rôtir la viande implique la déperdition d'une quantité importante de graisse, alors que cette dernière demeure dans le bouillon dont on fait une purée avec du maïs grillé concassé⁹²⁶. Le gaspillage de ressources alimentaires, eu égard à la rareté du gibier et aux efforts concédés pour l'obtenir, est ainsi proscrit. Chez les Yuqui, population tupi-guaranie de l'Amazonie bolivienne, la viande doit être partagée crue et elle est consommée de préférence

⁹²¹ Conversations personnelles avec Joaquín Ruiz Zubizarreta.

⁹²² Clastres, Hélène, *La terre sans mal: le prophétisme tupi-guarani*, Paris, Éditions du Seuil, 1975, p. 116.

⁹²³ Nous soulignons.

⁹²⁴ Cadogan, Leon, *Diccionario mbyá-guaraní castellano*, Asunción, Fundación « León Cadogan », CEADUC CEPAG, 1992, p. 114.

⁹²⁵ Cadogan, Leon, *Ywyrá ñe'ery, fluye del árbol la palabra. Sugestiones para el estudio de la cultura guaraní*, Asunción, CEADUC, 1971, p. 100.

⁹²⁶ Conversations personnelles avec Joaquín Ruiz Zubizarreta.

bouillie ou boucanée⁹²⁷. La viande rôtie est perçue comme dégoûtante⁹²⁸, car ainsi que l'indique Viveiros de Castro, rôtir la viande est perçu comme une modalité de cuisson égoïste, étant donné le nombre limité de bouches qu'elle peut nourrir : la générosité alimentaire incarne une vertu, alors que manger seul est le fait d'individus mesquins⁹²⁹.

Ces interdits contemporains trouvent ainsi un écho dans les accusations de Tiku vis-à-vis de Chiro, lequel admet même de son propre gré ne pas montrer son gibier à Tiku en réaction aux attaques de ce dernier, et donc à un antagonisme déclaré. Chiro serait égoïste et contreviendrait à un type de normes de partage.

Le deuxième élément du débat concerne les modalités de ce partage, et plus précisément ses destinataires. Chiro déclare « être un bon compagnon de repas » et accuse à son tour Tiku de « ne pas [aimer] son prochain », d'avoir un « cœur très mauvais et faux » car lui n'est pas un « compagnon de repas »⁹³⁰. Il dit montrer son gibier en revenant de la forêt et, qu'ainsi, « les hommes se réunissent autour de [lui]. » Ces mêmes hommes, en revanche, « ne se rapprochent pas » de Tiku, qui « ne fait pas le *jeporaka* pour ses prochains », « parle à tort et à travers » mais « ne lâche pas sa nourriture » pour les autres⁹³¹, c'est-à-dire qu'il ne la partage pas⁹³². En réalité, Tiku partage bel et bien sa nourriture mais, dit-il, « uniquement avec sa femme et ses enfants », et non pas « avec des pauvres types »⁹³³.

À nouveau, les termes du débat rappellent l'ethnographie contemporaine. Au milieu du XX^e siècle, l'interdit alimentaire lié à la chasse est caractéristique de nombreuses sociétés des basses terres sud-américaines. Chez les Achés, il est interdit « de consommer la viande de ses propres prises », ce qui implique que « chaque homme passe sa vie à chasser pour les autres et à recevoir d'eux sa propre nourriture »⁹³⁴. Toutefois, cette proscription tend à disparaître parmi ces

⁹²⁷ Jabin, David, *Le Service éternel : ethnographie d'un esclavage amérindien (Yuqui, Amazonie bolivienne)*, Thèse de doctorat en Ethnologie sous la direction de Philippe Erikson et de Pierre Grenand, Nanterre, Université Paris Ouest Nanterre La Défense, 2016, p. 474.

⁹²⁸ *Ibid.*, p. 381.

⁹²⁹ Viveiros de Castro, Eduardo, *From the enemy's point of view : humanity and divinity in an Amazonian society*, Chicago, University of Chicago Press, 1992, p. 42.

⁹³⁰ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., chap. 43, première réplique.

⁹³¹ « *ndogueropo'i va'e rako ko guembi'u aseve* », plus littéralement : « n'ouvre pas la main de cette nourriture qui est sienne pour les gens ».

⁹³² CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., chap. 43, rép. 10, 12.

⁹³³ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., chap. 43, rép. 11.

⁹³⁴ Clastres, Pierre, « L'arc et le panier », *L'Homme*, vol. 6, n°2, p. 21.

populations⁹³⁵. De la même manière, Holmberg signale que les Sirionos ne prêtent presque plus attention à ces règles⁹³⁶. Dans les communautés mbyas contemporaines, le tabou persiste dans certaines situations, puisque l'enfant qui tue pour la première fois un oiseau avec sa fronde ne doit pas le consommer lui-même, mais l'apporter à sa mère afin qu'elle le mange. Chez les Achuars enfin, la première chasse d'un homme ne lui est jamais destinée⁹³⁷. Non seulement, il ne peut pas la manger, mais surtout, il doit la partager.

Cette fois, c'est Tiku qui ferait preuve d'égoïsme et contreviendrait aux normes de partage défendues par Chiro en réservant la nourriture à sa femme et à ses enfants. Les deux protagonistes du dialogue défendent donc tous deux des conceptions particulières et opposées des normes de partage. Cependant, leur débat met en lumière la signification du terme *poraka*, dont ils s'accusent mutuellement de ne pas respecter les principes essentiels : « Les gens de mauvaise coutume ne savent pas faire le *poraka* »⁹³⁸, dit Tiku ; « moi je connais très bien le *poraka* »⁹³⁹, affirme Chiro ; « je suis de ceux qui savent faire le *poraka* »⁹⁴⁰, déclare Tiku ; « ce Tiku, il n'a pas fait le *poraka* pour ses prochains »⁹⁴¹, accuse Chiro. La pratique du *poraka* consiste ainsi, selon les deux Indiens — et à travers eux le ou les producteurs du manuscrit — à chasser du gibier, puis à le partager avec des membres déterminés du groupe, famille nucléaire pour Tiku, « ses prochains » pour Chiro. Il ne s'agit pas de chasser pour quelqu'un, mais de chasser puis de partager avec ceux et celles qui, définis par une norme sociale, en ont le droit légitime.

Le chapitre 43 du manuscrit de Luján, à travers ce dialogue, met donc en évidence une série de prescriptions visant à restructurer la pratique de la chasse et du partage qui en découle selon les normes de l'espace missionnaire. Les fragments, somme toutes marginaux, des chroniques jésuites concernant la chasse, la pêche et la cueillette, laissent penser que ces pratiques sont délaissées par les Indiens, au profit d'activités plus productives en ressources alimentaires telles que l'agriculture et l'élevage. La proportion de chapitres qui traitent de ces dernières par rapport à ceux relatifs à la chasse, une vingtaine contre deux, indique que, pour les missionnaires au moins, la priorité est en

⁹³⁵ Gurven, Michael, Hill Kim, Kaplan, Hillard, « From Forest to Reservation: Transitions in Food-Sharing Behavior among the Ache of Paraguay », *Journal of Anthropological Research*, vol. 58, n° 1, 2002, p. 96.

⁹³⁶ Holmberg, Allan R., *Nomads of the Long Bow: The Siriono of Eastern Bolivia...*, *op. cit.*, p. 33.

⁹³⁷ Descola, Philippe, *La nature domestique : symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme, 1994, p. 320.

⁹³⁸ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrô>*, s.l., s.d., s.p., chap. 43, rép. 10.

⁹³⁹ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrô>*, s.l., s.d., s.p., chap. 43, rép. 4.

⁹⁴⁰ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrô>*, s.l., s.d., s.p., chap. 43, rép. 4.

⁹⁴¹ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrô>*, s.l., s.d., s.p., chap. 43, rép. 12.

effet tournée vers les premières. Cependant, le ou les producteurs du manuscrit ont pris soin d'y inclure ces deux chapitres — et quelques références éparses à la chasse dans d'autres chapitres — et notamment d'aborder la question du partage du gibier. Comme c'est traditionnellement le cas dans le manuscrit de Luján, Tiku, qui ouvre le dialogue, représente l'autorité et la norme missionnaire, tandis que Chiro incarne un comportement déviant.

En résumé, deux problèmes relatifs à la norme missionnaire sont exposés au cours du dialogue opposant Tiku et Chiro. D'abord, si les Indiens partagent effectivement leur gibier, ils ne le partagent pas avec le même type de groupe social. Le second point du débat concerne le fait de montrer, ou non, le gibier pris. Afin d'éclairer les positions défendues par chacun des deux interlocuteurs, et à travers eux les normes prescrites par les missionnaires jésuites, il faut d'une part identifier les groupes respectifs avec lesquels Tiku et Chiro partagent leur gibier, et de l'autre déterminer pourquoi Chiro, alors qu'il affirme partager avec tous, refuse de montrer son gibier, mais surtout pourquoi Tiku, qui défend un partage plus restreint, critique cette posture.

b. Des hommes au « cœur bon » : questions de partage

Si Tiku et Chiro ne partagent pas leur gibier avec les mêmes catégories de personnes, tous deux s'accordent sur un point : il faut le partager. Selon Maurice Bloch, le partage constituerait « dans toutes les sociétés, un moyen d'instaurer une proximité » et la commensalité serait « un des opérateurs les plus puissants du processus social »⁹⁴². Cependant, contrairement à Chiro, le mode de partage défendu par Tiku ne répond pas aux sollicitations d'autres habitants du village. Pour Nicolas Peterson, la « demande de partage » serait « un phénomène complexe qui n'est pas juste motivé par le besoin », une pratique qui, « fortement enracinée dans un contexte social qui ignore souvent les calculs intéressés », permet autant de fonder que de maintenir vivace le lien social⁹⁴³. Toutefois, ainsi que l'observe Nurit Bird-David, l'analyse de Peterson concerne plus les relations sociales que de parenté⁹⁴⁴. En réalité, Peterson s'appuie sur le travail d'Alain Testart qui, pour sa part, tisse le lien entre partage et parenté. L'anthropologue français y montre que la demande de partage n'est que l'un des deux grands systèmes adoptés par les groupes de chasseurs cueilleurs. Dans le premier,

⁹⁴² Bloch, Maurice, « Commensalité et empoisonnement », *La pensée de midi*, vol. 30, n° 1, 2010, p. 81.

⁹⁴³ Peterson, Nicolas, « Demand Sharing: Reciprocity and the Pressure for Generosity among Foragers », *American Anthropologist*, vol. 95, n° 4, 1993, p. 870.

⁹⁴⁴ Bird-David, Nurit, « Where have all the kin gone? On hunter-gatherers “sharing, kinship and scale” », In Lavi, Noa, Friesem, David (Ed.), *Towards a broader view of hunter-gatherer sharing*, Cambridge, McDonald Institute for Archaeological Research, 2019, p. 21.

le partage est « engagé par le producteur », qui est propriétaire de son gibier⁹⁴⁵. Le processus de travail, la chasse ou la pêche en tant qu'acte, y occupe une place centrale⁹⁴⁶. Dans le second, le chasseur n'est pas propriétaire de son gibier, lequel revient de droit à certains membres du groupe qui sont arbitrairement déterminés selon la culture du groupe⁹⁴⁷. Chacun de ces systèmes se fonde sur la distinction entre producteurs et non-producteurs, mais d'une manière différente⁹⁴⁸. Dans le premier, ego-centré, les parents les plus proches reçoivent en priorité du gibier, à l'initiative du chasseur⁹⁴⁹. Le second, celui où des non-producteurs demandent le partage, s'appuierait sur l'altérité au sein du groupe, bâtie non pas autour d'individus mais de catégories définies par des « classes de parenté » construites selon le lignage, le mariage, la génération⁹⁵⁰. Ici, ce sont les affins qui reçoivent en priorité le gibier. Ce fonctionnement, qui traverse l'ensemble des institutions de telles sociétés⁹⁵¹, opère dans une « disjonction avec le proche et l'union avec le lointain⁹⁵². »

Il serait tentant de voir dans le débat entre les deux Indiens du chapitre 43 l'actualisation dans les missions des deux systèmes proposés par Testart. Pour Chiro, soumis aux demandes, le partage permet d'entretenir un lien avec ceux qu'il nomme ses « prochains », une catégorie d'individus, lesquels voient son « bon cœur » et sa « lumière immaculée » et se « réunissent » autour de lui, manifestant par ce biais l'entretien du lien social. Pour Tiku, qui laisse entendre qu'il est l'unique propriétaire de son gibier et qu'il en fait ce qu'il souhaite, le lien ne concerne que la famille nucléaire. D'ailleurs, selon Chiro, les autres ne « se rapprochent pas » de Tiku, car son cœur est « mauvais et très faux », c'est-à-dire égoïste et défendant un partage du gibier ego-centré. Un type de lien social, plus circonscrit, est privilégié au détriment d'un autre. Pour autant, si les travaux de Peterson ou de Testart ne concernent pas les Guaranis, l'abondante littérature ethnographique amazonienne permet de dégager des traits communs aux systèmes de partage de ces populations.

⁹⁴⁵ Testart, Alain, « Game sharing systems and kinship systems among hunter-gatherers », *Man*, vol. 22, n°2, juin 1987, p. 287.

⁹⁴⁶ *Ibid.*, p. 291.

⁹⁴⁷ *Ibid.*, p. 291-294.

⁹⁴⁸ *Ibid.*, p. 294.

⁹⁴⁹ *Ibid.*, p. 295.

⁹⁵⁰ *Ibid.*, p. 296-297.

⁹⁵¹ Testart montre en outre, en guise de conclusion, une analogie entre le second système de partage, où l'on demande et l'exogamie : « Le chasseur ne peut lui-même consommer son propre gibier (en tant que nourriture), de la même manière qu'il ne peut pas (sexuellement) consommer les femmes de son propre groupe. Le système B et l'exogamie présupposent le même genre de structure sociale, fondée sur les divisions de classes entre lesquelles les femmes et le gibier circule. » Testart, Alain, « Game sharing systems and kinship systems among hunter-gatherers », *Man*, vol. 22, n°2, juin 1987, p. 299.

⁹⁵² *Ibid.*, p. 299.

La pratique défendue par Chiro ressemble à celle de nombreux groupes amérindiens contemporains. Chez les Achés par exemple, Pierre Clastres indique que ce mécanisme empêche « la dispersion des Indiens en familles élémentaires »⁹⁵³. Pour fonctionner, ce mécanisme est fréquemment associé à la prohibition de consommer son propre gibier. Un chasseur ne pouvant consommer son propre gibier, il est contraint de le partager, ce qui stimule la réciprocité entre les membres du groupe⁹⁵⁴. Pour Gow, le partage et la circulation de la viande, intimement liés au mariage, permettent donc de produire et d'entretenir des relations de parenté⁹⁵⁵. Dans le cas de Tiku, la parenté en question est clairement identifiée, sa « femme et [ses] enfants », et non pas des « pauvres types », c'est-à-dire personne d'autre. En revanche, Chiro ne définit pas ceux à qui il donne son gibier, se contentant de dire « les hommes ». Or, il est peu probable qu'il partage avec n'importe qui, ne serait-ce que parce que la démographie missionnaire compte des milliers d'individus. D'autre part, les villages sont structurés autour de caciquats, du point de vue spatial — les *vojas* habitent à proximité de leur cacique — et de celui du travail — nous avons vu que les caciques supervisent le travail particulier, l'*ava mba'e*⁹⁵⁶. Une telle structure rappelle l'hypothétique organisation des groupes guaranis avant leur intégration à la société missionnaire et suggère l'existence dans la mission des groupes secondaires d'intérêts communs, plus proche entre eux que du reste de la population. C'est probablement avec les membres de ces groupes que des individus comme Chiro partagent le gibier qu'ils ont chassé. Le partage et la commensalité permettraient alors, comme l'affirme une grande partie de la littérature contemporaine, de produire des parents⁹⁵⁷. La question de la commensalité est d'ailleurs clairement énoncée par Chiro lorsqu'il dit être un « compagnon de repas ». C'est grâce à elle que « les hommes se réunissent autour de [lui] », qu'ils voient son « cœur bon » et sa « lumière immaculée ». La commensalité, pour Chiro, traduit le respect d'une norme sociale et entraîne le rapprochement des autres individus du groupe, qui

⁹⁵³ Clastres, Pierre, « L'arc et le panier », *op. cit.*, p. 21.

⁹⁵⁴ Holmberg, Allan R., *Nomads of the Long Bow: The Siriono of Eastern Bolivia : Prepared in Cooperation with the United States Department of State as a Project of the Interdepartmental Committee on Scientific and Cultural Cooperation*, Washington, Smithsonian Institution, Institute of Social Anthropology, publication n° 10, 1950, p. 33.

⁹⁵⁵ Gow, Peter, *People of Mixed Blood : Kinship and History in Peruvian Amazonia*, Clarendon Press, 1991, p. 119.

⁹⁵⁶ Cf. *supra*, p. 130.

⁹⁵⁷ Voir notamment Fausto, Carlos, « Feasting on People: Eating Animals and Humans in Amazonia », *Current Anthropology*, vol. 48, n° 4, p. 502, 2007. <https://doi.org/10.1086/518298> ; Lagrou, Els, « Homesickness and the Cashinahua Self: A Re-Flection of the Embodied Condition of Relatedness », In Overing, Joanna, Passe, Alan (éds.), *The Anthropology of Love and Anger: The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*, Angleterre, Routledge, 2000, p. 96-98 ; Viegas, Susana de Matos, « Eating with Your Favourite Mother: Time and Sociality in a Brazilian Amerindian Community », *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 9, n° 1, 2003, p. 22 ; Vilaça, Aparecida, « Making Kin out of Others in Amazonia », *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 8, n° 2, 2002, p. 347-365.

deviennent des alliés. De plus, la « lumière immaculée », qui charrie une image vertueuse, traduit le prestige de Chiro vis-à-vis de ses compagnons de repas, de la même manière que, dans les sociétés amazoniennes contemporaines, le partage du gibier augmente le prestige du chasseur, notamment vis-à-vis des femmes, et lui permet d'acquérir plusieurs épouses⁹⁵⁸.

Il semble donc que les « hommes » avec lesquels Chiro partage son gibier ne seraient pas des individus *lambda*, mais des membres de son réseau de parenté élargie. Il s'oppose logiquement à Tiku qui, lui, ne partage qu'avec sa famille nucléaire, serait avare et dont les autres individus ne se rapprocheraient pas. Tiku ne se défend pas de ces accusations mais, bien au contraire, s'en vante dans la dernière réplique du dialogue : « Moi je ne suis pas un homme de mauvaise coutume, je ne suis pas un faible [*pituva*], je ne suis pas un homme qui ne fait pas attention à ses biens. » Il ajoute que « ses prochains [disent de Chiro] qu'il n'est pas humble avec eux », pointant du doigt un excès de prodigalité⁹⁵⁹.

Du point de vue de Tiku, il ne s'agit donc pas d'avarice, mais de prêter « attention à ses biens », ici la nourriture. Il serait le légitime propriétaire de son gibier. Il n'oppose pas la prodigalité à l'avarice, mais à une responsabilité matérielle et morale. La mauvaise coutume conduirait à la famine — la faiblesse évoquée est physique, Restivo glosant le terme *pituva* par la maigreur⁹⁶⁰, ou encore l'épuisement — par un manque de discernement qui conduirait au gaspillage⁹⁶¹. Si les Indiens missionnaires sont obligés de participer au travail communautaire agricole afin de contribuer à l'aumône, les jésuites redoutent qu'ils ne gaspillent les récoltes issues du travail particulier en les donnant ou en les échangeant sans considération⁹⁶². La prodigalité de Chiro relève, dans le cadre de la chasse, du même processus — et rappelons avec insistance que ce n'est pas par négligence ou naïveté qu'il donne son gibier, mais bien parce qu'il construit ou entretient un lien social. Or, plusieurs raisons peuvent expliquer les craintes des missionnaires jésuites à l'égard du partage du gibier lorsqu'il est étendu à un groupe plus élargi que la famille nucléaire.

⁹⁵⁸ Voir Descola, Philippe, *La nature domestique : symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, op. cit., p. 308 ; Erikson, Philippe, « De l'appivoisement à l'approvisionnement : chasse, alliance et familiarisation en Amazonie amérindienne ». *Techniques & Culture. Revue semestrielle d'anthropologie des techniques*, n° 9, 1987, p. 114 ; Jabin, David, *Le Service éternel : ethnographie d'un esclavage amérindien (Yúqui, Amazonie bolivienne)*, Thèse de doctorat en Ethnologie sous la direction de Philippe Erikson et de Pierre Grenand, Nanterre, Université Paris Ouest Nanterre La Défense, 2016, p. 356.

Ce mécanisme n'est d'ailleurs pas l'apanage des sociétés amazoniennes, puisque, à titre d'exemple, Marilyn Strathern l'identifie aussi en Mélanésie (2012 : 8). Strathern, Marilyn, « Eating (and Feeding) », *The Cambridge Journal of Anthropology*, vol. 30, n° 2, 2012, p. 8.

⁹⁵⁹ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrô>*, s.l., s.d., s.p., chap. 43, rép. 13.

⁹⁶⁰ Restivo, Pablo, *Vocabulario de la lengua guaraní*, op. cit., p. 27.

⁹⁶¹ *Ibid.*, p. 229.

⁹⁶² Cf. *infra*, p. 304.

Premièrement, nous avons vu que les missions offrent à leurs habitants deux principaux canaux d'accès à la nourriture. Chaque famille possède des ressources propres issues de ses champs, mais reçoit en outre régulièrement des rations de viande et peut aussi solliciter les magasins publics si la nourriture vient à manquer. Pour manger, il faut produire soi-même, prendre soin des semences et des récoltes et planifier la consommation sur le long terme. Toutefois, comme l'observent régulièrement les missionnaires, ce dernier point fait défaut à un certain nombre d'Indiens qui doivent recourir à la nourriture issue du travail communautaire. La production mais aussi la consommation sont donc articulées autour de la famille nucléaire d'une part, et du travail communautaire de l'autre, les deux assurant de manière complémentaire la subsistance du noyau familial.

Ensuite, les ressources alimentaires, qui sont stockées dans les magasins publics, sont disponibles en permanence, moyennant les variations en volume selon les périodes de l'année et les conditions climatiques. Pour une société qui n'emmagasine pas sa production par anticipation des semaines ou mois à venir — et nous supposons que c'est le cas des groupes guaranis précolombiens —, le repas ne peut survenir qu'après un travail, plus ou moins exigeant en efforts, comme la chasse ou la récolte spontanée de quelques plants de manioc. Mais, dans les missions ces ressources sont stockées et le lien de proximité entre effort physique et repas est distendu. Le travail de production n'est pas effectué pour satisfaire un besoin immédiat, mais afin d'anticiper des besoins futurs, moins directement visibles. Le temps du travail et le temps du repas, autrefois unis par un lien de causalité direct, dans le sens où les individus consommaient ce qu'ils venaient de produire, ne sont plus complémentaires et même s'opposeraient dans la mesure où le moment du repas marque un repos entre deux longues périodes de travail. Les autorités jésuites insistent d'ailleurs sur l'importance de la pause de midi, comme l'indique une lettre du Vice Provincial adressée au Supérieur des missions guaranies : « Votre Révérence ne permettra qu'en aucun village on travaille passées les douze de midi, ni avant les deux de l'après-midi, à moins qu'il ne s'agisse d'une tâche bien précise dont l'exécution ne pourrait pas être repoussée d'une journée⁹⁶³. » Le temps du repas est ainsi restructuré selon le modèle européen, c'est-à-dire que les trois repas de la journée marquent respectivement et successivement le début, le milieu, et la fin de la journée de travail. De la même manière, la distribution des rations de viande et de maté s'inscrit dans la réorganisation du temps

⁹⁶³ AGN, Sala IX, 6-9-5, doc. 206, Memorial Del Padre Viceprovincial Luys De La Roca Para El Padre Superior De Las Doctrinas De Los Ríos Parana Y Uruguay, daté du 6 novembre 1714 : « No permitira su R.a que en Pueblo alguno se travaje dada las doze del medio dia, ni antes de las dos de la tarde, sino es en alguna faena muy precissa, que nosse pueda dilatar en algun dia. »

encadrant le travail : la première est effectuée en fin de journée ; la seconde a lieu au début et probablement également à la fin — les artisans ont droit à une ration supplémentaire à midi.

Cette restructuration permet aux jésuites de contrôler la circulation des ressources alimentaires en la restreignant à des instants qui marquent une rupture entre le travail et l'oisiveté. Ces espaces temporels de transition sont ritualisés à travers un dispositif qui intègre un signal sonore audible par tous, un lieu central à la fois du point de vue spatial mais aussi symboliquement, une division sexuelle, et enfin des autorités publiques qui parfois produisent des documents : la cloche sonne, les habitants arrêtent de travailler et se réunissent sur la Grand-Place ou dans le patio des Pères — mais en tout cas au centre du village et à côté de l'église, la viande est donnée aux femmes, les *alcaldes* dressent des listes et effectuent comptages et vérifications afin d'éviter les fraudes dans la distribution.

La production agro-pastorale issue du travail communautaire est donc redistribuée selon une série de normes qui se caractérisent par un lien avec l'espace public. La redistribution est effectuée au vu et au su de tous, dans un lieu et un temps connu et reconnu par la population. Elle s'oppose en ce sens à la production issue du travail particulier, d'ordre privé (la famille nucléaire), même si certains missionnaires affirment qu'elle peut aussi être entreposée dans les magasins publics⁹⁶⁴. Mais, plus encore, elle est diamétralement opposée à l'administration des biens produits par la chasse ou la pêche. Le partage de ces derniers s'effectue en silence — sans qu'un signal sonore n'avertisse l'ensemble des villageois —, dans un lieu privé, uniquement par les hommes et loin du regard des autorités publiques. Le partage du gibier s'effectue selon des normes spécifiques qui n'impliquent pas les dispositifs mis en place par les jésuites dans la redistribution du travail communautaire. Il est une affaire de famille et non d'État, inscrit dans la sphère privée plutôt que publique. Les *alcaldes* n'y font pas ingérence, il ne survient pas à des moments prédéterminés mais lorsque le chasseur revient de la forêt, c'est-à-dire que la cloche n'en marque pas le début ni la fin, et il n'est pas attaché à un lieu symbolique.

Alors que le partage du gibier échappe au contrôle des missionnaires, le débat entre les deux Indiens du chapitre 43 montre que les jésuites tentent d'en transformer les normes. S'il est possible qu'ils aient souhaité éviter le gaspillage lié à une circulation trop large de ce type de ressources, il nous semble plus probable — les deux hypothèses n'étant pas exclusives — que cette transformation concerne avant tout les relations de parenté. Lorsque ce partage s'effectue avec la

⁹⁶⁴ Aucune source ne nous permet d'établir la manière dont la production du travail particulier était rendue aux individus lorsqu'ils venaient la chercher dans les magasins publics, qu'elle suive les modalités de redistribution de la production du travail communautaire, ou bien qu'elle soit rendue au « coup-par-coup » à la simple demande des particuliers.

famille élargie, comme Chiro le préconise, et non avec la société missionnaire dans son ensemble — le village —, il met en jeu le réseau de relations lié au caciquat, qui constitue la matrice de la famille élargie, et entretient ainsi un pouvoir des caciques que les jésuites s'efforcent de diminuer tout le long de l'histoire missionnaire au Paraguay, sans jamais y parvenir totalement⁹⁶⁵. Réformer les normes traditionnelles du partage revient à neutraliser une partie de l'influence et du prestige des caciques en fragilisant les liens de la famille élargie. Si l'intitulé du chapitre 43 laisse penser qu'il traite de la chasse, c'est finalement les modèles familiaux qu'il discute à travers la question du partage, et plus loin encore, une institution centrale du christianisme : le mariage.

c. Tiku, le bon père de famille : questions de mariage

Comme nous l'avons dit en début de chapitre, la parenté guaranie avant la Conquête est mal connue. L'institution du mariage ne l'est pas mieux. Ses normes ne nous parviennent qu'à travers les récits des colons qui n'en livrent que les grands traits : polygamie pour les caciques, dissolubilité à l'envi, service du gendre pour le beau-père. Rosa Tribaldos Soriano propose toutefois une série d'hypothèses sur les dispositifs qui entourent le mariage guarani précolonial. Les individus se marieraient à l'adolescence et choisiraient leur partenaire librement⁹⁶⁶. Selon l'historienne, le « rite d'union était simple : la femme se coiffait d'un diadème et tenait en main la *takuara*, le bâton de rythme des femmes, symbole de féminité [...]. De son côté, l'homme avait aussi des ornements et portait la *mbaraka*, le bâton de rythme masculin [...]. Au moment de l'union, femme et homme se plaçaient sous un hamac neuf et recevaient le *ka'u'y* (ou *chicha*) des mains d'une ancienne ou d'un ancien qui dirigeait la cérémonie. Plus tard, toute la communauté célébrait [les noces avec] une fête⁹⁶⁷. » Bien que les différents artefacts mentionnés — *takuara*, *mbaraka*, alcool (*ka'u'y*) et hamac — relèvent indubitablement d'une tradition guaranie qui remonte à bien avant la Conquête, le déroulement du rituel lui-même est sujet à caution car il semble reconstruit à partir de données

⁹⁶⁵ Wilde, Guillermo, *Religión y poder en las misiones de guaraníes*, op. cit., p. 85.

⁹⁶⁶ Soriano, Rosa Tribaldos, *Las mujeres guaraníes de los Treinta Pueblos Misioneros de la Compañía de Jesús (siglos XVII-XVIII)*, thèse de doctorat en histoire sous la direction d'Inmaculada Fernández Arrillaga, Espagne, Université d'Alicante, 2010, p. 47.

⁹⁶⁷ *Ibid.*, p. 47-48.

ethnographiques contemporaines plutôt que de sources historiques⁹⁶⁸. Peut-être les mariages se déroulaient-ils ainsi, mais nous ne pouvons en être assurés. En revanche, pour les missions, le protocole est solidement documenté.

Le mariage constitue un pilier central de l'évangélisation et, en tant que tel, investi d'une importance qui s'actualise dans les cérémonies dominicales où le prêtre délivre les sacrements, ainsi que le raconte Cardiel :

Quand les époux sont d'accord, on publie les admonitions ; et le jour prévu, le *secretario* [du *cabildo*] met en ordre les époux devant les portes de l'église, en présence du *Cabildo* et de la population. Avant de demander le consentement [aux fiancés], le prêtre fait un sermon conforme au contexte. Les anneaux sont donnés, et en guise d'arrhes une chaîne de treize pesos d'argent que le prêtre garde en son pouvoir, et qu'après que chacun l'a présentée, un acolyte reprend afin de l'utiliser en d'autres occasions. Pendant qu'ils pénètrent dans le temple, le chœur des musiciens chante le psaume dans lequel on lit *Uxor tua sicut vitis... filii tui sicut novellae olivarum*. Après la messe, veillée et communion eucharistique, on donne les grâces. Pour donner les grâces après avoir communié, en cette occasion comme dans d'autres, on a écrit sur une tablette une prière très dévote que quelqu'un lit d'une voix claire [et à laquelle] les autres répondent mot pour mot, car ils ne savent pas d'eux-mêmes dire la prière. Ensuite, les hommes tout juste mariés vont voir le prêtre qui donne à chacun d'entre eux un couteau, une hache et les instruments d'agriculture, en sus de quelques dictons qu'il devra transmettre à sa femme. Quant à celle-ci, ses consanguins l'emmènent à la maison de son mari, l'un offrant à ce dernier un hamac, l'autre quelques vases, marmite ou autres choses du même genre. Voici là toute la dot. S'ensuit l'invitation [au banquet]. J'ajouterai maintenant une chose qui montrera la pauvreté de ces gens. Étant moi-même *cura* de Santa Ana, dans le Parana, où il y avait plus de mille familles, j'eus à marier en un seul jour quatre-vingt dix couples. Il fallut diviser le nombre d'invités en quatre sections que je fus visiter pendant qu'ils mangeaient, sans les prévenir. Ils étaient assis à table, d'un côté les mariés ; de l'autre les mariées, tous emplis de tranquillité et de pudeur. Les musiciens chantaient un chant espagnol de la basilique de Nuestra Señora del Pilar de Saragosse : « Pues a España como aurora... » Je ne pus contenir mes larmes et me retirai⁹⁶⁹.

Le mariage, tout autant qu'il constitue une union nouée entre un homme et une femme devant Dieu, se tient aussi sous le regard de la population, qu'elle soit ou non présente à l'église, conviée

⁹⁶⁸ L'auteure ne fournit pas de sources coloniales étayant sa description de la cérémonie et nous n'avons nous-même pas trouvé de documentation qui atteste de tous les éléments décrits ici. Elle s'appuie en revanche sur plusieurs ouvrages d'anthropologie guaranie contemporains, et explique ainsi en préambule vouloir « mettre en valeur et attribuer de nouvelles significations aux éléments traités par la documentation jésuite selon la culture guaranie actuelle à travers les études de terrains réalisés depuis le début du XX^e siècle. » Soriano, Rosa Tribaldos, *Las mujeres guaraníes de los Treinta Pueblos Misioneros de la Compañía de Jesús (siglos XVII-XVIII)*, *op. cit.*, p. 31.

⁹⁶⁹ Cardiel, José, « Costumbres de los guaraníes », *op. cit.*, p. 535-536. L'auteur souligne.

ou non au banquet. C'est une cérémonie publique, connue de tous grâce aux admonitions publiées par les autorités ecclésiastiques qui permettent à tout un chacun, parent ou tiers, de s'opposer à l'union. Il est implicitement reconnu par les autorités politiques, le *cabildo* étant présent, ainsi que par la population du village, qui y assiste également. Les listes dressées par le *secretario* confortent, à travers l'écriture, son caractère officiel et ainsi sa reconnaissance par le Roi, en faisant par là même du mariage un acte d'état. Reconnu par les autorités politiques, il est aussi légitime religieusement. Le consentement, l'administration des sacrements, la messe, la communion, les grâces, la prière, le chant du psaume constituent un ensemble de symboles chrétiens assurant la présence de Dieu au centre de l'union⁹⁷⁰. La ritualisation de la cérémonie en elle-même, de ses préparatifs et des festivités qui s'ensuivent ont pour objectif de faire savoir à tout un chacun le mariage des deux individus. D'une part elle montre qu'ils sont de bons chrétiens, de l'autre elle met en garde à la fois les mariés et le reste de la population contre toute action qui viendrait rompre ce lien, c'est-à-dire le sixième péché capital, que les Indiens enfreignent régulièrement selon Sepp⁹⁷¹. L'adultère, alors que le mariage est de notoriété publique, constitue une atteinte à l'autorité divine, au Roi, aux *cabildantes*, aux missionnaires et à l'ensemble des chrétiens. C'est la raison pour laquelle les adolescents sont mariés dès l'âge de quinze ans pour les filles et dix-sept ans pour les garçons, car « une attente plus longue pourrait être motif de luxure pour les jeunes » et, en contrepartie, « ne pas attendre la maturité apporterait la perturbation de l'ordre domestique et la cohabitation honnête, par la fragilité de l'esprit et l'instabilité de l'âme des jeunes époux⁹⁷². » C'est aussi pour une question de maturité que, passée la cérémonie, ceux-ci

reviennent à leur maison, c'est-à-dire, les uns à la maison des parents du fiancé, les autres à celle des parents de la fiancée, selon ce que les beaux-parents décident, parce qu'on n'a pas pour habitude de les mettre dans une maison à part, puisqu'ils sont encore très jeunes, et donc après leur mariage ils restent sous le pouvoir paternel jusqu'à leur majorité, et bien souvent pour toute la vie⁹⁷³.

⁹⁷⁰ Thomas Brignon m'a signalé la présence d'un long segment concernant le mariage missionnaire dans le catéchisme de 1724 de Nicolas Yapuguay, qu'il est actuellement en train de traduire, mais que nous n'avons pu utiliser dans le cadre de ce travail.

⁹⁷¹ Sepp, Anton, Hoffmann, Werner (trad. et éd.), *Relación de viaje a las misiones jesuíticas*, op. cit., p. 200.

⁹⁷² Peramás, Josep Manuel, & Al., op. cit., p. 68.

⁹⁷³ Furlong Guillermo, *Juan de Escandón S. J. y su carta a Burriel (1760)*, op. cit., p. 111.

Les jeunes mariés vivent ainsi au domicile des beaux-parents, apparemment sans règle virilocale ou uxorilocale bien définie.

Toutefois, et même s'ils vivent avec leurs parents ou beaux-parents, une autre série de symboles signifie les responsabilités domestiques propres à chacun des époux. Les cadeaux du jésuite au marié, un couteau, une hache et des instruments d'agriculture, lui serviront à endosser toutes les fonctions que se doit de remplir un Indien missionnaire, à savoir nourrir sa famille au moyen du travail agricole. La dot fournie par les beaux-parents du marié, un hamac, des vases et une marmite, assigne l'épouse au travail domestique : ménage, cuisine, éducation des enfants. Ajoutons que la nourriture du banquet est fournie par les magasins publics si les familles des fiancés n'en ont pas⁹⁷⁴, et que les chroniqueurs ainsi que deux chapitres au moins du manuscrit de Luján signalent qu'un bœuf entier est offert aux jeunes mariés⁹⁷⁵. L'ensemble de ces cadeaux symbolise ce que devrait être la vie familiale dans les missions : travail à l'extérieur pour l'homme, travail domestique pour la femme, nourriture fournie par la communauté — ou la communauté ou Dieu — en cas de besoin.

Le mariage chrétien, union réalisée entre un homme et une femme sous le contrôle d'autorités religieuses et séculières, marque ainsi la réforme de la structure familiale dans les missions. De toutes les transformations sociales entreprises par les missionnaires, cette dernière fut sans doute celle qui d'une part rencontra le plus d'opposition de la part des Indiens, d'autre part se révéla être un véritable casse-tête théologique pour les jésuites. Selon Soriano, dès la fondation des premiers villages, « l'action missionnaire [se concentre] sur l'éradication de l'infanticide, de l'avortement, des unions libres et de la polygamie, instituant à sa place le modèle de famille chrétien et patriarcal⁹⁷⁶. » En réponse aux dispositions du Concile de Trente, les jésuites entreprennent de prendre contrôle, au Paraguay, de la sexualité, de la reproduction et du mariage des Indiens. Comme ces derniers sont souvent déjà mariés, une controverse éclate au sein des autorités religieuses. Selon Peramás, trois avis divergents s'affrontent :

⁹⁷⁴ *Idem* ; Peramás, Josep Manuel, & *Al.*, *op. cit.*, p. 71..

⁹⁷⁵ Sepp, Anton, *Viagem às missões jesuíticas e trabalhos apostólicos*, *op. cit.*, p. 121.
CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., chap. 43, rép. 13, 14 : « Et les vaches qui sont mortes, que deviendront-elles ?
- Si le Père le veut, on les donnera aux jeunes mariés. »
CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., chap. 43, rép. 6. : « [Les vaches] qui sont mortes, on les donnera par ta grâce aux jeunes mariés, mon père ».

⁹⁷⁶ Soriano, Rosa Tribaldos, *Las mujeres guaraníes de los Treinta Pueblos...*, *op. cit.*, p. 495.

Le premier tenait pour légitime le mariage que les Guaranis avaient contracté avec une première femme, qu'ils appelaient *che rembireko*. La seconde option rejetait autant l'union avec la *che rembireko* (première) qu'avec les épouses ou concubines secondaires *che aguasá*, eu égard à la légèreté avec laquelle elles les prenaient et quittaient les hommes, de quoi l'on pouvait déduire que ces mariages n'étaient ni stables ni conçus comme un lien perpétuel, même si certains étaient fidèles dans leur amour pour la *che rembireko*. La troisième option jugeait illicites ou nuls les mariages des caciques ou chefs à cause de la facilité avec laquelle ils répudiaient les femmes qu'ils avaient prises ; mais elle jugeait comme valide ceux de leurs sujets, parce que ceux-ci maintenaient avec plus de constance leur femme à la maison⁹⁷⁷.

La controverse perdure pendant plusieurs décennies. En 1634, le pape est consulté sur la question mais ne fournit pas de réponse. Ce n'est que dix ans plus tard, en 1645, qu'il répond à une pétition du cardinal jésuite Juan de Lugo, théologien spécialiste de la morale et du droit et partisan du troisième avis. Urbain VIII informe alors Lugo et Francisco Lupercio Zurbano, Provincial jésuite au Paraguay, que les mariages doivent être examinés au cas par cas afin de savoir s'ils ont été contractés pour durer, c'est-à-dire s'ils sont de vrais mariages du point de vue chrétien⁹⁷⁸. Comme au Brésil, où, selon Charlotte de Castelnau, « la méthode de la *tabula rasa* [n'est] pas envisagée dans le cas des mariages »⁹⁷⁹, les mariages du *cacique*, ainsi les mariages monogames des autres membres de la société, ne sont pas considérés comme invalides. Au contraire, les missionnaires actualisent et rendent légitime le modèle d'union indigène préexistant grâce au sacrement chrétien⁹⁸⁰. En dépit de ces décisions, la polygamie est tolérée durant les débuts des missions, afin de ne pas nuire à l'évangélisation. Deux années selon Montoya⁹⁸¹, probablement bien plus en réalité⁹⁸².

⁹⁷⁷ Peramás, Josep Manuel, & Al., *op. cit.*, p. 69.

⁹⁷⁸ Imolesi, María Elena, « Soluciones jesuitas en entornos misionales: la aplicación del probabilismo en la resolución de dudas en torno a los matrimonios en las reducciones de guaraníes », *Historia y grafía*, n° 49, 2017, p. 69-70. Dès les années 1620, les missionnaires consultent les franciscains, qui ont plus d'expérience de terrain avec les Guaranis, et notamment le théologien Luis de Bolaños, par ailleurs auteur du premier catéchisme en guarani. Bolaños pense, contrairement au Pape, qu'il ne faut pas céder aux exigences des Guaranis qui menacent de ne pas se convertir s'ils ne peuvent eux-mêmes décider de leur épouse légitime, qui n'est souvent pas la première, trop âgée. Il affirme que les Guaranis mentent toujours et que leur céder ce choix rendrait les missions ingouvernables de toute façon, donc qu'il vaudrait mieux ne pas y intégrer de tels individus. Toutefois, c'est l'avis du Pape et l'examen au cas par cas qui est retenu.

⁹⁷⁹ Castelnau, Charlotte de, « Le mariage des infidèles au XVIe siècle : doutes missionnaires et autorité pontificale », *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée*, 2009, vol. 121, n° 1, p. 96.

⁹⁸⁰ Pour les polygames, ils doivent alors choisir avec laquelle de leurs épouses ils souhaitent se marier chrétiennement.

⁹⁸¹ Ruiz De Montoya, Antonio, *Conquista espiritual, op. cit.*, f. 15v.

⁹⁸² Soriano, Rosa Tribaldos, *Las mujeres guaraníes de los Treinta Pueblos...*, *op. cit.*, p. 509.

Le débat entre Tiku et Chiro est conçu près d'un siècle plus tard et la polygamie n'apparaît plus dans les chroniques comme un problème de premier ordre. Cependant, la controverse de la première moitié du XVII^e siècle y réapparaît comme un fantôme du passé. D'une part, Avellaneda et Quarleri avancent l'hypothèse, grâce à l'examen des recensements du XVIII^e siècle et le nombre disproportionné de veuves par rapport aux veufs, que la polygamie y existe toujours, mais qu'elle est dissimulée « à travers l'inclusion de femmes "célibataires" dans les listes et recensements, sous la condition de veuve »⁹⁸³. Ensuite, la dispute entre les deux Indiens met en avant deux structures familiales différentes, l'une chrétienne et l'autre guaranie. « Je ne nourris que ma femme et mes fils », dit le premier. Le second quant à lui, nourrit tout le monde, et surtout les affins, c'est-à-dire les parents éloignés. Enfin, les jésuites adoptent une stratégie adaptative qui consiste à réformer l'organisation sociale guaranie en sélectionnant les éléments de la structure qui correspondent à ceux de la structure chrétienne. Il s'agirait en somme d'un syncrétisme social ayant pour objectif l'évangélisation du plus grand nombre. Ainsi, de la même manière que pour le mariage, les jésuites ne cherchent pas à anéantir la coutume de partage guaranie, mais tentent de la réformer en circonscrivant le cercle familial dans lequel elle s'applique, tout en gardant les éléments qui s'inscrivent dans la norme sociale chrétienne. Ceci expliquerait l'apparente ambiguïté du discours de Tiku qui, quoique défendant la norme jésuite, fait appel à une tradition coutumière symbolisée par son grand-père. Manger en forêt ou manger seul est autant condamné chez les Guaranis que chez les chrétiens, puisque le chasseur ne remplit pas ses obligations vis-à-vis de sa famille, élargie dans un cas, nucléaire dans l'autre⁹⁸⁴.

En sacralisant sous le regard de Dieu une union entre deux Indiens chrétiens, parfois tout récemment baptisés, les missionnaires restructurent ainsi non seulement les relations de parenté, mais aussi, en conséquence, la manière dont la nourriture est partagée. Accepter de se marier en prononçant des vœux sous le regard de Dieu, c'est s'affirmer comme bon chrétien. Lorsque Tiku déclare ne nourrir que sa femme et ses enfants, ils se présente en conséquence comme un bon père de famille, respectueux des normes catholiques du mariage. Il place sa famille nucléaire avant le reste du corps social. Ceci ne signifie pas qu'il méprise ou dédaigne ce dernier, car il participe au travail communautaire comme tout le monde, mais que sa condition de chrétien l'oblige vis-à-vis de

⁹⁸³ Avellaneda, Mercedes, Quarleri, Lía, « Mujeres guaraníes en las misiones jesuíticas: categorías en tensión, reordenamiento social y resistencias », *op. cit.*, p. 374.

⁹⁸⁴ Une autre hypothèse sur l'ambiguïté du discours de Tiku, qui invoque une ancienne tradition tout en défendant un modèle de famille chrétien, postule que le manuscrit est également destiné aux Indiens missionnaires qui partent évangéliser des groupes d'Indiens non-chrétiens. Ce type de discours, s'appuyant sur l'autorité des anciens, ne marquerait pas une rupture trop forte avec la coutume à laquelle les non-chrétiens sont habitués et permettrait de gagner leur confiance, tout en insistant sur la nécessité de transformer cette coutume.

son mariage et de sa famille nucléaire. En redistribuant à tous et toutes, Chiro néglige au contraire ses responsabilités de père de famille et n'est pas un bon chrétien : il risquerait de les plonger dans le manque.

Pour ceux des Indiens qui sont de bons pères et mères de famille, les liens du mariage sont indissolubles. Les époux se doivent donc entraide mutuelle, forment pour le restant de leur vie une unité productive indépendante dans laquelle la répartition des rôles au travail est prédéterminée. La famille nucléaire, contrairement à la famille élargie, jouit de la légitimité conférée par la cérémonie et les registres. Le statut officiel du mariage et de la famille nucléaire apparaît à ce titre dans les recensements effectués au début du XVIII^e siècle et destinés à dénombrer les Indiens tributaires de ceux qui en sont exemptés. Ils sont ordonnés premièrement en fonction des caciquats — le cacique et sa famille occupent la première ligne de chaque sous-section du recensement —, puis par famille relevant de ce caciquat. Le mari est nommé en premier, puis sa femme et enfin ses enfants, garçons et filles séparément. Seul l'âge des individus de sexe masculin est donné, car il détermine s'ils sont ou non tributaires, tandis que les femmes ne le sont jamais. Les veuves et veufs, ainsi que les femmes célibataires sont également indiqués. Le statut des individus y est donc classé en premier lieu selon leur subordination à un cacique, c'est-à-dire leur appartenance à un espace socio-politique (les membres d'une même *parcialidad* habitent tous dans le même secteur de la mission), et ensuite, de manière plus spécifique, par le lien matrimonial, les époux étant regroupés dans la même entrée, avec leurs enfants si toutefois ils en ont.

L'examen des recensements permet pourtant de voir qu'on trouve au sein d'une même *parcialidad* plusieurs hommes portant le même nom. Ainsi, en 1715 à San Ignacio Mini, la *parcialidad* de Don Juan Kuñai (cacique, âge non spécifié car son statut de noble l'exempte de tribut) regroupe son fils Ignacio Kuñai (âge non spécifié car l'aîné du cacique est aussi exempté, marié), Anna, Maria et Theresa (célibataires, sans doute orphelines ou tout juste arrivées dans la mission et intégrées à cette *parcialidad*), Mario Kuñai (39 ans, marié) ; Ignacio Aguape (43 ans, marié), Juan Aguape (17 ans, marié), Joseph Aguape (13 ans, sans doute orphelin car dans le cas contraire il serait affecté à l'entrée concernant ses parents), Hilario Aguape (38 ans, marié) ; Sebastian Guajaki (37 ans, marié), Pasqual Guajaki (25 ans, marié), Matheo Guajaki (28 ans, marié), Gaspar Guajaki (35 ans, marié)⁹⁸⁵. Nous pouvons donc distinguer trois groupes au sein de cette *parcialidad* : les Kuñai (3 familles nucléaires auxquelles s'ajoutent 3 femmes célibataires), les Aguape (4 familles nucléaires), les Guajaki (4 familles nucléaires).

⁹⁸⁵ AGN BNBA, Sala IX, 6-9-5, doc. 225, Padrón Del Pueblo De San Ignacio Mini, Realizado Por El Maestre Campo Juan Gregorio Bazan De Pedraza, daté du 21-9-1715.

Xpo. mberca de quaranta y tres a Casado Con Ursula sus hijos Jo. sine de
 diez y seis y Juan de año D. Bernardo de Peches —
 Santiago Ley de veinte y cinco a Casado Con Catharina sus hijos Antonio
 de quatro y y. sinase de Peches —
 Yn. Ley Jubilado Casado Con Juan —
 Juan. Ley de veinte y cinco a Casado Con Maria — Paula Viuda y Maria
 su hermana —
 Casado De Laureano Alexo Casado Principal Casado Con Juliana un hijo —
 Placido Primerogenito Casado Con Yn. un hijo Joseph Primerogenito —
 Juan B. Alexo de diez y siete a Casado Con Ana —
 Mateo Alexo Jubilado Casado Con Maria —
 Yn. Alexo de treinta y siete a Casado Con Ana quatro hijos Mariana —
 Maria y Michaela Isabel —
 Juan. Alexo de diez y nueve a Casado Con Ana un hijo Joseph de
 Peches —
 Benito Alexo de veinte y cinco a Casado Con Lucia sus hijos Venencia
 de unio a Laureano de Peches una hija Maria —
 Yn. Alexo de quaranta y tres a Casado Con Michaela —
 Casado D. Juan Curiay Casado Principal Casado Con Joseph de sus hijos Cayetano de
 diez a Ven. las de nueve una hija Maria —
 Yn. Curiay Primerogenito de diez Casado Con Juana sus hijos Yn. —
 Primerogenito Juan B. de quatro a Carlos de Peches y una hija Juan.
 Ana Maria y Theresa solteras —
 Mario Curiay de treinta y nueve a Casado Con Theodora un hijo Pablo
 de nueve a de sus hijos Maria Monica y Anna —
 Yn. Aguape de quaranta y tres a Casado Con Maria Joseph de sus hijos Juan
 quinze a y Juan. de onze Sebastian de Peches —
 Juan Aguape de diez y siete a Casado Con Lucia un hijo Juan de Peches
 Joseph Aguape de trece a Bernardo su hermano de diez y Sebastian de
 Peches —
 Hilario Aguape de treinta y ocho a Casado Con Isabel sus hijos

Figure 21 Photo. Recensement de la mission de San Ignacio Mini, réalisée par le par le *Maestre Campo* Juan Gregorio Bazan De Pedraza, le 21-9-1715(a). AGN BNBA, Sala IX, 6-9-5, doc. 225.

524

Diego de Caceres a Joaquin de Onza una hija Maria
 Sebastian Guayagui de veinte y siete a Casado con Thomasa un hijo Diego de
 dos años una hija Ana
 Don Juan Guayagui de veinte y siete a Casado con Anna un hijo Leandro de dos
 años una hija Juan y Juliana Sobera
 Mathias Guayagui de veinte y ocho a Casa con Juan una hija
 Anna
 Sappax Guayagui de veinte y cinco a Casa con Anna sus hijos
 Juan de quinze a Joaquin de trece a Juan de quinze una
 hija Narcisca
 Casado Don Blas Guayagui Casado Principal con hijo Don Joseph
 Primo Genito y An. de tres a tres hijos Estancia Lucia
 y Maria Joseph
 N.º Guayagui de veinte y seis a Casa con Isabel dos hijos
 Angel de diez a Juan de tres una hija Rosa
 Juan Guayagui de veinte y un a Casado con Maria
 un hijo Juan de tres
 Bel. Guayagui de diez y siete a
 Ju. Barucay Sub. Casa con Laudenciana
 Casado Don Joseph Barucay Casado Principal con Juan de tres y Juan
 Joseph Barucay de cuarenta y tres a Casa con Cecilia
 dos hijos Bern. de Pedro. Ign. de Pedro a dos hijas Maria
 y Juana
 Diego Lopez de diez y seis a Casa con Michaela
 Juan Lopez de veinte y tres a Casado con Maria sus hijas Maria
 Isabel y Maxima
 Luis Lopez de diez y ocho a Casa con Maria un hijo Antonio
 de Pedro
 Ju. Anzu Sub. Casa con Leonaida

Figure 22 Photo. Recensement de la mission de San Ignacio Mini, réalisée par le par le *Maestre Campo* Juan Gregorio Bazan De Pedraza, le 21-9-1715 (b). AGN BNBA, Sala IX, 6-9-5, doc. 225.

Du point de vue de la Couronne espagnole, à travers les documents, toutes ces familles forment des unités indépendantes, même si elles sont subordonnées à l'autorité du cacique Don Juan Kuñai, dont elles sont vassales. Le mariage consacre cette indépendance relative, matérialisée sur le papier par une ligne séparée des autres et qui inclut l'ensemble de la famille nucléaire.

Toutefois, la présence de plusieurs individus portant le même nom au sein de la *parcialidad* — situation que l'on retrouve dans toutes les autres *parcialidades* pour peu qu'elle ne soit pas composée uniquement d'une ou deux familles nucléaires — suggère que celle-ci comporte en réalité plusieurs familles élargies⁹⁸⁶. Si aucune preuve ne nous permet ici de le confirmer, il est aussi possible que des alliances matrimoniales soient régulièrement conclues entre les différentes familles de la *parcialidad*, tant que l'union n'est pas interdite par une trop grande proximité de sang. Le cas échéant, la *parcialidad* serait, à l'image de la structure familiale guaranie traditionnelle, une vaste famille élargie. Le mariage chrétien n'aurait alors guère d'autre sens que de prémunir les Indiens contre le péché mortel de l'adultère (ce qui est tout de même, du point de vue jésuite, fondamental), puisque les conditions matérielles d'existence dans leur dimension familiale ne changeraient pas.

Or, la question du mariage chrétien et de la famille nucléaire ne se résume pas à un risque d'ordre spirituel. Rappelons, que, le jour de la cérémonie, le prêtre donne au marié des outils afin de lui signifier les travaux qui lui incombent. Il doit nourrir sa famille, c'est-à-dire sa femme et ses enfants. Rappelons également que les récoltes du travail particulier, qui n'est rien d'autre que le travail de la famille nucléaire, sont parfois entreposées dans les magasins publics avec une étiquette portant le nom du chef de famille, car sinon, « il la gaspille, ou par voracité ou par prodigalité, ou en la vendant pour rien⁹⁸⁷. » Comme nous l'avons vu dans le chapitre 43 du manuscrit de Luján, Tiku, représentant de la « bonne coutume » — la norme missionnaire — reproche au déviant Chiro sa prodigalité. Il donne le produit de sa chasse à ceux qu'il désigne comme ses semblables, qui seraient sans doute sa famille élargie, au lieu de ne le partager qu'avec sa famille nucléaire.

Ce que semble montrer le débat entre les deux Indiens, c'est la persistance de mécanismes de réciprocité au sein d'une famille élargie, qui s'étend peut-être à toute la *parcialidad*. La réciprocité, qui permet l'entretien des liens de parenté, justifie la prodigalité condamnée par les jésuites, dans laquelle ceux-ci ne voient que du gaspillage sans discerner ce qui se joue vraiment dans ces échanges, à savoir la constitution et la reconnaissance d'alliances. Or, les jésuites tentent

⁹⁸⁶ Furlong estime, en s'appuyant sur des sources missionnaires, que « la constitution de quartiers, où l'on regroupait un certain nombre de caciques, obéissait au fait qu'on cherchait à garder ensemble ceux qui étaient parents [plus ou moins proches], et les étrangers éloignés, selon les antécédents indigènes. » Furlong, Guillermo, *Misiones y sus pueblos de Guaraníes*, *op. cit.*, p. 270.

⁹⁸⁷ Cardiel, José, « Costumbres de los guaraníes », *op. cit.*, p. 478.

d'organiser le travail autour de deux types de groupes différents, avec d'un côté l'*ava mba'e*, le travail particulier, à la charge de la famille nucléaire, et de l'autre le *Tupã mba'e*, le travail communautaire, effectué par tous les Indiens missionnaires pour tous les Indiens missionnaires sans distinction d'âge, de sexe ou de rang social. Jugeant que les Indiens manquent d'efficacité dans le travail particulier, les jésuites placent ce dernier sous le contrôle des caciques, l'ensemble de la *parcialidad* travaillant dans le champ d'une famille, puis d'une autre et ainsi de suite jusqu'à ce que tous les champs soient nettoyés, labourés, récoltés, etc⁹⁸⁸. De fait, l'unité productive, qui aurait dû être la famille nucléaire, est la *parcialidad* et donc la famille élargie. Il est probable que ces conditions matérielles d'exploitation favorisent la circulation de biens par le mécanisme de la réciprocité en même temps qu'elles brouillent la conception d'une propriété privée des ressources alimentaires, puisque tout le monde participe à la production de la *parcialidad* et que ces travailleurs pourraient penser qu'ils ont à ce titre un droit légitime à l'ensemble des ressources qui en sont issues. Si les jésuites conçoivent un modèle de société dans lequel l'État — s'ils ne le représentent pas juridiquement, mais sociologiquement — contrôle une partie de la production, tandis que les individus en contrôlent une autre en propre, au titre de famille nucléaire fondée par le mariage, la mise en pratique de ce modèle est confrontée à la structure de parenté traditionnelle des Indiens, qui s'articule autour de la chefferie. Dans le manuscrit de Luján, les rappels à la norme des individus quant à leur responsabilité vis-à-vis de la famille nucléaire — et au détriment de la famille élargie — participent d'une réforme de la famille afin, non pas d'améliorer la production, mais la gestion des ressources qui en sont issues. En l'occurrence, dans le cas de la chasse — mais le constat est le même pour l'agriculture — modifier les normes du partage du gibier et la commensalité, c'est abolir une partie de la vieille société guaranie en s'attaquant à l'un de ses fondements : la réciprocité au sein de la famille élargie, qui s'incarne dans le partage et sa demande.

Au-delà du mariage et des responsabilités qu'il engage vis-à-vis de Dieu, de la société et des contractants, la réforme de la famille dans les missions redéfinit également et dans le même temps le rôle de ceux qui la composent. Ces transformations, si elles affectent les hommes, concernent principalement les femmes et les enfants.

⁹⁸⁸ AGN BNBA, Sala IX, 6-9-5, doc. 180, Memorial Del Padre Viceprovincial Luys De La Roca Para El Pueblo De San Miguel, 28-06-1714 : « [...] se juntaran con cada Cazique sus vassalos y juntos todos haran un dia la chacra de uno hasta acabarla : y despuès todos la chacra de otro [...] »

3. Enfermements : le travail des femmes et des enfants

a. Les Guaranies : le travail entre quatre murs

Depuis un peu plus d'une décennie, une série de chercheuses s'attelle à renouveler l'historiographie missionnaire en y examinant le rôle joué par les femmes dans cet espace. Ce travail de recherche, rendu complexe par la rareté des sources et le biais de récits exclusivement produits par des hommes, rend ainsi visible une moitié de la population missionnaire qui avait été jusque-là laissée dans l'ombre. Les travaux de Mercedes Avellaneda, Eliane Deckmann Fleck, Lía Quarleri, Barbara Ganson, Julia Sarreal, Rosa Soriano Tribaldos, Beatriz Vitar ou encore María Elena Imolesi offrent une contribution décisive à l'avancée de la connaissance en même temps qu'ils soulèvent des problématiques inédites⁹⁸⁹.

Comme le soulignent Avellaneda et Quarleri, le projet évangélisateur des jésuites conduit dans les missions à « l'imposition de logiques patriarcales, chrétiennes et occidentales qui [affectent] les relations de genre, mais aussi [déterminent] la persistance de pratiques sociales qui [portent] des structures de domination masculine⁹⁹⁰. » Les historiennes posent donc les mêmes hypothèses que nous et estiment que les jésuites sélectionneraient les éléments de l'ancien ordre social qui s'intègrent au nouveau, chrétien. Toutefois, la liberté sexuelle dont jouissent les Guaranis, et

⁹⁸⁹ Voir notamment Deckmann Fleck, Eliane Cristina, « De mancebas auxiliares do demônio a devotas congregantes: mulheres e condutas em transformação (reduções jesuítico-guaranis, séc. XVII) », *Estudos Feministas*, vol. 14, n° 3, Florianópolis, 2006, p. 617-634 ; Ganson, Barbara Anne, *op. cit.*; Soriano, Rosa Tribaldos, *Las mujeres guaraníes de los Treinta Pueblos...*, *op. cit.*; Imolesi, María Elena, « El sistema misional en jaque : la reclusión femenina en las reducciones jesuíticas de guaraníes », *op. cit.*; Sarreal, Julia, « Revisiting Cultivated Agriculture, Animal Husbandry, and Daily Life in the Guaraní Missions », *op. cit.* ; Cavilha Mendes, Isackson Luiz, *As mulheres indígenas nos relatos jesuíticos da Província do Paraguai (1609-1768)*, mémoire de Master en histoire sous la direction d'Eduardo Santos Neumann, UFRGS, 2013 ; Vitar, Beatriz, « Hilar, teñir y tejer. El trabajo femenino en las misiones jesuíticas del Chaco (siglo XVIII) », *Anuario de Estudios Americanos*, 2015, vol. 72, n° 2, p. 661-692 ; Avellaneda, Mercedes, Quarleri, Lía, « Mujeres guaraníes en las misiones jesuíticas: categorías en tensión, reordenamiento social y resistencias », *História Unisinos*, 2020, vol. 24, n° 3, p. 365-378.

⁹⁹⁰ Avellaneda, Mercedes, Quarleri, Lía, « Mujeres guaraníes en las misiones jesuíticas: categorías en tensión, reordenamiento social y resistencias », *op. cit.*, p. 367.

Certains travaux historiographiques sur les femmes dans les missions soulignent ainsi le passage à un modèle patriarcal, sans jamais précisément définir ce que ce terme recouvre dans ce contexte. Ils s'inscrivent dans le sillage, entre autres, de Maria Lugones, qui postule que les sociétés amérindiennes et africaines précolombiennes étaient exemptes de patriarcat et que le « dimorphisme biologique, l'hétérosexualité et le patriarcat sont des caractéristiques de ce [qu'elle appelle] le côté clair/visible de l'organisation coloniale/moderne du genre. » Lugones, María, « Colonialidad y género » In, Espinosa Miñoso, Yuderlys, Gómez Correal, Diana, Ochoa Muñoz, Karina (eds.), *Tejiendo de otro modo : feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, Popayán, Editorial Universidad del Cauca, 2014, p. 78.

Or, si l'on admet qu'il s'agit d'un système où l'autorité du père, et par extension des hommes, s'exprime de manière prépondérante par rapport aux femmes, il est difficile de ne pas considérer les sociétés guaranis précoloniales, où les femmes sont échangées entre hommes, comme patriarcales. Il vaudrait alors mieux parler d'un modèle patriarcal différent. Rita Segato propose d'ailleurs une analyse plus satisfaisante, dans laquelle elle postule l'existence de formes différentes de patriarcat. Le premier, de « bas-impact », et le second « moderne », sont séparés par le début des colonisations américaines par les Européens. Segato, Rita Laura, « El sexo y la norma : frente estatal, patriarcado, desposesión, colonidad », *Revista Estudos Feministas*, 2014, vol. 22, n° 2, p. 597.

notamment celle des femmes, ne s'accorde pas avec les principes chrétiens. Nous l'avons dit, les femmes sont vues comme porteuses de péché et devraient en conséquence être protégées d'elles-mêmes, autant que contre les hommes⁹⁹¹. Ainsi que le souligne Soriano, du point de vue des jésuites, « en raison de leur nature pécheresse, inférieure et imparfaite, de leur capacités à tenter et tromper les hommes, en définitive, en raison du danger dont elles sont porteuses, les femmes réclamaient une discipline concrète⁹⁹². » Si les volées de fouet et le *kotyguasú* en représentent le cas limite, cette discipline commence dès le plus jeune âge avec la séparation des sexes lors de toutes les activités publiques, c'est-à-dire hors du foyer familial. Ainsi, à partir de 6 ans, garçons et filles occupent — et ne peuvent s'échapper — des places qui leurs sont assignées dans l'espace missionnaire. À l'église d'abord, quatre divisions marquent les classes d'âge et de sexe :

une pour les hommes, une autre pour les femmes adultes, la troisième pour les garçonnets et la quatrième pour les fillettes. À aucune de ces classes n'était permis d'être à un autre endroit. Plus encore, les hommes et les garçonnets entraient dans le temple par une porte, et par l'autre les mères et les fillettes⁹⁹³.

Les enfants se rendent également à l'école séparément et, lorsqu'ils travaillent, vont aux champs sous la supervision d'*alcaldes* qui dirigent des groupes sexuellement différenciés⁹⁹⁴. Ce système dichotomique se prolonge à l'âge adulte à travers une division sexuée du travail qui apparaît dans les chroniques lors de la description du modèle familial. Parmi les obligations auxquelles sont tenus les époux, Sepp et Escandón soulignent le devoir impératif que la femme a d'aller chercher de l'eau pour la maison — tâche que les chroniqueurs associent à la calebasse fournie en dot —, en contrepartie de quoi l'homme doit rapporter du bois pour le feu⁹⁹⁵. En revanche, Peramás affirme que les femmes avaient à charge

le soin de la maison : elles allaient en forêt près du village pour le bois ; apportaient de l'eau des sources alentours ; suppléaient les hommes dans les champs particuliers, quand il fallait cueillir ou récolter les fruits, et les rapportaient à la maison ; elles préparaient la nourriture, et d'argile

⁹⁹¹ Cf. *supra*, p. 223.

⁹⁹² Soriano, Rosa Tribaldos, *Las mujeres guaraníes de los Treinta Pueblos...*, *op. cit.*, p. 461.

⁹⁹³ Peramás, Josep Manuel, & *Al.*, *op. cit.*, p. 76.

⁹⁹⁴ Furlong Guillermo, *Juan de Escandón S. J. y su carta a Burriel (1760)*, *op. cit.*, p. 92.

⁹⁹⁵ Sepp, Anton, Hoffmann, Werner (trad. et éd.), *Relación de viaje a las misiones jesuíticas*, *op. cit.*, p. 200 ; Furlong Guillermo, *Juan de Escandón S. J. y su carta a Burriel (1760)*, *op. cit.*, p. 110-111.

pétrie fabriquaient des cruches, des casseroles, des assiettes et des verres, le tout à usage domestique⁹⁹⁶.

Si cette contradiction entre les témoignages de plusieurs missionnaires indique que les frontières de la division sexuée du travail ne sont certainement pas imperméables⁹⁹⁷, les activités domestiques sont quant à elles exclusivement réservées aux femmes. Elles cuisinent, nettoient la maison, lavent le linge dans de grands réservoirs d'eau, et s'occupent des enfants⁹⁹⁸. Sur les 88 chapitres du manuscrit de Luján, deux seulement mettent en scène des femmes. Nous ignorons dans quelle mesure le chapitre qui voit Juana et Marta s'insulter en comparant des parties de leur corps à celles d'animaux, est relié au travail⁹⁹⁹. En revanche, le chapitre 30, « Isabel discute avec Maria », traite de l'éducation des enfants. Isabel, qui endosse le rôle de l'autorité et est certainement une *alcalde* en charge d'un groupe de femmes (peut-être du *kotyguasú*), recommande à Maria, enceinte, d'encourager son enfant à « fréquenter l'église », à « croire en Dieu », à ne pas lui « enseigner le péché », sans quoi « Dieu se fâchera » contre elle¹⁰⁰⁰. Il lui faudra le « corriger en le frappant », mais « en l'aimant » et « sans le faire pleurer »¹⁰⁰¹. Enfin, Maria devra prémunir son enfant des mauvaises fréquentations, celles qui lui « enseigneraient de mauvais comportements et les péchés », sans toutefois omettre de lui transmettre « l'amour de son prochain » et « la parole de Dieu »¹⁰⁰². Bien que le contenu du chapitre montre surtout que le rôle de la mère devrait être principalement de transmettre la foi chrétienne à son enfant afin de lui éviter de tomber dans le péché, la thématique abordée met en évidence la place attribuée aux femmes dans la société missionnaire. Bien que le manuscrit de Luján soit dédié aux descriptions et prescriptions liées au travail dans les missions et qu'il incorpore un dialogue féminin sur l'éducation des enfants, il serait prématuré d'avancer que le travail domestique y possède le même statut que l'agriculture ou l'artisanat. En revanche, nous

⁹⁹⁶ Peramás, Josep Manuel, & *Al.*, *op. cit.*, p. 98.

⁹⁹⁷ On pourrait avancer que, pour reprendre un exemple largement connu, à l'image du contexte de la première guerre mondiale où les femmes effectuent le travail des hommes mobilisés, les guaraníes assuraient les tâches d'un homme absent. Cependant, il faut relativiser cette assertion, car les veuves et les orphelines sont considérées comme indigentes invalides et alimentées par les magasins du commun.

⁹⁹⁸ Furlong, Guillermo, *Misiones y sus pueblos de Guaraníes*, *op. cit.*, p. 259.

⁹⁹⁹ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., chap. 38.

¹⁰⁰⁰ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., chap. 30, rép. 3, 9, 11, 13.

¹⁰⁰¹ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., chap. 30, rép. 17, 19.

¹⁰⁰² CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., chap. 30, rép. 21, 23, 25.

pouvons sans risque d'erreur affirmer que l'éducation des enfants en bas-âge est une tâche affectée exclusivement aux femmes¹⁰⁰³. Par ailleurs, le chapitre 30 met en avant un espace de positions différenciées pour celles-ci. Les récits des jésuites, qui tendent à réduire les femmes à une essence commune, dissimulent la diversité de leurs identités sociales, bien plus visibles dans le cas des hommes. Comme le soulignent Avellaneda et Quarleri, « la variable de genre [doit être] croisée avec la condition sociale et avec les hiérarchies politiques qui répondent aussi aux schèmes de la société coloniale¹⁰⁰⁴. » Autrement dit, si dans les missions la place d'une femme détermine son rôle, ses droits et devoirs, ces derniers ne sont sans doute pas les mêmes si elle est l'épouse d'un *corregidor* ou d'un simple agriculteur. Les travaux à venir ne pourront faire l'économie de ce constat. Cependant, et puisque les jésuites ne conçoivent pas les femmes comme une diversité d'individualités mais comme partageant une essence commune, celle de « la » femme, et notamment la pécheresse mais aussi la mère, toutes sont affectées au travail domestique et de soin.

Le soin aux enfants, comme celui de la maison, qu'il s'agisse de ménage, de cuisine ou de lessive, relève plus généralement du travail reproductif, qui, selon Hedwige Peemans-Poullet

comprend à partir de la fécondation, la gestation, la parturition, l'allaitement, l'alimentation de tout genre humain, la protection de la vie par la construction d'un abri, niche, hutte, maison, par la création de vêtements de peaux ou tissus, par l'administration de soins de santé et la préparation de médicaments, par la transmission de l'instinct qui devient de plus en plus un acquis, une aptitude à vivre en société, une éducation¹⁰⁰⁵.

On pourrait objecter que toutes ces tâches ne sont pas à la charge des Indiennes missionnaires, et que la division sexuée du travail est plus complexe qu'une simple opposition entre travail productif et travail reproductif. Ce n'est vrai qu'en partie. Certainement, ce sont des hommes qui cuisinent pour les jésuites et pour la communauté. Ce sont encore des hommes qui tissent les vêtements, qui sont infirmiers et qui dispensent les soins, et encore des hommes qui construisent les maisons. Ce sont des hommes qui enseignent aux enfants la lecture, l'écriture, la musique et la danse à l'école. Surtout, ce sont des hommes qui enseignent de manière officielle et légitime le catéchisme. Les raisons en sont multiples. En premier lieu, la séparation des sexes implique la

¹⁰⁰³ Nous verrons par la suite que ce n'est plus le cas dès lors que les enfants sortent de cette tranche d'âge, et d'autant moins lorsqu'ils atteignent 6 ou 7 ans et fréquentent l'école.

¹⁰⁰⁴ Avellaneda, Mercedes, Quarleri, Lía, *op. cit.*, p. 368.

¹⁰⁰⁵ Peemans-Poullet, Hedwige, « I. La division sociale du travail », *Les Cahiers du GRIF*, n°2, 1974, p. 38.

production d'espaces différenciés. Bien qu'elles se rendent parfois aux champs, les femmes travaillent en général à la maison, comme le raconte Escandón :

Les jours où les hommes travaillent pour le commun, les femmes aussi, pas aux champs mais dans leur maison, filant le coton, qu'après la messe on leur répartit au poids et elles le rendent aussi filé au poids, avant la nuit. Celles du *Kotyguazu* filent aussi pour le commun tous les jours. Celui qui, de l'une et de l'autre, reçoit le coton filé le donne au *Mayordomo* du village, qui s'occupe des magasins publics¹⁰⁰⁶.

L'essentiel de la production effectuée par la main d'œuvre féminine se déroule donc dans l'espace domestique, alors que celle des hommes a lieu en dehors, aux champs ou dans les ateliers. Il faut évidemment ajouter à cette production le reste du travail à la charge des femmes — cuisine, ménage, lessive — pour l'essentiel également dans la maison. Cette séparation entre les sexes, entre l'intérieur et l'extérieur — de la maison —, marque la relégation des femmes à l'espace relevant de la sphère privée mais aussi l'accès privilégié des hommes à l'espace public.

Si l'objectif des missionnaires est de limiter autant que possible les interactions entre les hommes et les femmes qui ne sont pas mariés — non plus que parents proches —, les conditions matérielles de l'organisation du travail et de la pratique liturgique limitent cette division. Certains espaces tels que le *kotyguazu* sont interdits aux hommes. D'autres, comme le patio des Pères, les ateliers ou l'école, sont interdits aux femmes. En revanche, lors du culte à l'église, que la dévotion chrétienne implique à tous et toutes de fréquenter, l'espace est partagé par les hommes et les femmes. Pour prévenir les interactions, qui selon eux mèneraient inévitablement au sixième péché capital, les jésuites établissent des frontières immatérielles en constituant des secteurs pour chaque sexe et classe d'âge, comme nous l'avons dit plus haut. C'est également le cas des champs, où les deux sexes travaillent séparément et sous la supervision d'une autorité, sauf à la condition d'être mariés. Les champs familiaux appartiennent à l'espace domestique, et les femmes peuvent donc y travailler en compagnie de leur mari. Toutefois, cet espace domestique se trouve hors du foyer, aux alentours du village et à proximité des champs communautaires, participant ainsi au brouillage des frontières entre espace privé et public, entre travail masculin et féminin, et implique le contrôle constant des autorités.

La séparation des sexes et la production d'espaces interdits à certains acteurs ou certaines actrices engendre ainsi une division sexuée du travail où le travail reproductif n'est pas toujours à la

¹⁰⁰⁶ Furlong Guillermo, *Juan de Escandón S. J. y su carta a Burriel (1760)*, op. cit., p. 108-109.

charge des femmes. Les infirmiers, travailleurs du soin, puisqu'ils circulent de nuit dans la mission et visitent les malades chez eux, ne peuvent être que des hommes. Les tisseurs, qui fabriquent les vêtements, tout comme les cuisiniers, qui préparent la nourriture pour les missionnaires mais aussi pour les collations des enfants durant la journée, sont installés dans les ateliers, où seuls les hommes sont admis.

Au-delà de la séparation des sexes, la proto-industrialisation qui a lieu dans les missions avec la fondation d'ateliers ainsi que la rationalisation de l'agriculture entraîne, comme en Europe « le glissement de secteurs entiers de la reproduction dans le domaine de la production [et] les femmes ont ainsi abandonné aux hommes une partie importante de leur fonction [*sic*]¹⁰⁰⁷. » Le terme d'« abandon » est ici trompeur, puisqu'elles ont moins cédé cette fonction que les hommes ne la leur ont retirée. Lorsqu'il faut produire des vêtements en grande quantité afin de vêtir des milliers d'individus, ou vendre du tissu aux Espagnols, la structure de la production est contrôlée par les jésuites, puis par des autorités masculines allant du *mayordomo* à l'*alcalde* d'atelier. Si Peemans-Pouillet souligne justement que c'est parce que les hommes peuvent tirer du profit d'un secteur de la reproduction — le transformant alors en secteur de production — qu'ils l'accaparent, rappelons que l'essentiel de la production missionnaire n'a pas pour fin d'en tirer du profit, mais est destinée à l'autosuffisance des villages. Cependant, à titre individuel, les hommes tirent un profit à la fois matériel et symbolique de leur fonction d'artisan. Nous avons vu qu'elle était valorisée par la population, qu'elle donnait droit à des rations supplémentaires de maté et que, visant elle-même à servir l'ensemble de la communauté, exemptait du *Tupã mba'e* aux champs. La décision qui conduit les jésuites à confier le travail artisanal aux hommes n'est jamais mentionnée, mais elle vient probablement d'une part de la réplique du système européen, où les artisans et maîtres-artisans visibles sont des hommes¹⁰⁰⁸, d'autre part de la transmission des savoirs, d'homme à homme uniquement afin d'éviter le rapprochement physique d'individus de sexe opposé. Et, afin

¹⁰⁰⁷ Peemans-Pouillet, Hedwige, *op. cit.*, 40.

¹⁰⁰⁸ Des travaux récents montrent que des femmes participent aussi à l'activité artisanale dès le Moyen Âge. Jusque-là, les lacunes historiographiques, qu'elles soient ou non intentionnelles et conscientes, ne permettaient pas de discerner les processus d'invisibilisation des femmes dans ces métiers généralement perçus comme masculins, mais où elles ont occupé une place importante en qualité et en quantité. Les travaux historiques négligeant les conditions matérielles concrètes de production au sein d'une corporation pour se concentrer uniquement sur le statut d'artisan en oubliant que le processus inclut bien souvent toute la famille de l'artisan, femme, fils et filles. La problématique demeure identique au XIX^e et au XX^e siècle où, puisque les registres officiels ne considèrent jamais la femme d'un commerçant comme une commerçante, celle d'un artisan comme une artisane, ou celle d'un paysan comme un paysanne, mais comme une simple aide à son mari, l'État, et par ricochet la société, choisissent de ne pas voir que, comme l'écrit Sylvie Schweitzer, « les femmes ont toujours travaillé. » Voir Anheim, Étienne, « Les hiérarchies du travail artisanal au Moyen Âge entre histoire et historiographie », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 68, n° 4, 2013, p. 1027-1038 ; Gil, Marc, « Les femmes dans les métiers d'art des Pays-Bas bourguignons au XV^e siècle », *Clio. Femmes, Genre, Histoire* [En ligne], n° 34, 2011, p. 231-254 ; Schweitzer, Sylvie, *Les femmes ont toujours travaillé : une histoire de leurs métiers, XIX^e et XX^e siècle*, Paris, Odile Jacob, 2002.

d'encourager la redistribution des rôles de genre, puisque la cuisine et la confection textiles étaient auparavant à la charge des femmes, les missionnaires rétribuent matériellement et symboliquement ceux qui y sont affectés. L'hypothèse proposée par Barbara Ganson, qui voit dans le rejet du travail agricole par les hommes — que les jésuites nomment « paresse » ou « oisiveté » — une résistance à l'inversion des rôles de genre — puisque c'étaient les femmes qui traditionnellement en étaient chargées — ne semble ainsi valide que dans la mesure où on ne l'applique pas aux ateliers d'artisanat¹⁰⁰⁹. En revanche, il semble bien que ce soient les conditions de travail difficiles et la contrainte au travail en elle-même, vécue comme un châtiment, qui provoquent ce rejet¹⁰¹⁰.

Bien que la production d'espaces exclusifs d'un côté et la proto-industrialisation qui entraîne le glissement du travail de reproduction vers le travail de production de l'autre, semblent traduire une redistribution des fonctions, l'examen de la répartition des tâches dans le public et dans le privé nuance l'accaparement du travail reproductif par les hommes. Les hommes cuisinent pour le public — la communauté —, les femmes cuisinent pour le privé — la famille —; les artisans fabriquent vêtements et tissus dans les ateliers — relevant du public —, mais ce sont les femmes qui viennent, en échange de coton filé, leur demander des habits pour couvrir mari et enfants¹⁰¹¹; les autorités distribuent, en public, les rations de viande, mais ce sont les femmes qui les récupèrent et donc ont à charge l'administration domestique privée¹⁰¹². La division sexuelle du travail semble presque s'inverser lorsque l'on passe du privé au public, puisque même l'éducation des enfants est assurée par des hommes. En dehors de l'espace domestique, seuls les hommes sont en mesure d'exercer une fonction qui échappait auparavant aux femmes et qui relève du travail reproductif. Dans le foyer en revanche, c'est la femme qui assure l'essentiel de ce travail.

Cependant, si l'espace domestique échappe à la norme de séparation des sexes en vigueur dans tout l'espace public, ce n'est pas parce qu'il est privé, mais parce qu'il est consacré par le mariage. La dot, les cadeaux du prêtre au fiancé, le déplacement de l'un des deux époux dans la maison des beaux-parents leur permet de vivre ensemble, dans un espace partagé, sans pécher, c'est-à-dire de manière légitime. Ils n'en ont d'ailleurs pas seulement le droit mais aussi le devoir, et les fuites d'un mari qui abandonne sa femme — le contraire est sans aucun doute possible, mais n'apparaît pas dans les sources — sont sévèrement punies. Le mariage, qui permet de sortir de la

¹⁰⁰⁹ Orantin, Mickaël, *La cloche, le rabot et la houe: fragments d'un quotidien de travail dans les missions jésuites du Paraguay (1714?)*, *op. cit.*, p. 118-119.

¹⁰¹⁰ Imolesi, María Elena, « El sistema misional en jaque : la reclusión femenina en las reducciones jesuíticas de guaraníes », *op. cit.*, p. 153.

¹⁰¹¹ Furlong Guillermo, *Juan de Escandón S. J. y su carta a Burriel (1760)*, *op. cit.*, p. 116.

¹⁰¹² *Ibid.*, p. 110.

tutelle parentale mais aussi de celle, publique, des *alcaldes* qui constituent l'autorité, autorise aussi — et paradoxalement à travers un acte public à plusieurs égards : admonitions, registres, *cabildo* et population entière réunie dans l'église, banquet — la constitution d'un nouvel espace privé.

Ce dernier est pourtant le théâtre de deux formes distinctes de travail des femmes. D'un côté, elles effectuent les tâches ménagères et produisent pour leur foyer, de l'autre, elles travaillent pour la communauté, selon la même division hebdomadaire que les hommes. Le filage du coton, qui constitue, avec les tâches ménagères, l'essentiel de leur travail, se trouve au centre d'une économie qui mobilise toute une série de catégories d'acteurs et d'actrices missionnaires et se révèle fondamental dans la pratique de la charité. Comme l'explique Cardiel, « on cherche à ce que chacun sème le coton dans son champ ou dans sa plantation, que sa femme le file, et que les tisseurs désignés le tissent, et qu'on le donne à son propriétaire : parce que de cette manière, sa famille a tout l'habillement domestique nécessaire¹⁰¹³. » Mais le missionnaire ne manque pas non plus de signaler que certaines familles ne travaillent pas assez pour se vêtir et que, pour cette raison, les jésuites ont établi des champs de coton communautaires. Peramás confirme que

chaque semaine, toutes les mères de famille filaient une certaine quantité de coton qui venait du commun, et donnait ce qui était filé aux administrateurs du village ; ceux-ci, avec toutes ces pelotes, se chargeaient qu'on tisse des toiles afin d'en faire des vêtements qu'on distribuait aux gens du village. Ce qui restait, on le vendait pour acheter avec cet argent des choses nécessaires comme des outils de travail, du fer et d'autres choses¹⁰¹⁴.

Le processus de production est donc toujours identique. Les hommes plantent le coton, puis ils le récoltent — les femmes et les enfants semblent aussi participer régulièrement à la récolte, quoiqu'en groupes séparés selon les classes d'âge et de sexe —, les femmes le filent chez elles, donnent les pelotes à leur *alcalde* qui les donne au *mayordomo*, lequel les transmet aux tisseurs qui en font des vêtements, et enfin ces derniers sont redistribués à qui de droit. Plus encore que pour l'agriculture, la différence entre le travail particulier et le travail communautaire des femmes ne s'actualise qu'à travers la catégorie d'individu à qui l'on fournit en dernier lieu les vêtements : la famille nucléaire ou la communauté dans son ensemble. Les conditions matérielles de production sont identiques : les femmes filent le coton dans le même lieu, quelle que soit la modalité de travail, c'est-à-dire à domicile, ou dans le *kotyguazu* pour les enfermées. Cependant, leur rôle dans la

¹⁰¹³ Cardiel, José, *Declaración de la verdad*, *op. cit.*, p. 298.

¹⁰¹⁴ Peramás, Josep Manuel, & *Al.*, *op. cit.*, p. 98.

production missionnaire est fondamental, puisqu'elles forment un maillon central dans la chaîne qui permet la production de vêtements. Elles forment ainsi une pièce maîtresse de l'assistance, dans la mesure où le vêtement, au même titre que la nourriture, marque du stigmate de la pauvreté celles et ceux qui en manquent. Bien que les tisserands soient des hommes, il semble que la responsabilité de vêtir incombe aux femmes car, ainsi que le signale Cardiel :

En ce qui concerne le coton provenant du champ particulier, la mère de famille en donne la quantité qu'elle souhaite au *mayordomo*, qui la donne aux autres tisseurs qu'il y a en plus des [tisseurs en charge du travail communautaire] dans le même atelier. Elles ont coutume de faire tisser, au plus, dix *varas* de toile, car leur motivation ne peut pas aller beaucoup plus loin. Elle donne son paiement au tisseur en lui offrant une tourte de maïs, ou de manioc, ou encore quelque cadeau de plomb peint, de verre, ou de rien du tout¹⁰¹⁵.

Tout se passe donc comme si la division sexuelle du travail engendrait également une division sexuelle de l'assistance, les hommes ayant à charge de nourrir tandis que les femmes, elles, doivent vêtir. Ils sarclent, labourent et plantent, elles filent. Cette division schématique ne rend bien sûr pas compte de la complexité des processus, de la division sociale du travail de production et de contrôle, des réseaux de parenté et de subordination mis en jeu dans le travail, non plus que des conditions matérielles concrètes dans lesquelles tous ceux-ci se déploient. Les femmes vont aussi aux champs, quoique plus rarement, et elles récupèrent lors des distributions publiques la viande abattue par des hommes. Les hommes plantent le coton et certains tissent les vêtements. Pourtant, ils ne sont alors que de simples opérateurs dans la chaîne de production, ou des récipiendaires d'un produit déjà terminé. Leur rôle est de produire. Le rôle des femmes vis-à-vis des vêtements et celui des hommes quant à la nourriture semble en revanche investi d'une responsabilité complémentaire dans la sauvegarde de la famille chrétienne face à la pauvreté et ses deux versants : famine et nudité.

Bien qu'hommes et femmes effectuent les mêmes tâches dans le cadre du travail communautaire, ce sont les missionnaires qui endossent ici la responsabilité d'apporter à tous et toutes nourriture et vêtements. Ces mêmes missionnaires qui, dans leurs chroniques, se mettent volontiers en scène comme de bons pères de famille, sévères mais justes et dévoués au bien des Indiens, qu'ils dépeignent par ailleurs comme des enfants, des enfants qui seraient incapables d'élever les leurs.

¹⁰¹⁵ Cardiel, José, « Costumbres de los guaraníes », *op. cit.*, p. 482.

b. Sur les bancs et dans les champs : l'école missionnaire

Si les sources concernant les enfants, leur vie quotidienne et les travaux auxquels les jésuites les soumettent sont à peine plus riches que celles traitant des femmes, elles sont pour la plupart redondantes et l'historiographie ne s'est jamais véritablement intéressée au problème¹⁰¹⁶. Pourtant, l'éducation des enfants constitue un problème prioritaire pour les jésuites, qui pensent que leur prise en charge précoce permet d'en faire de bons chrétiens, de bons travailleurs, et d'assurer la pérennité de la mission pour une génération au moins. Cardiel explique ainsi que les cédulas royales « exhortent à ce qu'on ne laisse pas [les enfants] à rien faire, étant donnée leur grande propension à la paresse et au laisser-aller, même pour ce qui est le plus nécessaire¹⁰¹⁷. » Le jésuite espagnol ajoute ailleurs que « si l'on ne prend pas soin [de leur éducation], comme tous sont de nature paresseuse et désinvolte, et que leurs parents, même âgés de 15 et 16 ans, les entretiennent dans leur paresse, car ils ne savent pas s'en occuper, alors ils grandissent fainéants, vagabonds, et sont la peste du village¹⁰¹⁸. » Autrement dit, l'éducation permet d'intégrer les enfants à la société chrétienne, principalement d'ailleurs à travers le travail et la pratique religieuse. Cette stratégie se dévoile sans ambiguïté dans les récits d'une journée typique des enfants missionnaires.

Au chant du coq, raconte Cardiel, des tambours résonnent et des *alcaldes* « mariés et d'âge mûr, commencent à prédiquer et crier dans les rues », incitant les parents à envoyer leurs enfants « à l'église, puis au travail »¹⁰¹⁹. Devant le temple, ces derniers sont ordonnés en files indiennes par leur *alcalde* respectif, une pour les garçons et une pour les filles, toujours séparés. Ils chantent catéchisme et prières jusqu'au début de la messe, à laquelle ils participent. Celle-ci terminée, ils prient une nouvelle fois sous la supervision de leur *alcalde*, dans le patio des Pères pour les garçons, dans le cimetière pour les filles. Là, précise Escandón, on leur distribue le petit-déjeuner préparé par

¹⁰¹⁶ Citons tout de même Rabuske, Arthur, « O modelo educacional das reduções jesuíticas guaranis » In : Simpósio nacional de estudos missioneiros, 4. Santa Rosa, RS *Anais...* Santa Rosa: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Dom Bosco, 1981, p. 58-79 ; Brigidi, Bianca Hennies, *Anjos rebeldes: desvios dos modelos de discurso missionário sobre a conversão das Crianças Guarani (século XVII)*, mémoire de Master en histoire sous la direction de Maria Cristina dos Santos, Porto Alegre, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC-RS), 2005. Nous n'avons pas pu consulter ces deux travaux. Citons également Deckmann Fleck, Eliane Cristina, « A educação jesuítica nos Sete Povos das Missões (séculos 17-18) », *Em Aberto*, Brasília, 2007, vol. 21, n° 78, p. 109-120. Toutefois, l'auteure envisage l'éducation des Indiens missionnaires dans leur ensemble et non uniquement sous le prisme des enfants.

¹⁰¹⁷ Cardiel, José, *Las misiones del Paraguay*, op. cit., p. 67.

¹⁰¹⁸ Cardiel, José, *Declaración de la verdad*, op. cit., p. 274.

¹⁰¹⁹ *Ibid.*, p. 274.

les cuisiniers de la mission. Les jeunes filles le reçoivent dans la rue. Tous seraient libres de le consommer sur place ou chez eux. De nouveaux battements de tambours signalent l'heure de se rendre à l'école, aux ateliers ou aux champs communautaires pour travailler, selon sa fonction. Garçons et filles vont aux champs séparément, les uns portant une statue ou une image de San Isidro Labrador, les autres de la Vierge. Vers la moitié de l'après-midi, ils et elles reviennent à l'église et répètent le même rituel qu'avant la messe du matin. Ils s'assoient ensuite sur le sol en formant deux longues rangées, du presbytère à l'entrée de l'église, au milieu de laquelle l'un des missionnaires passe pour leur expliquer le catéchisme et la doctrine qu'ils viennent de réciter, puis leur pose des questions. L'enseignement s'interrompt vers seize heures, où les adultes les rejoignent pour dire le rosaire. Enfin, on leur distribue leur diner et ils rentrent chez eux¹⁰²⁰. Les enfants les plus jeunes, de quatre à six ans, passent toute leur journée devant l'église, sous la surveillance d'un *alcalde*, où ils apprennent à se signer, à dire le Notre-Père et quelques fragments de catéchisme¹⁰²¹.

Lorsqu'ils ne travaillent pas, les enfants fréquentent l'école, ou pour certains, les écoles, dont Sanchez Labrador dépeint un tableau synthétique. Selon lui, les jésuites auraient, à travers cette institution, cherché à compenser le « manque d'instruction » des Indiens afin de corriger dès l'enfance ce qu'ils considèrent comme leur nature¹⁰²². La première de ces écoles concerne la doctrine, que fréquentent au début du XVII^e siècle tous les habitants, adultes comme enfants, et qui se déroule « à toutes les heures de la journée »¹⁰²³. Plus tard dans le siècle, l'école de doctrine chrétienne concerne principalement les enfants, qui l'écoutent, l'apprennent et la récitent à voix haute le matin, jusqu'à dix heures, devant le portique du temple, séparés selon leur sexe. En revanche, les écoles de lettres et de comptes disposent d'une salle prévue à cet effet, installée dans les coursives du patio des Pères. Les jésuites choisissent pour la fréquenter ceux des enfants qui, selon eux, présentent les meilleures dispositions ainsi que les enfants de dignitaires — *cabildantes*, caciques, miliciens, artisans. Un *maestro* Indien dirige l'enseignement et est autorisé à les punir si besoin est¹⁰²⁴. Les élèves y apprennent à lire en guarani comme en latin et en espagnol et

¹⁰²⁰ Furlong Guillermo, *Juan de Escandón S. J. y su carta a Burriel (1760)*, *op. cit.*, p. 91-93.

¹⁰²¹ *Ibid.*, p. 94.

¹⁰²² LL, Latin American mss. Paraguay, 1640-1862, Sanchez Labrador, José, *Paraguay catholico*, s.l. s.d., p. 318 : « Mas à poco tiempo conocieron los Misioneros Jesuitas, que este defecto no nacia de incapacidad, sino de falta de instruccion ».

« La de la Doctrina christiana en sus principios ocupaba todas las horas del dia, y los dicipulos eran grandes y chicos. »

¹⁰²³ *Idem.*

¹⁰²⁴ Sanchez Labrador précise que les missionnaires ont décidé d'une limite de deux ou quatre coups de fouet par jour, sans quoi ils auraient tendance à se montrer trop cruels. LL, Latin American mss. Paraguay, 1640-1862, Sanchez Labrador, José, *Paraguay catholico*, s.l. s.d., p. 320.

deviennent, une fois adultes, *secretarios* et comptables¹⁰²⁵. Enfin, les écoles de musique et de danse accueillent des enfants selon les mêmes critères que l'école de lettres et de calculs, à ceci près que les élèves de musique sont sélectionnés avec plus de rigueur que les futurs danseurs. Enfin, certains enfants, toujours selon leurs aptitudes, sont envoyés dès leurs six ans dans les ateliers d'artisanat afin d'y être éduqués comme apprentis aux métiers de la forge, de la menuiserie, de la verrerie, etc¹⁰²⁶.

Outre les écoles, Sanchez Labrador mentionne un *cabildo* des enfants, destiné à les préparer à exercer les plus hautes fonctions du village. Le naturaliste jésuite explique qu'on « nomme leur *Cabildo* et leurs officiels de guerre avec la même solennité que pour les grands », qu'on leur « répartit leurs insignes » et qu'ils « ont de beaux vêtements, bas et chaussures. » Ces enfants qui, bien que le missionnaire n'en fasse pas état, sont probablement fils de caciques et de *cabildantes*, seraient « les premiers au travail adapté à leur âge, et s'occupent avec sérieux des paresseux et des oisifs. » Ce *cabildo* des enfants, sous la supervision de leur *alcalde*, se réunit tous les jours dans le patio des Pères pour rapporter au jésuite les comportements déviants des autres enfants afin de « maintenir toutes choses et âges bien réglés » et « harmonieux », c'est-à-dire conserver l'ordre social en l'état¹⁰²⁷.

L'institution scolaire décrite par Sanchez Labrador est le fruit d'une longue construction qui trouve ses fondements au début du XVII^e siècle, dès la fondation des premières missions. En 1610, San Ignacio Mini comprend une école où se rendent garçons et filles pour apprendre à lire et écrire¹⁰²⁸. L'accès des jeunes filles à l'école ainsi que le contenu de l'enseignement qui leur est transmis ne semblent pas avoir été homogènes tout au long de l'histoire missionnaire. Comme le souligne Neumann, bien que les *Leyes de Indias* prescrivent que celles-ci, lorsqu'elles ont moins de dix ans, doivent fréquenter l'école, « les critères pour l'enseignement de l'écriture dans les réductions [sont] orientées selon des valeurs qui [excluent] évidemment les femmes¹⁰²⁹. »

¹⁰²⁵ LL, Latin American mss. Paraguay, 1640-1862, Sanchez Labrador, José, *Paraguay catholico*, s.l. s.d., p. 320.

¹⁰²⁶ Orantin, Mickaël, *La cloche, le rabot et la houe: fragments d'un quotidien de travail dans les missions jésuites du Paraguay (1714?)*, op. cit., p. 150.

¹⁰²⁷ LL, LL, Latin American mss. Paraguay, 1640-1862, Sanchez Labrador, José, *Paraguay catholico*, s.l. s.d., p. 314 : « Se les nombra su Cavildo, y sus oficiales de Guerra, casi con la misma solemnidad, que se haze el de los hombres. Repartenseles sus respectivas insignias [...], tienen tambien sus buenos vestidos, medias y Zapatos [...]. Estos Niños son los primeros al trabajo proporcionado à sus años, y zelan grandemente à los floxos, y descuidados [...]. Este cavildo es una moneria, me explicare assi, que trahe consecuencias muy serias en bien de la Reduccion ; ò es una traza de los misioneros para con suavidad mantener todas las cosas, y edades en solfa, tan harmoniosa, qual se admira en sus Reducciones. »

¹⁰²⁸ Neumann, Eduardo, *Práticas letradas guarani: produção e usos da escrita indígena (séculos xvii e xviii)*, op. cit., p. 59.

¹⁰²⁹ *Idem*.

Cependant, au moins dans la première moitié du XVII^e siècle, dans les missions du Guayra, une grande partie des jeunes filles se rend à l'école. Le père Lorenzana raconte ainsi qu'à San Ignacio Guazu, deux écoles différentes accueillent 200 garçons et 130 filles. Les premiers s'y rendent tous les jours, du matin au soir, tandis que les secondes n'y vont que l'après-midi, sauf le mercredi et le vendredi, où elles y entrent dès le matin¹⁰³⁰. Au milieu du XVIII^e siècle, l'enseignement aux fillettes ne semble plus ni systématique, ni comporter de lecture ni d'écriture, mais se cantonne simplement à l'apprentissage des tâches domestiques. Sanchez Labrador indique en effet que « dans quelques réductions, on trouve sur la Grand-Place une maison destinée à l'école des jeunes filles, dans laquelle on leur enseigne les métiers de leur sexe, comme coudre, broder et autres travaux similaires¹⁰³¹. » D'autre part, si au début du XVII^e siècle, lorsque les premières missions sont fondées, la majorité des enfants, c'est-à-dire plusieurs centaines, se rend à l'école, les jésuites en limitent par la suite l'accès aux enfants de notables : les caciques, les *cabildantes*, les artisans, sans doute aussi les autorités subalternes, qui savent lire et compter, comme l'impose leur charge¹⁰³².

L'école missionnaire évolue donc avec le temps et la pérennisation des missions. Elle est au départ conçue, suivant les *Leyes de Indias*, comme un moyen d'évangélisation. Le premier Provincial des missions, Diego de Torres recommande aux missionnaires qu'ils

mettent tout de suite une école d'enfants, dans laquelle un des compagnons [prêtres] leur enseignera la Doctrine, qu'ils diront en entrant et en sortant de l'école le matin et l'après-midi, jusqu'à bien la connaître : ensuite, il sera suffisant qu'ils la disent juste en sortant, et, en plus de quelques chants, ils enseigneront cette dernière à leurs parents et à une partie de leur maison, donnant des prix à celui qui la sait le mieux, et corrigeant celui qui se trompe. Ils leur enseigneront aussi à lire et écrire, compter et jouer [de la musique]¹⁰³³.

Les jésuites cherchent ainsi non seulement à évangéliser les enfants, mais aussi leurs parents à travers eux, par l'entremise d'une restitution de l'apprentissage reçu à l'école au sein du foyer familial. Les récompenses et châtiments mentionnés par Torres mettent en évidence un autre aspect de l'école : la mise en concurrence des individus ainsi que leur hiérarchisation. Le Provincial rapporte, à propos de l'école de Loreto, qu'on dirait

¹⁰³⁰ Furlong, Guillermo, *Misiones y sus pueblos de Guaraníes*, *op. cit.*, p. 466.

¹⁰³¹ Cité dans Furlong, Guillermo, *Misiones y sus pueblos de Guaraníes*, *op. cit.*, p. 258.

¹⁰³² Deckmann Fleck, Eliane Cristina, « A educação jesuítica nos Sete Povos das Missões (séculos 17–18) », *op. cit.*, p. 111 ; Neumann, Eduardo, *Letra de Indios. Cultura escrita, comunicação e memória indígena nas Reduções do Paraguai*, São Bernardo do Campo, Nhanduti Ed., 2015, p. 79, 90-91.

¹⁰³³ Furlong, Guillermo, *Misiones y sus pueblos de Guaraníes*, *op. cit.*, p. 465.

Une République bien ordonnée : divisée en capitaines et décurions qui rendent compte de tous les garçons de leur quartier et maison, et afin que ceux-ci respectent et obéissent aux capitaines, on organise leur élection avec le vote des garçons et, ils mettent celui qui se retrouve avec la fonction sur un siège couvert d'un drap [...], lui prêtent obéissance et l'accompagnent avec une fête et une danse, depuis l'école, qui est la vieille église, jusqu'à la nouvelle, deux pages emportant une couronne sur un plateau pour le couronner et un cadeau à manger sur un autre plateau. Avec cela, les garçons s'enthousiasment beaucoup et apprennent mieux¹⁰³⁴.

Cette organisation des classes, en groupes de dix dirigés par des décurions, n'est pas propre aux missions. Comme le montre Michel Foucault, les jésuites le déploient déjà en Europe, où ces groupes sont institués comme appartenant au camp des Romains ou des Carthaginois, puis par paire comme rivaux, et doivent s'affronter dans un simulacre de guerre :

le travail, l'apprentissage, le classement s'effectuaient sous la forme de la joute, à travers l'affrontement des deux armées ; la prestation de chaque élève était inscrite dans ce duel général ; elle assurait, pour sa part, la victoire ou les défaites d'un camp ; et les élèves se voyaient assigner une place qui correspondait à la fonction de chacun et à sa valeur de combattant dans le groupe unitaire de sa décurie¹⁰³⁵.

Le système des collèges jésuites européens est répliqué directement dans l'école des missions jésuites du Paraguay, où les classes sont également peuplées (entre deux cents et trois cents élèves), probablement divisées en factions respectivement dirigées par un capitaine, subdivisées en groupes de dix conduits par un décurion. Cette organisation, bien qu'aujourd'hui romantisée dans la culture populaire par le truchement d'un célèbre sorcier à lunettes, se fonde à la fois sur une surveillance généralisée des élèves et sur un système double de « gratification-sanction », qui permet « la qualification des conduites et des performances à partir de deux valeurs opposées du bien et du mal ; au lieu du partage simple de l'interdit, tel que le connaît la justice pénale, on a une distribution entre pôle positif et pôle négatif¹⁰³⁶. » La méthode pédagogique employée dans les collèges jésuites européens et dans les missions au début du XVII^e siècle est identique à celle qui est utilisée dans le manuscrit de Luján et notamment dans le chapitre 43 qui met en scène le débat entre Tiku et Chiro :

¹⁰³⁴ *Ibid.*, p. 466.

¹⁰³⁵ Foucault, Michel, *Surveiller et punir*, *op. cit.*, p. 171.

¹⁰³⁶ *Ibid.*, p. 211.

aucune pratique de chasse et de partage n'y est présentée comme interdite. En revanche, les deux protagonistes du dialogue font référence à de bonnes et de mauvaises coutumes, c'est-à-dire aux deux bornes normatives évoquées par Foucault. Celles-ci permettent de distinguer, de classer et de hiérarchiser les individus, ici comme bons et mauvais chrétiens, à l'école en tant que bons et mauvais élèves. Les similitudes entre l'organisation de l'école et l'organisation de la mission sont nombreuses. Les enfants y sont classés et ordonnés pour occuper des places et des fonctions précises selon leurs aptitudes. Ils sont orientés vers l'artisanat, la musique ou encore la pratique lettrée. Ils se trouvent sous la tutelle d'un des leurs, un décurion qui doit veiller sur leur comportement, se faire obéir et sans doute réprimander et dénoncer les fautifs aux capitaines qui ont au préalable été élus. De la même manière, la société missionnaire intègre les individus selon des fonctions — agriculteurs, artisans, *alcaldes*, comptables, etc.— qui procurent diverses formes, inégales, de profit symbolique et matériel. Les adultes sont placés par groupes de dix sous la tutelle d'un *alcalde* lorsqu'ils vont travailler, ce dernier note sur un morceau de papier ou de cuir les travaux réalisés, puis rend compte de leur comportement à des autorités supérieures, membres élus du *cabildo*¹⁰³⁷. Le double système punition-gratification est également utilisé dans la vie quotidienne missionnaire, le fouet servant de contrepoint aux prix remis lors de cérémonies publiques.

c. L'utopie disciplinée

Le quotidien des enfants missionnaires est ainsi tout entier soumis aux dispositifs de coercition déployés par les missionnaires. Leur temps est réglé. Leurs déplacements sont surveillés. Leur parole est contrôlée. Ils sont classés, rangés, ordonnés dans l'espace partout où il se rendent. L'ensemble de ces dispositifs procède de « formules générales de domination », de « disciplines », que Michel Foucault définit comme autant de « méthodes qui permettent le contrôle minutieux des opérations du corps, qui assurent l'assujettissement constant de ses forces et leur imposent un rapport de docilité-utilité »¹⁰³⁸. Fondée comme tout le modèle d'enseignement jésuite, sur le *ratio studiorum*, un traité « sur l'éducation, définitivement approuvé en 1599 et qui [consiste] en un code

¹⁰³⁷ Sepp, Anton, « Algunas advertencias tocantes al gobierno temporal de los pueblos en sus fabricas, sementeras, estancias y otras faenas », *op. cit.*, p. 39. Le chapitre 18 du manuscrit de Luján montre d'ailleurs que les caciques en charge de la surveillance du travail sont soumis à un interrogatoire public concernant la semaine de labeur passée, dans lequel sont énumérés des comportements décrits comme bons ou mauvais.

¹⁰³⁸ Foucault, Michel, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, coll. Tel, 1993 [1975], p. 161.

de règles minutieusement prescrites », l'école missionnaire est un projet totalisant, « une méthode d'enseignement moral, intellectuel, religieux et disciplinaire qui établit les paramètres pour l'éducation du corps et de l'esprit »¹⁰³⁹. L'objectif des jésuites, à travers elle, est d'imposer aux enfants une série de disciplines afin que ceux-ci incorporent les normes d'une société missionnaire idéalement intégrée.

Pourtant, l'ordre qui règne dans l'école décrite par les chroniqueurs n'est sans doute pas comparable à celui que Foucault rapporte au sujet des collèges jésuites européens. L'évolution de l'école au cours de l'histoire missionnaire donne plusieurs indices indirects qui permettent de mieux évaluer ces conditions concrètes. Lors de la fondation des premières missions, les professeurs y sont peu nombreux. Le ou les missionnaires, débordés par leurs autres tâches, n'ont pas le temps de se consacrer à l'enseignement— Furlong indique qu'en 1615, l'école d'une mission du Guayra pourrait compter plus de 200 élèves mais qu'il n'y avait personne pour enseigner¹⁰⁴⁰. En outre, ils n'ont pas encore eu le temps de former des professeurs indiens. Lorsque ces derniers sont formés, sans doute après une génération missionnaire, les jésuites ne s'occupent plus que de vérifier, en passant dans les classes régulièrement, l'apprentissage des élèves. Deuxièmement, contrairement aux enfants européens, les élèves indiens n'appartiennent pas à une société christianisée de longue date. Leur langue n'est pas l'espagnol, leurs coutumes sont issues de la tradition guaranie — ou autre tradition locale —, leurs savoirs répondent à des impératifs propres à l'espace dans lequel ils évoluent. Il ne s'agit donc pas uniquement, pour les professeurs, de leur rappeler des normes que leurs aïeux partageaient déjà, mais de les évangéliser. Comme en attestent les prescriptions du manuscrit de Luján et les chroniques jésuites, qui laissent deviner un habitus chrétien encore fragile un siècle après la fondation des missions, la conversion au christianisme et aux manières de vivre européennes constitue un travail de longue haleine, qui doit être répété encore et toujours. L'enseignement de la lecture et de l'écriture, s'il est sans doute en pratique plus simple à dispenser que celui des normes chrétiennes, n'est pas la seule mission des professeurs de l'école, ce qui rend leur tâche d'autant plus ardue. Troisièmement, le nombre et la nature des élèves qui fréquentent l'école se transforment avec le temps. Les sources les plus précoces annoncent jusqu'au milieu du XVII^e siècle des chiffres d'alphabétisation très élevés¹⁰⁴¹. Dans la seconde partie du siècle,

¹⁰³⁹ Deckmann Fleck, Eliane Cristina, « A educação jesuítica nos Sete Povos das Missões (séculos 17–18) », *op. cit.*, p. 112.

¹⁰⁴⁰ Furlong, Guillermo, *Misiones y sus pueblos de Guaraníes*, *op. cit.*, p. 466.

¹⁰⁴¹ Furlong mentionne 900 élèves à l'école pour 1400 familles en 1652 à Santo Tomé, c'est-à-dire que presque tous les enfants de la mission vont à l'école, puisque sur ce nombre de familles, il faut retrancher celles qui, composées de couples âgés, n'ont plus d'enfants en âge de fréquenter l'école, et celles qui très jeunes, n'ont encore que des enfants en bas-âge. *Idem*.

probablement entre autres à la suite d'une révolte menée par un Indien du nom de Pedro Mbaiugua en 1662 dans la mission de San Carlos, où les Indiens utilisent des lettres afin de coordonner leur action, les jésuites restreignent l'accès à la lecture et surtout à l'écriture¹⁰⁴². S'il est difficile d'établir un lien de causalité avec une diminution de la fréquentation de l'école, rappelons que les chroniqueurs de la fin du XVII^e siècle et du XVIII^e siècle indiquent que l'école est destinée aux enfants de caciques, de *cabildantes* ou d'artisans, c'est-à-dire une petite portion des enfants de la mission¹⁰⁴³. L'école n'a donc plus pour objet d'enseigner la lecture et l'écriture à tous et toutes, à des fins d'évangélisation, mais de sélectionner certains individus et d'assurer une reproduction sociale missionnaire. Cardiel écrit à ce propos que « ceux qui vont à l'école sont ceux, qui, une fois adultes, gouvernent le village¹⁰⁴⁴. » Toutefois, cette reproduction sociale des élites n'est pas orientée, du moins n'est-ce pas son premier objectif, vers la perpétuation d'une domination d'un groupe d'Indiens sur les autres. En reformant à chaque génération une série de spécialistes de l'artisanat, de la comptabilité, de la justice, du travail de surveillance, les jésuites cherchent à assurer la pérennité de la mission en formant les agents nécessaires aux processus de production ainsi qu'au contrôle de la production, sans oublier l'instruction religieuse, l'évangélisation et la conversion d'autres groupes indiens, toujours centrale dans le projet missionnaire¹⁰⁴⁵. Ils enseignent aux enfants, directement ou par l'entremise d'autorités Indiennes spécialisées, à devenir de bons travailleurs, donc de bons chrétiens. Ils forment les agriculteurs qui assureront la production alimentaire ainsi que les artisans qui en autorisent les conditions matérielles. Ils transmettent les compétences qui permettent aux lettrés en devenir d'exécuter le travail de contrôle indispensable à la rationalisation de la production. Ils éduquent à la musique des chœurs et des orchestres associés au travail d'évangélisation puisque, comme le dit Sanchez Labrador, les Guaranis ont pour la musique une « grande passion » et « par ce moyen, les missionnaires [les] attirent vers l'Église et

¹⁰⁴² Neumann, Eduardo, *Práticas letradas guarani: produção e usos da escrita indígena (séculos xvii e xviii)*, *op. cit.*, p. 81-82.

¹⁰⁴³ Jarque, Francisco, *op. cit.*, p. 342 ; Cardiel, José, « Costumbres de los guaraníes », *op. cit.*, p. 511-512 ; Peramás, Josep Manuel, & *Al.*, *op. cit.*, p. 77.

¹⁰⁴⁴ Cardiel, José, *Declaración de la verdad*, *op. cit.*, p. 276.

¹⁰⁴⁵ À titre d'exemple, les mathématiques rudimentaires sont enseignées afin que, comme l'indique Jarque, les Indiens puissent « *distinguir el numero de pecados en la confession* », c'est-à-dire « distinguer le nombre de péchés durant la confession. » Jarque, Francisco, *op. cit.*, p. 343.

l'enseignement catholique¹⁰⁴⁶. » Bref, ainsi que l'affirme Peramás, seuls sont formés à l'écriture, la lecture et au calcul, « ceux dont le bien de la ville réclamait [l'instruction]¹⁰⁴⁷. »

Une seconde raison pourrait avoir poussé les jésuites à diminuer le nombre d'enfants envoyés à l'école. Nous l'avons dit plus haut, une partie des enfants, celle qui ne fréquente pas l'école, travaille dans les champs communautaires, où les garçons participent au désherbage ou ramassent le maïs. De plus, ils dégagent « des chemins couverts de pierre, de branches tombées des arbres ou coupées par la boue »¹⁰⁴⁸, ou encore enlèvent les fourmis des vignes¹⁰⁴⁹. Les filles quant à elles travaillent aussi, mais séparément, dans les champs communautaires, à « enlever des cotonniers les cocons ouverts sur lesquels se trouve la douce toison » ou à effrayer les oiseaux qui viennent dévorer les semences¹⁰⁵⁰. Qu'il s'agisse donc d'agriculture (préparation des champs, nettoyage, récolte), ou de travaux d'aménagement de l'espace, les enfants constituent un corps de main d'œuvre non négligeable dans la production missionnaire. Ils travaillent six jours sur sept pour le commun, contre deux sur sept en ce qui concerne les adultes. Chaque journée passée à l'école est autant de travail aux champs de perdu, un travail que les adultes auraient à réaliser et qui diminuerait une productivité que les jésuites jugent déjà trop faible.

L'école missionnaire est donc une institution changeante, tributaire de conditions d'enseignement difficiles. Ses professeurs sont en nombre limité et leurs compétences sont incertaines, les élèves ne forment pas un corps homogène, de tous âges et d'horizons divers, l'instruction dispensée va de l'éducation religieuse et politique aux lettres et aux mathématiques en passant par l'artisanat. De fait, sa mission est bien différente de celle des collèges européens. Les jeunes Indiens, à de très rares exceptions près, ne sont pas conduits à pratiquer la théologie ou la philosophie. L'école missionnaire possède un rôle intégratif, dans la mesure où elle prépare dès le plus jeune âge les individus à la division du travail et à la fonction qu'ils auront à occuper une fois adultes. Elle n'a pas tant vocation à transmettre des savoirs que des savoir-être, savoir-faire, savoir-travailler. Dans cette mesure, le travail des enfants aux champs pourrait tout aussi bien être considéré comme relevant de l'école, ou du moins de l'éducation. Ils se trouvent sous la tutelle d'*alcaldes*, des jeunes plus âgés qui les surveillent, rendent compte de leur comportement, les

¹⁰⁴⁶ *Ibid.*, p. 320.

¹⁰⁴⁷ Peramás, Josep Manuel, & *Al.*, *op. cit.*, p. 77. Le missionnaire ne précise pas la langue dans laquelle les enfants sont formés à la pratique lettrée, mais il est très probable, eu égard aux catéchismes, livres de sermons ou autres manuels produits en langue indigène qu'à de rares exceptions près, il s'agisse du guarani.

¹⁰⁴⁸ *Ibid.*, p. 75.

¹⁰⁴⁹ Sepp, Anton, Hoffmann, Werner (trad. et éd.), *Relación de viaje a las misiones jesuíticas*, *op. cit.*, p. 192.

¹⁰⁵⁰ Peramás, Josep Manuel, & *Al.*, *op. cit.*, p. 76.

corrige et les guide dans leur travail. L'école missionnaire n'est donc pas seulement un espace physique, clos et enfermé dans le patio des Pères. C'est un espace symbolique qui se déploie dans toute la mission, une institution opérant lors de temps déterminés de la semaine, animée par les mêmes « disciplines », et tournée vers un seul objectif, soustraire les enfants à l'influence de leurs parents afin de préparer leurs corps et leurs esprits à respecter l'ordre social, c'est-à-dire qu'ils soient de bons chrétiens, travailleurs, ne « grandissent [pas] fainéants [ni] vagabonds » et ne deviennent pas « la peste du village »¹⁰⁵¹.

Se substituant aux parents, qu'ils jugent incompetents pour éduquer leurs enfants, les jésuites s'approprient des fonctions qui leur sont normalement dévolues. Les enfants passent non seulement la majeure partie de la journée séparés de leur famille, mais encore sous l'autorité de surveillants qui leur sont spécialement affectés, de maîtres d'école ou de musique, ou encore des missionnaires eux-mêmes, pour des raisons que nous avons évoquées plus haut. Selon Cardiel, « l'enfant n'accompagne pas ses parents, parce que la plupart d'entre eux les maintiennent dans la paresse, la faim, la nudité, et les laissent vagabonder n'importe où¹⁰⁵². » Bref, les parents, au lieu d'éduquer leurs enfants selon la morale chrétienne, les laisseraient livrés à eux-mêmes et les condamneraient à devenir de mauvais pauvres, mettant ainsi en danger l'ordre social¹⁰⁵³. Ainsi, alors même que les jésuites encouragent un modèle de famille nucléaire chrétienne et, comme pour Tiku, les bons pères de famille, ce sont eux-mêmes qui prennent en charge l'éducation des enfants et endossent, à la fois symboliquement et concrètement, le rôle du père mais aussi de la mère. Cette substitution est particulièrement visible dans la relation des enfants à l'alimentation, où ce sont les jésuites qui font office de figure nourricière. Comme l'indique Escandón, le petit-déjeuner, le déjeuner et le dîner des enfants sont préparés par les cuisiniers « du commun », et distribués par leurs *alcaldes*¹⁰⁵⁴. La majeure partie du temps, ce ne sont donc pas les parents, ou plus précisément la mère, qui alimentent leurs enfants — qu'ils laisseraient autrement « affamés » —, mais leurs *alcaldes*, c'est-à-dire la communauté, c'est-à-dire les jésuites qui se trouvent à sa tête. Un paragraphe du Livre

¹⁰⁵¹ Cardiel, José, *Declaración de la verdad*, *op. cit.*, p. 274.

¹⁰⁵² Cardiel, José, « Costumbres de los guaraníes », In Muriel, Domingo, *Historia del Paraguay desde 1747 hasta 1767*, traduit du latin vers le castillan par Pablo Hernández, Madrid, Librería general de Victoriano Suárez, 1919 [1767], p. 518.

¹⁰⁵³ À propos de l'éducation chez les Mbyas de Kokuere Guasu, je fus moi-même choqué et effrayé à plusieurs reprises de voir des enfants tout jeunes, de trois à six ou sept ans, errer en bande toute la journée dans la communauté, loin de la surveillance de leurs parents, se baignant dans la rivière, grimpant aux arbres, manipulant machettes ou autres objets dangereux sans que personne ne s'en préoccupe, le débroussaillage à la machette étant de toute manière souvent effectué par les enfants. Cependant, et hormis la proportion plus importante qu'en Europe d'individus auxquels il manque un doigt ou un orteil, ce modèle éducatif ne semble pas porter préjudice à quiconque et construit des adultes intégrés à la société qui reproduiront sans doute le même modèle avec leurs enfants.

¹⁰⁵⁴ Furlong Guillermo, *Juan de Escandón S. J. y su carta a Burriel (1760)*, *op. cit.*, p. 91-93.

d'Ordres montre d'ailleurs que, peut-être, la situation est juridiquement définie : « Si le mari vit à un endroit, et la femme à un autre (parce qu'ils ont l'habitude de se séparer), la femme doit aller là où le mari a sa propre habitation, et les enfants, qui demeurent cependant sous la tutelle des Pères, doivent aller avec eux, et ainsi cet endroit est leur domicile¹⁰⁵⁵. » Que les enfants soient ou non orphelins, qu'ils vivent avec leur père, leur mère ou les deux, ils semblent donc dépendre, sans doute jusqu'à leur mariage, de la tutelle des missionnaires. Si ces derniers sont pour tous les membres de la communauté des « pères », ils le sont d'autant plus pour les enfants, dont ils s'appliquent à « polir » les « pierres précieuses enfermées dans la profondeur de leurs entrailles », leurs âmes chrétiennes¹⁰⁵⁶. Mais ce travail d'orfèvre dissimule de nombreux dispositifs et autant de stratégies où les violences, physique et symbolique, font plier les corps pour révéler le soi-disant éclat des âmes. Ce sont les jésuites et leurs subordonnés Indiens, les autorités missionnaires, qui décident des châtiments lorsque les enfants commettent des fautes, ou qui récompensent aussi les comportements adéquats aux normes.

Cependant, les jésuites n'endossent pas uniquement ce rôle de parent avec les enfants, mais également avec les adultes. Les chroniqueurs mobilisent régulièrement l'image d'une relation père-fils afin de décrire le lien qui unit les jésuites aux Indiens. Sepp se justifie des châtiments corporels donnés aux Indiens sur ordre du missionnaire en expliquant que celui-ci « ne punit pas le délinquant d'une autre manière qu'un père fouette son fils ou un Maître son apprenti en Europe¹⁰⁵⁷. » Sur le même sujet, Cardiel explique qu'afin d'expurger les Indiens de leur comportement « puéril », il faut leur appliquer un « châtiment paternel »¹⁰⁵⁸. C'est que, nous l'avons dit, les jésuites considèrent l'ensemble des Indiens comme des enfants, du moins en ce qui concerne leurs facultés mentales. Cardiel précise à ce titre que les jésuites sont « tuteurs, *maestros* et pères de ces enfants, chargés par le Roi de leur tutelle, de leur enseignement et du travail de père même en ce qui concerne le temporel »¹⁰⁵⁹. La mission serait une grande famille dont les *pères* jésuites incarneraient la figure paternelle.

¹⁰⁵⁵ AGN BNBA BN, *Libro de ordenes*, leg. 140, f. 29r : « Si el marido vive en una parte, y la mujer en otra (porq suelen dividirse), la mujer debe ir adonde el marido tiene su propria habitacion, y los hijos, que todavia estan debajo de la tutela de los PP.^s, han de ir con ellos, y assi aquel lugar es su domicilio. »

¹⁰⁵⁶ LL, Latin American mss. Paraguay, 1640-1862, Sanchez Labrador, José, *Paraguay catholico*, s.l. s.d., p. 318 : « [...] y que las almas de los Indios en sus selvas son unas piedras preciosas, encerradas en la bosquedad de sus matrices. »

¹⁰⁵⁷ Sepp, Anton, Hoffmann, Werner (trad. et éd.), *Relación de viaje a las misiones jesuíticas*, *op. cit.*, p. 221.

¹⁰⁵⁸ Cardiel, José, *Declaración de la verdad*, *op. cit.*, p. 291.

¹⁰⁵⁹ *Ibid.*, p. 229.

La famille indienne missionnaire, qu'elle soit nucléaire ou élargie, s'inscrit donc dans une autre famille, bien plus grande, la famille chrétienne, dirigée par le jésuite, mais plus loin encore par le Roi, qui a confié la tutelle des Indiens aux missionnaires¹⁰⁶⁰. Le double régime de solidarité lié au travail, l'*ava mba'e* et le *Tupã mba'e*, s'exprime dans cette double appartenance, l'un comme l'autre assurant, de manière complémentaire, la subsistance des villageois. Pourtant, comme nous l'avons dit lors du chapitre dédié à l'assistance, si cette dernière est prise en charge par les missionnaires, ils agissent en tant que représentants de la communauté — ou, sous une perspective durkheimienne, à l'image de l'État, comme des tiers-médiateurs dans la répartition équitable des ressources mises en commun par la population, c'est-à-dire comme des tiers qui assurent que les membres de la société honorent la part du contrat social qui les unit. La famille dont les jésuites prétendent être le père est en effet la communauté chrétienne, mais aussi et en même temps l'État monarchique espagnol, dans lequel le Roi doit veiller sur ses sujets.

La transformation de la structure familiale est donc double. D'un côté, les missionnaires tentent, à travers le mariage chrétien, d'affirmer la prépondérance de la famille nucléaire sur la famille élargie. De l'autre, la disparition de cette dernière entraîne un déficit de solidarité qui est alors compensé par l'État, lequel endosse à travers les missionnaires le rôle d'un chef de famille et prélève des ressources pour les redistribuer selon les besoins de chacun. L'abolition de la famille élargie, qui a aussi pour objectif de fragiliser l'ancienne structure politique guaranie, articulée autour des caciques, permet ainsi d'instiller de l'État là où il n'y en avait pas. Le déploiement homogène dans toutes les missions de disciplines foucaldiennes qui visent, principalement dans le cas des enfants, à former des membres exemplaires de cette communauté, illustre cette irruption de l'État dans les vies quotidiennes, désormais réglées, contraintes, surveillées, sujettes à la récompense comme au châtement, et qui ne laissent d'issue que la fuite. Toutefois, la dissolution de la famille élargie, l'affaiblissement du caciquat et le déploiement des disciplines permettant la formation de sujets chrétiens, se heurtent aux conditions matérielles d'existence dans les missions, principalement à l'immense déséquilibre dans le rapport d'effectifs entre les jésuites et les Indiens, lequel rend pratiquement difficile le contrôle et la surveillance des corps, alors même qu'il faut déjà

¹⁰⁶⁰ Selon Capucine Boidin, l'amour, régulièrement mobilisé dans des lettres d'autorités missionnaires indiennes pour décrire la relation aux jésuites, au Roi et à Dieu, est « un concept politique hérité du Moyen Âge ibérique. Toute relation verticale entre deux entités de nature différente – Dieu/les hommes, Dieu/le Roi, le Roi/ses sujets, le Roi/Seigneurs, Seigneur/vassaux, Père/enfants ou Mari/femme – s'exprime dans le langage de l'amour. S'il relève pour nous aujourd'hui d'un registre amoureux et intime, il était le cadre conceptuel fondamental pour exprimer toute relation hiérarchique à l'époque médiévale. L'amour ainsi défini se distingue de l'amitié qui unit les égaux. » Si nous ne disposons d'aucune source attestant de sa mobilisation en guarani, *mboriahu*, dans le registre de la famille, nous ne pouvons écarter l'hypothèse qu'il y soit utilisé de la même façon. Boidin, Capucine, *Mots guarani du pouvoir, pouvoir guarani des mots. Essai d'anthropologie historique et linguistique (XIX-XVI et XVI- XIX)*, op. cit., p. 407.

sauver les âmes. Le travail dit spirituel, qui comprend entre autres les messes, le catéchisme, les sermons, les confessions, les baptêmes, les communions, les extrêmes-onctions, les mariages, avec deux missionnaires pour des milliers d'Indiens, représente un nombre d'heures si grand qu'on peine à imaginer comment les missionnaires pouvaient également se consacrer à d'autres tâches sans déléguer l'un ou l'autre de ces travaux. Les transformations de la famille, guaranie puis chrétienne, sont ainsi lentes, et probablement jamais totalement accomplies lors de l'ère missionnaire, comme en atteste la présence d'un chapitre du manuscrit de Luján sur le sujet au début du XVIII^e siècle, près d'un siècle après le début de la Conquête spirituelle du Paraguay.

Ainsi, lorsque les premiers Espagnols arrivés dans la région échangent des outils contre des femmes et se livrent à la polygamie, ils provoquent la colère des professionnels de la religion. En se conformant au système de parenté guarani, les colons entravent les progrès de l'évangélisation et transgressent l'un des principes fondamentaux du christianisme : le sacrement du mariage. Si, dans les deux siècles qui suivent, les missionnaires s'efforcent d'imposer un ordre familial nouveau, il faut reconnaître aux Espagnols d'avoir su voir dans l'échange un pilier du monde social paraguayen. Or, tout juste débarqués d'Europe, les Espagnols sont emprisonnés dans une conception de l'échange fondée sur le commerce, c'est-à-dire un échange marchand. Et pour les Guaranis, cette manière d'envisager la circulation des biens est encore plus étrange que les canons, les vaches, ou ces hommes au menton couvert de barbe qui font irruption dans leurs villages.

V. ÉCONOMIE ET SOCIÉTÉ MISSIONNAIRE : LE GRAND

MALENTENDU¹⁰⁶¹

« In Plain Text, that Brass Voice announc'd,— 'The Business of the World is Trade and Death, and you must engage with that unpleasantsness, as the price of your not-at-all-assur'd Moment of Purity. — Fool!' »

Thomas Pynchon, Mason & Dixon

Résumé : Lors du chapitre précédent, nous avons vu que des conflits autour des pratiques de partage mettaient en évidence la tension entre la famille guaranie, élargie, et la famille chrétienne, nucléaire. Dans ce chapitre, nous verrons qu'au-delà du partage, c'est tout le système économique missionnaire qui fait l'objet de conflits et surtout de malentendus entre jésuites et Indiens. Alors que les premiers essaient de mettre en place une économie d'accumulation afin d'assurer la pérennité des villages, les seconds semblent consommer immédiatement la production sans se soucier de l'avenir. Les malentendus entre les Indiens et les jésuites, et plus généralement Européens, trouvent une autre expression dans le commerce. Bien que les Espagnols ne soient autorisés à vendre leurs marchandises sporadiquement dans quelques villages, les Indiens se trouvent régulièrement confrontés à une forme d'échange qui leur est jusque là inconnue. L'examen des termes mobilisés en guarani pour dire l'échange marchand nous permettra de mettre en évidence combien ils sont étrangers à cette pratique, notamment celle de la vente, qui ne connaît pas d'équivalent chez les Guaranis avant l'arrivée des Européens. Nous verrons enfin que les résistances des Indiens face au système économique mis en place par les jésuites pourraient découler d'un double malentendu autour de la rationalité économique ainsi que de la persistance des anciennes structures familiales.

¹⁰⁶¹ Une partie de ce chapitre est également utilisée dans Orantin, Mickaël, « Remarques sur le verbe “vendre” : dire l'échange marchand en guarani dans les missions jésuites du Paraguay (xviiie-xviiiie siècle) », *L'Homme*, 2020, no 1, p. 75-104.

1. Systèmes de production, de répartition et consommation

a. Des Indiens très rationnels : sur les traces d'une économie d'abondance

Nous avons vu dans le troisième chapitre que les jésuites s'attribuaient le monopole de la redistribution des ressources et semblaient avoir essayé de modifier des pratiques de partage qu'ils jugeaient dangereuses pour l'ordre social missionnaire, que ce soit par peur du gaspillage ou afin d'affirmer la prédominance de la famille nucléaire face à la famille élargie et au caciquat. José Cardiel, qui se lamente du peu de compétences des Indiens dans leur « économie domestique », ou « économie de leur famille », prétend qu'il n'est « pas possible de leur faire anticiper le futur, afin qu'ils gardent de quoi se nourrir pour le reste de l'année¹⁰⁶². » En réalité, c'est l'ensemble des processus de production, répartition et consommation que Cardiel décrit avec cette expression, c'est-à-dire ce que Maurice Godelier définit de manière générique comme l'économie¹⁰⁶³. Les théories économiques du jésuite, dont Oreste Popescu souligne le caractère précurseur¹⁰⁶⁴, se fondent sur sa longue expérience de gestion dans les missions du Paraguay. L'administration d'un village implique une organisation rigoureuse de la production comme de la répartition des ressources, et par là même un contrôle de la consommation. Cependant, en dépit de tous les efforts des missionnaires, il semble que les Indiens peinent à adopter l'« économie domestique » européenne : « Cela fait cent-quarante ans que les premiers de cette nation se sont convertis, écrit Cardiel, que nous bataillons sur ce point, et presque rien n'avance¹⁰⁶⁵. » Ce qui n'avancerait pas, donc, c'est l'incapacité des Indiens à anticiper le futur, à produire pour l'avenir et accumuler les ressources sans les consommer immédiatement. Selon Cardiel, la faute en incomberait à leur nature. Contrairement aux Européens, dont l'esprit grandirait avec le corps, les Indiens garderaient toute leur vie la « compréhension et la capacité d'un enfant¹⁰⁶⁶. » En d'autres termes, chez les Guaranis, « l'animal grandit, mais pas le rationnel¹⁰⁶⁷. » Pourtant, la rationalité à laquelle Cardiel se réfère est

¹⁰⁶² Cardiel, José, *Declaración de la verdad*, *op. cit.*, p. 286-287.

¹⁰⁶³ Godelier, Maurice, « Objet et méthodes de l'anthropologie économique », *op. cit.*, p. 39.

¹⁰⁶⁴ Popescu, Oreste, « José Cardiel », In *Studies in the History of Latin American Economic Thought*, Londres, New-York, Routledge, 1997, p. 119-139.

¹⁰⁶⁵ Cardiel, José, *Declaración de la verdad*, *op. cit.*, p. 286.

¹⁰⁶⁶ *Ibid.*, p. 288.

¹⁰⁶⁷ *Idem.*

fondée sur une conception toute européenne, dans laquelle la production devrait excéder les besoins quotidiens de subsistance pour permettre à la société missionnaire de prospérer et de croître en augmentant la force de travail et en multipliant les moyens de production, c'est-à-dire avec un accroissement de la démographie, des outils et des compétences humaines qui permettent de les utiliser. Ce que Cardiel semble ignorer, à dessein ou non, c'est que les Indiens des villages sont aussi mus par leur propre rationalité. Cette dernière n'est ni inférieure, ni supérieure à la sienne, elle est simplement différente. Comme le dit Bourdieu, « la rationalité elle-même, telle que nous l'entendons [et Cardiel avec nous] est une invention historique. Le rationnel est en fait le raisonnable. Il désigne ce qui est ajusté aux exigences objectives d'un certain espace social, d'un certain univers social¹⁰⁶⁸. » Déterminer, en l'historicisant, la rationalité guaranie, permettrait alors de mieux appréhender ce qui se joue entre Indiens, jésuites et autres Espagnols dans le cadre de l'économie domestique, de celle de la mission et, enfin, du commerce.

Cependant, Cardiel n'est pas isolé et sa représentation des Guaranis est alors partagée par l'ensemble des Européens. Ce n'est que deux cents ans plus tard, dans la seconde moitié du XX^e siècle, que l'anthropologie pose une série de questions accouchant d'une véritable révolution sur la vision que se fait le monde occidental de l'économie des sociétés dites primitives. Jusqu'alors, l'ethnologie envisage celle-ci comme une économie de subsistance qui parviendrait « tout juste, au mieux, à grand-peine à assurer la subsistance de la société. Leur système économique [permettrait] aux primitifs, au prix d'un labeur incessant, de ne pas mourir de faim et de froid¹⁰⁶⁹. » Ils survivraient plutôt qu'ils ne vivraient, plongés dans une misère perpétuelle¹⁰⁷⁰. Nous devons pour grande partie cette révolution à Marshall Sahlins. Données ethnographiques à l'appui, celui-ci montre que non seulement « l'économie primitive n'est pas une économie de la misère, mais qu'elle

¹⁰⁶⁸ Bourdieu, Pierre, *Anthropologie économique. Cours au Collège de France. 1992-1993*, Paris, le Seuil, Raisons d'agir, 2017, p. 151.

Ajoutons, pour préciser, que nous désignons ici et dans la suite du texte par rationalité ou rationalité économique ce que Gilles-Gaston Granger nomme la rationalité « axiologique », c'est-à-dire « la cohérence et la valeur subjective des fins ». Granger, Gilles-Gaston, « Trois aspects de la rationalité économique », In Gérard-Varet, Louis André, Passeron, Jean-Claude (dir.), *Le modèle et l'enquête. Les usages du principe de rationalité dans les sciences sociales*, Paris, Éditions de l'EHESS, 1995, p. 568.

¹⁰⁶⁹ Clastres, Pierre, *Recherches d'anthropologie politique*, *op. cit.*, p. 129.

¹⁰⁷⁰ Bien qu'il ne m'appartienne pas de juger ce qu'est ou non l'état de misère — et bien que la condition de misérable, à l'époque des missions, constitue un statut juridique —, et que le Paraguay contemporain ne corresponde pas à celui de l'époque coloniale, il est indéniable que les conditions de vie des habitants de Kokuere Guasu répondent à l'image que je me fais, en tant que Français, de la misère : les enfants sont dévêtus en plein hiver, non pas par choix mais parce qu'ils ne possèdent pas de vêtements, et ils grelottent en permanence même s'ils prétendent qu'ils ne ressentent pas le froid ; lors des régulières périodes de pénurie, plusieurs jours peuvent passer sans que personne ne mange rien d'autre qu'une ou deux bouchées de manioc ou un oisillon tué au lance pierre, et ces mêmes enfants viennent alors mendier du regard lors des repas que nous partageons avec le cacique parce que je suis allé acheter de la viande et du riz au village paraguayen voisin. Hormis les campements de Roms, avec lesquels je n'ai pas vécu, je n'ai jamais connu de communauté qui vive et s'expose à un tel dénuement.

permet au contraire de déterminer la société primitive comme *la première société d'abondance*¹⁰⁷¹. » Il ne faut pas se méprendre sur ce dernier terme, que Sahlins utilise à dessein dans le titre de son ouvrage afin de provoquer (dans les deux sens du terme) une prise de conscience de la communauté scientifique. L'abondance est associée dans l'imaginaire collectif contemporain à la richesse, au superflu — devenu « chose très nécessaire », comme l'écrit Voltaire¹⁰⁷² — et au modèle de production qui caractérise nos sociétés. Or, Sahlins lui confère sa définition originale, c'est-à-dire *stricto sensu*, des ressources supérieures aux besoins. Selon lui, ce type de société ne serait pas continuellement asservie au travail de captation de ressources — essentiellement la chasse, la pêche et la cueillette — pour vivre. L'ethnographie montre même que les membres du groupe ne travailleraient que deux à trois heures par jour, une durée suffisante pour assurer le nécessaire, c'est-à-dire des apports caloriques en quantité suffisante, et même plus, pour vivre¹⁰⁷³. Par ailleurs, les sociétés étudiées par l'anthropologue étasunien sont minuscules (entre 10 et 15 individus par groupe) et nomades. L'accumulation de biens ne peut y être désirable dans la mesure où elle entraverait les nombreux et fréquents déplacements : « entre propriété et mobilité, il y a contradiction¹⁰⁷⁴. » Si ces groupes ne produisent pas pour accumuler, ce n'est pas parce qu'ils ne le peuvent pas, mais parce qu'ils ne le souhaitent pas. Ils n'en ont pas besoin puisque les espaces environnants — la nature — sont des entrepôts alimentaires toujours garnis. Le jugement des Européens sur la pauvreté de ces sociétés est construit à partir de leur propre système de valeurs, fondé sur un mode de vie et de production historiquement situé et non pas universel. Il se construit sur un double préjugé : premièrement, un ethnocentrisme néolithique que nous avons mentionné dans le chapitre précédent et qui voudrait que les peuples agriculteurs sont supérieurs — parce que technologiquement plus avancés sur une échelle de valeurs arbitraire et elle-même ethnocentrée — aux populations de chasseurs-cueilleurs ; deuxièmement, un « ethnocentrisme bourgeois » dans lequel « le marché institue la rareté d'une façon sans précédent et à un degré nulle part ailleurs

¹⁰⁷¹ Clastres, Pierre, *Recherches d'anthropologie politique*, op. cit., p. 130. L'auteur souligne.

¹⁰⁷² Arouet, François-Marie, « Le Mondain », In Arouet, François-Marie, *Œuvres complètes*, France, Arvensa, 2012, version Ibooks, p. 7381.

¹⁰⁷³ Sahlins, Marshall, *Âge de pierre, âge d'abondance. L'économie des sociétés primitives*, Paris, Gallimard, 1976, p. 57-63.

Ces calculs ont fait l'objet de critiques, notamment par Christophe Darmangeat, qui défend l'idée d'une position intermédiaire entre société de pénurie et société d'abondance et qui, au sujet du temps de travail de Bushmen écrit ainsi : « au passage, pour étayer sa thèse de « la première société d'abondance²⁵ », Marshall Sahlins procédait à une lecture singulièrement orientée de ces données, excluant du temps de travail tout ce qui ne se rapportait pas à la recherche directe de nourriture. » Darmangeat, Christophe, « Certains étaient-ils plus égaux que d'autres ? II - formes d'exploitation sous le communisme primitif », *Actuel Marx*, vol. 58, n° 2, 2015, pp. 144-158.

¹⁰⁷⁴ Sahlins, Marshall, *Âge de pierre, âge d'abondance. L'économie des sociétés primitives*, op. cit., p. 50.

atteint¹⁰⁷⁵. » Or, ce sont bien les sociétés modernes qui ont une insuffisance des moyens par rapport à leurs fins, et non pas les sociétés primitives, car « la rareté n'est pas une propriété intrinsèque des moyens techniques. Elle naît du rapport entre moyens et fins¹⁰⁷⁶. » Pour Cardiel, le mode de vie et les représentations chrétiennes sont légitimement supérieures aux autres. Il ne peut donc pas envisager une rationalité différente et estime logiquement que les Guaranis en sont dépourvus. Selon l'Espagnol, non seulement il faudrait accumuler les ressources, mais en plus, tout autre système entraînerait la ruine des missions et l'échec de l'évangélisation (en considérant les objectifs des missionnaires, réunir et évangéliser de nombreux Indiens, force est de reconnaître que Cardiel a sans doute raison).

Les Indiens missionnaires ne sont pourtant pas un groupe identique à ceux sur lesquels Sahlins s'appuie pour sa démonstration. Ils sont d'ailleurs également différents des Guaranis qui vivent en dehors des missions ou, plus encore, des Guaranis précolombiens. José Otávio Catafesto de Souza s'est risqué à une série de suppositions relatives au système économique de ces derniers, une entreprise hasardeuse dans la mesure où des données solides concernant un tel système ne nous sont jamais parvenues¹⁰⁷⁷. Selon lui, et comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, il « ne fait pas de doute que la famille élargie [constitue], originellement, la communauté de production, de consommation et de vie religieuse¹⁰⁷⁸. » Dans le même temps, « au niveau de la production, le système économique guarani [devrait] être caractérisé comme domestique »¹⁰⁷⁹, et en retour un système de consommation à la fois « domestique et villageois »¹⁰⁸⁰. Le système économique des groupes Guaranis serait ainsi fondé sur le « mode de production domestique », un concept développé par Sahlins et caractérisé par une série d'éléments qui semble correspondre à l'organisation de ces communautés. Premièrement, la division sexuée du travail y est prédominante¹⁰⁸¹. Deuxièmement, la relation entre l'homme et l'outil détermine la production, mais contrairement aux sociétés capitaliste, celle-ci découle en premier lieu du savoir-faire de la main

¹⁰⁷⁵ *Ibid.*, p. 40.

¹⁰⁷⁶ *Ibid.*, p. 41.

¹⁰⁷⁷ Souza, José Otávio Catafesto de, « O sistema econômico nas sociedades indígenas Guaraní pré-coloniais », *Horizontes antropológicos*, 2002, vol.8, n° 18, p.211-253. Cet article, quoique très cité, possède des fondements scientifique largement insuffisants. De nombreuses assertions ne sont appuyées par aucune source ou référence, rendant impossible la vérification de la démonstration. Il faut en tenir compte à la lecture des lignes qui suivront.

¹⁰⁷⁸ *Ibid.*, p. 224.

¹⁰⁷⁹ *Ibid.*, p. 226.

¹⁰⁸⁰ *Ibid.*, p. 227. Nous utilisons le terme village pour traduire celui d'*aldeia*, qui décrit le lieu de vie des communautés indiennes et ne possède pas d'équivalent en français.

¹⁰⁸¹ Sahlins, Marshall, *Âge de pierre, âge d'abondance. L'économie des sociétés primitives*, op. cit., p. 121.

d'œuvre et non des type d'outils qu'ils mobilisent¹⁰⁸². Troisièmement, la production, dite « de subsistance », est destinée en priorité à la consommation et non à l'échange¹⁰⁸³. Quatrièmement, le mode de production domestique suit la règle de Chayanov, qui veut que « plus grande est la capacité relative de travail de la maisonnée, moins ses membres individuels travaillent effectivement¹⁰⁸⁴. » Cinquièmement, le propriétaire contrôle les producteurs et à travers eux les moyens de production (tandis que la bourgeoisie capitaliste contrôle les moyens de production afin de contrôler les producteurs). Toutes les familles possèdent l'usufruit de la terre, il n'existe pas d'indigents sans parcelle à exploiter, non plus que de procès de spoliation de la terre. Sixièmement, la redistribution des biens dans l'unité domestique imprime un mouvement centripète¹⁰⁸⁵. Mais, septièmement, dans le même temps, une série d'institutions articulent les relations entre les différentes unités domestiques de la société, y imprimant un mouvement centrifuge. Ce dernier tend à pousser la communauté vers l'anarchie sans jamais qu'elle y sombre complètement : « Divisé de la sorte en autant d'unités centrées sur elles-mêmes, sans coordination fonctionnelle, le mode de production domestique est à peu près aussi organisé que le sont les pommes de terre dans le célèbre sac¹⁰⁸⁶. »

Il ne serait pourtant pas rigoureux de tenir les villages Guaranis précolombiens pour strictement correspondants au modèle de société primitive présenté par Sahlins. Souza ne cite pas de sources qui viendraient appuyer ses hypothèses même lorsqu'il mentionne les Guaranis contemporains et l'on pourrait également questionner la mobilisation de l'ethnographie du XX^e siècle afin de déterminer l'organisation sociale de groupes situés dans le même espace géographique et parlant la même langue que des communautés un demi-millénaire plus tôt. Pour autant, les témoignages des missionnaires indiquent des conflits récurrents autour de la production, de la répartition et de la consommation. C'est donc plutôt la persistance de ces éléments de structure qu'il faudrait considérer comme un indice de l'organisation sociale guaranie précolombienne. Les Indiens, disent les chroniqueurs jésuites, ne travaillent pas assez et mangent tout sans penser au lendemain, dès qu'ils le peuvent. En d'autres termes, dans les missions, les premiers partageraient un système économique dans lequel la sous-production, caractérisée par une sous exploitation des

¹⁰⁸² *Ibid.*, p. 123.

¹⁰⁸³ *Ibid.*, p. 126.

¹⁰⁸⁴ *Ibid.*, p. 131.

¹⁰⁸⁵ *Ibid.*, p. 137-140.

¹⁰⁸⁶ *Ibid.*, p. 141.

ressources et de la main-d'œuvre disponibles¹⁰⁸⁷, est la loi générale. Comme il ne serait pas raisonnable de considérer — sauf à tenir le système économique européen pour le modèle économique par défaut de toutes les sociétés, ce qui ne serait pas plus raisonnable — que les ancêtres de ces individus avaient un système économique similaire à celui qui est défendu par les jésuites, nous pouvons admettre que les conflits entre Indiens et jésuites missionnaires révèlent une partie au moins de l'organisation économique des sociétés guaranis précolombiennes et que celles-ci tendent vers le modèle de Sahlins. Dans cette perspective, chacun des points de tension entre les jésuites et les Indiens indiquerait un élément de l'ancienne structure socio-économique guaranie. La division sexuée du travail prédomine, ce qui pourrait avoir entraîné selon Ganson des résistances des hommes dans le travail de la terre¹⁰⁸⁸. La production était articulée autour de la famille élargie, la chefferie, un modèle qui demeure dans les missions comme nous l'avons vu lors du chapitre précédent et qui semble poser des problèmes. Le système économique était dominé par la sous-production : les Guaranis ne produisaient que le strict minimum dont ils avaient besoin pour subsister et qu'ils consommaient immédiatement sans accumuler de réserves et sans anticiper de possibles pénuries. Ce qui, dans les missions, provoque le désespoir des jésuites.

Ainsi, les conflits qui opposent Indiens et jésuites, les résistances des premiers face aux prescriptions des seconds, traduisent un profond malentendu. Chacun des deux groupes répond à une logique d'exploitation qu'il comprend comme étant la seule possible et rationnelle. Ce qui est saisissant pour l'observateur extérieur des missions, c'est la permanence de ce malentendu durant plus d'un siècle, les cent-quarante années de bataille de Cardiel et de ses coreligionnaires jésuites qui n'auraient jamais rien fait avancer. Car si Pierre Clastres avance que les deux systèmes sont irréductibles l'un à l'autre¹⁰⁸⁹, l'expérience missionnaire montre qu'ils peuvent, sous certaines conditions — le rapport de force démographique défavorable aux jésuites et l'autosuffisance conjuguée à l'isolement du reste du monde colonial semblent ici déterminants — tout à fait coexister sur la longue durée. Avant de revenir sur le malentendu d'une part et les conditions de possibilités de cette coexistence, il nous faut revenir sur l'organisation économique des missions elles-mêmes, c'est-à-dire les processus de production, de répartition et de consommation.

¹⁰⁸⁷ Sahlins, Marshall, *Âge de pierre, âge d'abondance. L'économie des sociétés primitives*, *op. cit.*, p. 96. Ladite sous-production n'est elle-même conçue que par rapport aux standards européens car, comme le rappelle Godelier, l'optimum économique d'une société ne peut être envisagé que comme « l'organisation des activités économiques (production, répartition, consommation) la mieux compatible avec la réalisation des objectifs *socialement nécessaires*, la mieux ajustée donc au fonctionnement de la structure de la société » et non pas comme une valeur absolue. Voir Godelier, Maurice, *op. cit.*, p. 68.

¹⁰⁸⁸ Ganson, Barbara Anne, *op. cit.*, p. 62-63. Soulignons que ladite résistance n'est pas un fait établi avec certitude.

¹⁰⁸⁹ Clastres, Pierre, *La société contre l'État*, Paris, *op. cit.*, p. 170.

b. Produire plus pour consommer moins : l'économie missionnaire

Nous l'avons vu dans le deuxième chapitre, lorsque les jésuites fondent les premières missions, ils forment aussitôt des spécialistes de l'artisanat et tentent d'inculquer les principes de l'agriculture européenne aux Indiens. L'utilisation des outils et des animaux pour l'exploitation de la terre, conjuguée à une organisation rigoureuse du temps, sur des cycles courts et longs, jours, mois et années, détermine une division du travail avancée et la constitution d'unités de productions différenciées. Ces unités de production ne sont pas figées et les individus peuvent en intégrer plusieurs selon le moment et la nature du travail effectué. Du mardi au vendredi, les Indiens travaillent dans leur champ particulier, avec leur famille nucléaire. Toutefois, les sources indiquent qu'afin d'améliorer l'efficacité de la production, les jésuites ordonnent aux caciques d'accompagner leurs *vojas* dans l'exploitation, et les font châtier avec leurs subordonnés si le travail n'est pas effectué correctement, comme le montre le discours d'un *cabildante* dans le chapitre 17 du manuscrit de Luján¹⁰⁹⁰. C'est donc l'ensemble des membres du caciquat qui cultive le champ d'un de ses membres, puis un autre champ, jusqu'à ce que l'intégralité des champs d'un caciquat soit sarclée, labourée, ou autre. Toutefois, d'autres sources semblent montrer que ces prescriptions ne sont pas toujours et partout appliquées, comme en atteste une anecdote narrée par Anton Sepp, où il mentionne un couple qui cultive seul son champ¹⁰⁹¹. Quoiqu'il en soit, en milieu de semaine, l'unité de production est articulée autour de la famille nucléaire d'une part, et en second lieu autour du caciquat. Au sein de ce dernier, s'il se trouve des artisans, affectés aux ateliers, ils ne peuvent pas cultiver leur champ tous les jours et un système de rotation bi-hebdomadaire leur permet d'exploiter leur parcelle¹⁰⁹².

Le samedi et le lundi, toute la population, hormis les artisans, participe au travail communautaire. Selon Cardiel, dans le village de Concepción, « il y a trois grands champs de coton

¹⁰⁹⁰ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrô>*, s.l., s.d., s.p., chap. 17, rép. 13. : « Et les caciques qui cachent la paresse de leurs *vojas*, ils vont payer avec eux ! Donc, les caciques, faites bien attention à l'oisiveté de vos *vojas*. Vous nous le dites [aux autorités, *cabildantes* ou *alcaldes*, en charge du contrôle], qu'on les punisse. »

¹⁰⁹¹ Sepp, Anton, Hoffmann, Werner (trad. et éd.), *Relación de viaje a las misiones jesuíticas*, op. cit., p. 221.

¹⁰⁹² Par exemple, lors du chapitre 18, où les caciques rendent compte aux *alcaldes mayores* du travail hebdomadaire, les *cabildantes* demandent à l'un des premiers : « Et toi Cacique, tu as commandé aux cuisiniers de ta maisonnée d'aider ? » Et celui-ci de répondre : « Ceux-là, ils sont de remplacement, donc la semaine de leur absence [lorsqu'ils ne travaillent pas dans les cuisines du commun], après leur départ au champ, je leur ordonnerai d'aider. » CMP, ms. 91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrô>*, s.l., s.d., s.p., chap. 18, rép. 11 et 12.

a trois endroits [différents]. Chacun est divisé en neuf parties, et chaque partie est travaillée par une *parcialidad* d'Indiens, car afin de mener à bien la conduite économique du village, celui-ci est divisé en neuf parties¹⁰⁹³. » Or, la *parcialidad* est-elle même subdivisée en caciquats, lesquels déterminent la division des individus en groupes de travail. C'est donc en premier lieu un découpage spatial fondé sur la famille élargie qui conditionne la constitution des unités de production. Par ailleurs, les instructions de Sepp aux nouveaux missionnaires expliquent que les Indiens devraient former des groupes de dix, placés sous la supervision d'un *alcalde* :

Pour gouverner les Indiens dans le temporel, l'expérience de tant d'années et de tant de Réductions m'a enseigné que la seule manière et le seul moyen est de les diviser en groupes. Dans chaque groupe, on ne doit pas en mettre plus ou moins que dix, selon les tâches, et donner à chaque groupe un surveillant, ou un *secretario*, qui couche leur nom sur du cuir [...] comme les musiciens le font les dimanches pour savoir ceux qui manquent à la Messe. L'après midi, après le Rosaire, on demande des comptes à chaque groupe de dix à propos ce qu'ils ont fait, et [pour savoir] ceux qui étaient absents au travail. À ces fins, on donne aux *secretarios* un papier qui contient les jours de la semaine [et sur lequel on indiquera les travaux effectués chaque jour]¹⁰⁹⁴.

L'unité de production apparaît ainsi prise dans une double tension. D'un côté, elle est constituée de la famille nucléaire — dans le travail particulier — et de l'autre de petits groupes déterminés par une division administrative, spatiale, et politique — lors du travail communautaire. Elle est supervisée par les caciques dans le premier cas et par les autorités politiques du système colonial, les *alcaldes* dans le second. La frontière qui sépare le type d'unité de production dans l'*ava mba'e* et dans le *Tupã mba'e* n'est cependant pas si claire. Les familles supposées travailler seules dans leur propre champ, collaborent parfois — et selon les prescriptions de manière préférentielle — sous la direction de leur cacique et les champs des membres d'une même *parcialidad* sont contigus (le jésuite attribue une grande parcelle de terre au cacique qui la répartit entre ses *vojas*). Il est ainsi probable que ce soient les mêmes individus qui travaillent ensemble, avec leur cacique, du lundi au samedi, quel que soit le régime de travail. Cependant, tout se passe comme si le travail de contrôle dévolu aux caciques dans les champs particuliers était déplacé vers

¹⁰⁹³ Brabo, Francisco Javier, *Inventario de los bienes hallados a la expulsión de los Jesuitas y ocupación de sus Temporalidades por decreto de Carlos III*, Madrid, Imprenta y estereotipia de M. Rivadeneyra, 1872, p. 65 : « Hay tres algodones grandes en tres parajes. Cada uno está dividido en nueve partes, y cada parte de estas la labra una parcialidad de Indios, porque el pueblo para su gobierno económico está dividido en nueve partes. »

¹⁰⁹⁴ Sepp, Anton, « Algunas advertencias tocantes al gobierno temporal de los pueblos en sus fabricas, sementeras, estancias y otras faenas », *op. cit.*, p. 49. Nous soulignons.

les *alcaldes* dans les champs communautaires, probablement à cause du rôle central de cet espace de production dans la constitution des réserves alimentaires de la mission¹⁰⁹⁵.

Au-delà de la division de la production selon des unités distinctes — et souvent interdépendantes, comme pour les artisans et les agriculteurs, ou ceux qui approvisionnent en bois et ceux qui construisent les maisons, les enfants qui débroussaillent avant le labour, etc. —, division dont la mise en pratique concrète peut entraîner des confusions, les normes de production missionnaire semblent mal acceptées ou mal comprises par les Indiens. Elles sont régies par l'utilisation d'un matériel qui n'existe pas en Amérique avant l'arrivée des Européens, par l'exploitation d'animaux en tant qu'outils et par un découpage du temps qui ne laisse pas de place à l'oisiveté. Les bœufs, qui devraient faciliter le labour, sont autant des bêtes de traits que de la nourriture en devenir. Si la hache en fer facilite grandement la coupe du bois, la charrue demande des efforts soutenus et répétés, autant que fastidieux, sur une longue période. Il faut de plus avoir préparé son passage en dégageant pierres et racines du champ. Les journées de travail sont non seulement longues, mais encore assignent-elles les Indiens à un lieu fixe dont ils ne doivent pas s'éloigner, parfois loin de leur propre foyer. La production de réserves qui visent à assurer la pérennité des missions représenterait, pour les Indiens, un effort pour un bénéfice trop lointain dans le temps. Le couple faisant de son bœuf un repas grillé sur un feu qui consume le bois de la charrue ou les paysans consommant leurs semences au lieu de les enfouir sous terre illustre la perspective et la rationalité d'une partie au moins de la population missionnaire.

Pourtant, il paraît surprenant que les missions, dont la démographie est celle de petites villes, aient subsisté, et même prospéré durant près de cent cinquante ans avec une production insuffisante. Plus encore, s'il est compréhensible que des individus ayant grandi hors des missions ne comprennent ou n'acceptent pas les nouvelles normes de production, que dire de celles et ceux qui y grandissent, dont les parents et grands-parents y sont nés ? L'une des réponses réside peut-être dans la diversité de la population missionnaire. L'illusion d'une population homogène ne résiste pas longtemps à l'examen des sources. Ces dernières indiquent que de nouvelles cohortes d'Indiens

¹⁰⁹⁵ L'importance de la production communautaire est d'ailleurs si grande que, parfois, certains jésuites augmentent le nombre de jours qui lui sont consacrés, au détriment du travail particulier. Ainsi, le provincial Blas de Silva, dans une lettre datée du 22 décembre 1707, écrit qu'il « apparaît et que l'on reconnaît que dans certains villages existent des abus autour du *Tupã mba'e* » et « désire qu'il y ait en tout réparation convenable de sorte que soient organisées les tâches de manière à ce que [les gens] aient du temps pour les travaux communautaires et qu'il leur en reste beaucoup pour les leurs, particuliers. » B.N./M : Sala Cervantes. Manuscritos. Carta del P.e Prov.L Blas de Silva para todas las Doctrinas, su fecha 22 de Diciembre de 1707. Signatura 6976, p.212 : « *en la chacaras del comun ó Tupã mbaè pareze se reconoze ay exceso en algunos Pueblos [...]. Deseo ayga en todo apuesto reparo de suerte que se dispongan con tal modo la faenas, q. ayga tiempo para las del comun, y le sobre mucho para las suya a cada particular* ».

évangélisés ou à évangéliser rejoignent régulièrement les villages¹⁰⁹⁶. Avec celles-ci, le travail d'évangélisation et de conversion à de nouvelles normes de production, entre autres, doit être sans cesse recommencé. Une partie de la population missionnaire travaillerait donc selon les prescriptions des jésuites, tandis que l'autre s'y montrerait réticente. Un tel déséquilibre entre deux segments de la population pourrait d'ailleurs entraîner un mécontentement de la part de ceux qui produisent plus et alimentent les magasins publics pour la consommation des autres¹⁰⁹⁷. Néanmoins, cette distribution pourrait aussi expliquer la pérennité des missions sans partir du principe que le discours des jésuites est systématiquement mensonger. L'autre possibilité consisterait à avancer que l'ensemble des Indiens ne répondent pas aux exigences de production, mais que ces exigences sont bien supérieures aux besoins réels du village. Si cette hypothèse demeure en l'état invérifiable, il est possible de dresser les contours approximatifs de la production annuelle des villages dans la deuxième moitié du XVIII^e siècle.

Selon Julia Sarreal, la production agricole annuelle des champs particuliers couvre environ deux tiers des besoins d'une famille, l'autre tiers étant couvert par la production du *Tupã mba'e*¹⁰⁹⁸. Les chroniques ne donnent pas d'indications quant à la surface des champs communautaires, mais les inventaires réalisés par les Espagnols au moment de l'expulsion des jésuites, pendant l'hiver de 1768, permettent d'établir un ordre de grandeur pour la mission de Santiago, qui compte alors 2822 habitants¹⁰⁹⁹. Celle-ci possède trois champs de blé d'une surface totale de dix hectares¹¹⁰⁰, un champ d'orge d'environ deux hectares et demi, un champ de haricots et un champ de pois d'un hectare chacun, ainsi qu'un champ de pois chiche et un champ de lentilles de moins d'un hectare. Les champs de maïs, de manioc, de patates, de maté, de canne à sucre et de coton sont uniquement mentionnés comme étant « grands », et l'on peut supposer que leur superficie respective excède

¹⁰⁹⁶ Imolesi affirme par exemple qu'un « contingent de femmes [charruas] sont amenées dans les missions après la bataille de Yi », en 1702. Imolesi, María Elena, « El sistema misional en jaque : la reclusión femenina en las reducciones jesuíticas de guaraníes », *op. cit.*, p. 153.

¹⁰⁹⁷ Cette hypothèse repose sur l'actualisation dans les missions de la loi de Chayanov, mentionnée plus haut. Cf. *supra*, p. 296.

¹⁰⁹⁸ Sarreal Julia, *Globalization and the Guaraní: From Missions to Modernization in the Eighteenth Century*, *op. cit.*, p. 41.

¹⁰⁹⁹ Jackson, Robert H., « Una mirada a los patrones demográficos de las misiones jesuitas de Paraguay », *Fronteras de la historia, Bogotá*, 2004, n° 9, p. 165.

¹¹⁰⁰ Nous ne procéderons pas à ce calcul pour les autres cas car les données sont de toute façon trop lacunaires pour en tirer quelque conclusion que ce soit, mais afin de se faire une idée des ordres de grandurs, la moyenne du rendement médiéval du blé est d'environ cinq pour un, soit six quintaux par hectare. Un champ de 10 hectares devrait donc fournir 30 tonnes de blé. Comet, Georges, « Productivité et rendements céréaliers : de l'histoire à l'archéologie » *L'homme et la nature au Moyen Âge. Paléoenvironnement des sociétés occidentales. Actes du Ve Congrès international d'Archéologie Médiévale (Grenoble, 6-9 octobre 1993)*, Caen, Société d'Archéologie Médiévale, 1996, p. 89.

celle des champs de blé¹¹⁰¹. La surface cultivable destinée à la consommation (de nourriture ou de vêtements), sans compter le potager et les fruits, atteint donc probablement une cinquantaine d'hectares. Certains de ces champs sont situés dans les *estancias* appartenant à la mission et non aux abords du village, mais le détail n'est pas indiqué.

Le volume de production annuel est tout aussi difficile à estimer même si les inventaires nous informent de l'état des réserves pour la fin de l'année 1768. Cependant, ils mettent en évidence des chiffres très disparates. Les quantités de grains entreposés dans les magasins publics varient fortement d'un village à l'autre¹¹⁰², et le volume de nourriture qui s'y trouve accumulé n'apparaît pas corrélé au nombre d'habitants. Or, ces données ne peuvent refléter le volume total de la production d'une mission pour deux raisons. Tout d'abord, l'inventaire de San Cosme mentionne de nombreux vols dans les entrepôts. Bartolomé Piza, le jésuite en charge de la mission, affirme qu'il devrait « y avoir beaucoup plus en tout », parce que le Corregidor du village, se trouvant à Buenos Aires et ayant appris l'expulsion des jésuites, aurait averti les Indiens du village, leur disant qu'il fallait se répartir les réserves. Ceux-ci se seraient alors servis dans les magasins, prenant nourriture, tabac, maté et coton. Selon le missionnaire, plus de 1000 vaches et 100 bœufs manqueraient¹¹⁰³. Les Indiens missionnaires communiquant entre eux par l'intermédiaire de missives, il est possible que la nouvelle se soit répandue et que le phénomène se soit reproduit dans plusieurs villages. De plus, les inventaires sont réalisés en plein hiver, lorsque les villageois commencent à cultiver leurs champs pour l'année à venir, et que les réserves ne sont plus à leur maximum. Enfin, les réserves de manioc n'apparaissent jamais, alors que des champs sont mentionnés, sans doute car, comme aujourd'hui, le manioc est arraché juste avant d'être mangé, et non pas entreposé, ou alors pour quelques heures, voire un jour tout au plus.

Une analyse quantitative de la production fondée sur ces nombres ne peut donc être menée sans risquer de dangereuses imprécisions. Toutefois, dans le cas particulier du village de San

¹¹⁰¹ Brabo, Francisco Javier, *op. cit.*, p. 411-412. Nous ne savons pas, faute de précision dans le texte, s'il s'agit des champs communautaires et/ou particuliers.

¹¹⁰² À San Apóstoles, qui compte 2127 Indiens, les entrepôts publics abritent environ 12,5 tonnes de haricots, 1,2 tonne de lentilles, 1,2 tonnes de blé de l'année en cours et 5 tonnes issues de la production de l'année passée, 42 tonnes de maïs, pour un total de 60 tonnes de réserves de nourriture. *Ibid.*, p. 19-20.

La mission de Santo Angel, avec 2820 Indiens, entrepose 18 tonnes de haricots, 1,5 tonnes de lentilles, 4 tonnes de pois chiches, 4 tonnes de blé, et 0,5 tonnes d'orge, pour un total de 28 tonnes. *Ibid.*, p. 33-34.

San Borja et ses 2761 habitants possèdent 2 tonnes d'orge, 0,3 tonnes de blé, 1,4 tonne de haricots, 175 kilogrammes de maïs et 300 kilogrammes de lentilles. *Ibid.*, p. 42.

San Carlos, 2377 habitants, entrepose 2,5 tonnes de pois et le même volume de blé, 0,4 tonnes d'orge, 0,8 tonnes de haricots, ainsi que 250 kilogrammes de lentilles, mais les inventaires précisent que ce stock est destiné aux jeunes garçons et aux jeunes filles. *Ibid.*, p. 58.

La Cruz, forte de 3243 individus, détient 1,25 tonne de haricots, 1,55 tonne de pois, 3 tonnes de blé et 1,35 tonne d'orge. *Ibid.*, p. 81.

¹¹⁰³ *Ibid.*, p. 303.

Apóstoles, dans les inventaires celui dont les entrepôts sont les mieux garnis, 60 tonnes de nourriture seraient disponibles pour 2127 habitants, soit 28 kilogrammes de céréales et légumes par habitants. Si les chiffres avancés par Sarreal sont exacts, il faut y ajouter environ 56 kilogrammes issus de la production des champs particuliers, pour un total d'environ 84 kilogrammes par individu, dont une partie importante est constituée par des enfants en bas-âge, pour lesquels la consommation n'est pas équivalente à celle d'un adulte. Ce total est peu élevé si on le rapporte à la consommation annuelle contemporaine des ménages dans un pays occidental¹¹⁰⁴, mais d'une part il ne représente pas la consommation annuelle totale, le manioc étant écarté et les réserves n'étant pas à leur maximum, et d'autre part il est compensé par une consommation très élevée de viande, entre 50 et 170 kilogrammes par an et par personne, un volume élevé si on le compare aux moyennes contemporaines¹¹⁰⁵. Par ailleurs, les données montrent que la production pourrait se révéler très inégale d'un village à l'autre, soit en raison d'un écosystème différent et de conditions moins favorables, soit parce qu'elle y serait moins bien organisée. En revanche, la production de haricots, de blé et de maïs semble prédominante dans la plupart des missions. Enfin et surtout, les inventaires mentionnent des réserves issues de la production de l'an passé. Dans certaines missions, le volume de production serait ainsi excédentaire par rapport aux besoins de consommation et permettrait l'accumulation de réserves en prévision de l'année à venir. Ceci remet alors en cause le discours généralisant des jésuites sur l'incapacité des Indiens à produire et accumuler des ressources en quantité suffisante. Cet examen des inventaires met ainsi en évidence les disparités entre les villages et montre que les problèmes soulevés par les missionnaires ne proviennent pas uniquement de la main d'œuvre mais que des facteurs conjoncturels, comme l'écologie, le climat, type de population, anciennes ou récemment intégrée aux missions, pourraient aussi avoir influencé leur capacité productive.

Que la production atteigne ou non un volume suffisant pour constituer des réserves, celle-ci est soumise à des « opérations de répartition [qui] déterminent [...] les formes d'appropriation et d'usage des conditions de la production et de son résultat, le produit social. L'appropriation de ces "objets" est soumise, dans toute société, à des règles explicites qui définissent les droits (non écrits

¹¹⁰⁴ En France, un individu consomme, en 2020, en moyenne et par an, 119 kilogrammes de céréales, 48 kilogrammes de pommes de terre, 25 kilogrammes de tomates, 23 kilogrammes de pommes, 85 kilogrammes de viande dont 23 kilogrammes de viande de bœuf, etc. <https://agriculture.gouv.fr/infographie-la-consommation-alimentaire>

¹¹⁰⁵ Sarreal indique que dans les années 1990, un étasunien consomme une moyenne de 30 kilogrammes de viande par an. Sarreal Julia, *Globalization and the Guarani: From Missions to Modernization in the Eighteenth Century*, op. cit., p. 41.

En Argentine, la consommation annuelle moyenne de viande par personne est en 2020 de 88,7 kilogrammes, soit la moitié de celle des Indiens missionnaires les années fastes. <https://es.statista.com/estadisticas/1281474/consumo-por-persona-de-carne-en-argentina-por-tipo/>

ou écrits) que les divers membres de cette société ont sur ces objets¹¹⁰⁶. » Dans les missions, les facteurs de production appartiennent à la communauté. Les Indiens, en tant qu'individus ou unités familiales, ne possèdent pas la matière à transformer. La terre qu'ils exploitent ne leur appartient pas, même lorsqu'il s'agit des champs familiaux dont ils ont seulement l'usufruit. Les animaux abattus pour la consommation sont aussi la propriété du village, de la même manière que le bois, les métaux ou les minéraux. Les outils sont également partagés par l'ensemble des unités de production. Chaque matin, les artisans empruntent les scies, les équerres ou les marteaux dans les entrepôts publics, sous le contrôle du *mayordomo*, qui consigne leur retour en fin de journée. De la même manière, les bœufs de trait sont gardés dans un enclos où se rendent les agriculteurs avant de commencer l'exploitation de la terre. Un *secretario* note sur du papier ou un morceau de cuir le nom de l'Indien qui emprunte un animal et vérifie qu'il l'ait bien rendu le soir, sans quoi celui-ci est puni. D'un autre côté, la force de travail, c'est-à-dire les enfants, les femmes et les hommes, sert tantôt la famille, tantôt la communauté.

La répartition des biens produits suit les mêmes principes. La nourriture issue de l'exploitation des champs communautaires est la propriété du village. Celle des champs particuliers, en théorie, appartient à la famille qui cultive sa terre. Toutefois, précise Cardiel, une partie de la production est entreposée dans les magasins publics, dans des sacs sur lesquels sont accrochés les noms de leurs propriétaires, et les autorités la rendent lorsque la famille n'a plus rien à manger chez elle. Sans quoi, écrit le jésuite, les Indiens « la gaspillent sans regarder le futur¹¹⁰⁷. » Ce sont donc les missionnaires en charge du village qui administrent les biens des habitants et les répartissent en fonction des besoins. La viande de vache, abattue par les bouchers, est distribuée aux mères de famille par les autorités publiques. Les particuliers ne doivent pas tuer les animaux eux-mêmes pour les consommer, car ceux qui leur sont fournis sont destinés au travail de la terre. Les deux types de bovins sont la propriété du village. Les vêtements, le tabac, le maté sont de même propriété de la communauté et leur répartition est régulée par les jésuites à travers le truchement des autorités indiennes, simples *alcaldes*, *secretarios*, *mayordomos* ou *cabildantes*.

Cette répartition de la production, comme facteur ou comme résultat, poursuit plusieurs fins, toutes subordonnées à l'objectif premier des jésuites : installer des conditions matérielles propices à l'évangélisation des Indiens. En premier lieu, la répartition vise à les alimenter, qu'ils soient indigents invalides ou travailleurs car, nous l'avons largement répété, la famine entraîne vols et fugues, qui déstabilisent l'ordre social. Ensuite, elle autorise un réinvestissement dans les facteurs

¹¹⁰⁶ Godelier, Maurice, *op. cit.*, p. 49.

¹¹⁰⁷ Cardiel, José, *Declaración de la verdad*, *op. cit.*, p. 293.

de production pour accroître cette dernière. Les outils fabriqués par les artisans sont distribués aux autres artisans pour fabriquer d'autres outils. Le chapitre 53, « Sabati et Saro discutent du travail du fer » illustre cette complémentarité des travailleurs. Le premier explique à son subordonné que « les charpentiers ont besoin de haches » car « il n'y en a plus aucune de bonne », avant de lui expliquer que « quand ceux-ci travaillent le bois à leur manière, ils cassent [leur hache] »¹¹⁰⁸. De plus, la répartition permet le développement d'activités non-économiques indispensables au fonctionnement de la mission. Bien que les jésuites affirment que nul n'est exempté du *Tupã mba'e*, les individus en charge du travail de contrôle, c'est-à-dire les *alcaldes* qui arpentent les champs, ne peuvent participer manuellement à l'exploitation. Bien que ceux-ci travaillent dans leur propre champ, ils ont comme tout le monde le droit de bénéficier de la répartition de la production communautaire. Le surplus de production permet donc de dégager du temps pour ces fonctions, de même que pour ceux qui exercent d'autres fonctions non-économiques comme les scribes, imprimeurs, maîtres d'école ou de musique. Enfin, l'acte de répartition en lui-même constitue un dispositif de contrôle social.

D'abord, la distribution de nourriture, de tabac, de maté ou de vêtements est institutionnalisée, prenant place à des moments et des lieux symboliques qui assurent aux jésuites une emprise plus grande sur la conversion au christianisme et aux normes missionnaires. Elles ont lieu à proximité de l'église, sur la grande place ou dans l'un des patios la jouxtant, après les offices, afin d'inciter les Indiens à assister à la messe. Si les chroniques jésuites, et les sources en espagnol en général, sont toutes avares en détails au sujet de ces distributions publiques, le chapitre 17 du manuscrit de Luján révèle quelques informations sur les dispositifs qui les encadrent. Après que le missionnaire et une autorité indienne — sans doute le *corregidor* — ont établi que certaines familles ont mangé les semences destinées à être plantées, le jésuite décide de leur en donner d'autres afin qu'elles cultivent leur champ. L'autorité indienne organise alors la distribution, ordonnant que « ceux qui ont besoin des semences [...] sortent [se placent] à cet endroit : ceux qui ont besoin de blé aussi; qu'ils s'enregistrent [s'écrivent] auprès du *secretario*. » Il déclare ensuite : « les Caciques, il faut d'abord qu'ils s'occupent des pauvres, pour que ça aille vite »¹¹⁰⁹. L'organisation de la distribution est rigoureuse et ritualisée. Les individus forment des files et prennent leur portion les uns après les autres en donnant leur nom au *secretario* — peut-être

¹¹⁰⁸ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., chap. 53, rép. 1 et 5.

¹¹⁰⁹ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., chap. 17, rép. 13.

plusieurs —, chargés d'éviter les fraudes et de vérifier qui a déjà reçu sa part¹¹¹⁰. Les autorités du système politique colonial sont ainsi responsables du contrôle. Les caciques assurent quant à eux le passage de leurs *vojas* afin de fluidifier le déroulement de la file, tout en s'assurant que les plus démunis passent en premier. Contrairement aux *alcaldes* ou autres *secretarios*, ils n'ont pas le pouvoir de contrôler la distribution et sont cantonnés à une tâche d'organisation.

Une fois les produits répartis, ils sont consommés. Comme le rappelle Godelier, « la consommation des facteurs de production, ressources, équipement, travail n'est autre que le processus même de production dont elle assure l'existence et la continuité¹¹¹¹. » Lorsque les menuisiers du chapitre 53 utilisent les haches conçues par les forgerons pour fabriquer des manches de marteaux, ils consomment un produit tout autant qu'ils produisent et qu'ils contribuent à produire, d'autant plus que les manches de marteaux seront en retour consommés par les forgerons pour construire d'autres outils. En d'autres termes, la consommation des facteurs de production devient un cercle vertueux si tant est qu'un développement économique exponentiel constitue l'objectif souhaité, comme pour les missions. La consommation est alors encouragée, comme dans le chapitre 53, puisqu'elle sert les unités de production. En revanche, les jésuites incitent à la modération dans la consommation des biens alimentaires ou vestimentaires, qui ne contribuent pas directement à la production — sauf à considérer que l'énergie des aliments développe la force de travail individuelle, mais la consommation devrait alors être rationnée en fonction des besoins énergétiques. Les unités de consommation peuvent être décomposées en deux catégories. D'un côté, les familles, qui bénéficient de la production de leurs propres champs. De l'autre, l'ensemble de la communauté, lorsqu'elle reçoit la production issue du travail communautaire. Les unités de productions et surtout les règles de répartition différentes déterminent ainsi des unités de consommations qui sont en théorie différentes, mais sont en pratique formées par les mêmes individus. La confusion qui pourrait en découler, du point de vue des Indiens, en serait même accentuée par le stockage des ressources issues du travail particulier dans les magasins publics.

La dualité du système de production et de consommation, conjuguée à des règles de répartition qui sont quant à elles similaires et relèvent finalement toutes, à des degrés divers, des autorités, pourraient ainsi avoir contribué à maintenir les Indiens dans l'incompréhension de ce système économique. Dans ce dernier, les facteurs de production sont tous détenus par la

¹¹¹⁰ À Kokuere Guasu, lorsque des représentants de l'État paraguayen viennent distribuer de la nourriture ou du matériel scolaire, ils sont reçus en grande pompe par tout le village, et la distribution suit le même type d'organisation : le cacique désigne des responsables chargés de surveiller que personne ne reçoive une double ration (ce que nombre d'enfants essaient de faire).

¹¹¹¹ Godelier, Maurice, *op. cit.*, p. 56.

communauté. On serait tenté d'y voir, comme certains auteurs, une forme d'État communiste si d'aventure le complexe missionnaire pouvait être considéré comme un État indépendant de la Couronne espagnole. Ce serait oublier qu'en réalité, les jésuites demeurent décisionnaires dans tous les secteurs de la société, quand bien même ils rencontreraient des difficultés à faire appliquer leurs prescriptions. Si une comparaison anachronique devait être tentée, il vaudrait mieux parler d'une forme d'organisation socialiste, puisque c'est finalement l'institution missionnaire — et les jésuites à leur tête — qui détient les moyens de production, et qui en outre répartit les ressources de manière équitable entre les membres de la communauté, agissant comme tiers-médiateur dans les échanges économiques qui relèvent du contrat social passé entre les Indiens missionnaires lors de leur intégration au village. Ces échanges d'ordre économique ne sont qu'une partie de ceux qui lient les Indiens, et forment une condition préalable indispensable à des échanges d'ordre moral qui relèvent de l'évangélisation chrétienne.

Ce système économique, que nous venons de décrire, doit désormais être mis en perspective avec les rationalités respectives des Jésuites et des Indiens. Pour les premiers, à l'image de Cardiel, il s'agit de développer un modèle dans lequel la production permet non seulement la subsistance matérielle de la communauté — nourriture, vêtements, habitations — mais encore d'augmenter les facteurs de production en quantité et en qualité — hommes et outils — afin d'assurer la pérennité du village pour les années à venir. Pour les seconds, seule la subsistance matérielle importe, l'environnement écologique étant toujours à même de fournir les ressources suffisantes à la survie, fut-ce de manière intermittente et incertaine. C'est la continuité d'un volume de production minimal qui est en jeu, différent dans les deux cas, et donc finalement la relation entre le temps et la production. Dans le système missionnaire, le temps de la production est rigoureusement structuré, annuellement, hebdomadairement et quotidiennement. Le type de production est déterminé par les saisons et les jours de la semaine. Il commence après la messe, à l'aube, et s'achève avant le rosaire, en fin d'après-midi. La répartition et la consommation suivent le même genre de règles. Bien que selon les chroniqueurs, les Indiens ne travaillent pas autant qu'ils le devraient, ils semblent respecter cette organisation temporelle. Cependant, tout se passe comme si, au moins pour certains Indiens, ils produisaient, répartissaient et consommaient en suivant les règles d'un autre système économique : ils travaillent peu, partagent tout et mangent l'intégralité de leurs réserves de nourriture dès qu'elles sont disponibles.

Si les deux rationalités économiques peuvent coexister tout au long de l'histoire missionnaire, c'est parce qu'elles n'entrent pas directement en conflit. Bien que le système développé par les jésuites vise une intensification de la production, il ne met pas en jeu une lutte

pour le contrôle des facteurs de production, comme c'est le cas dans les villes ou les campagnes de la région, où les Espagnols s'inscrivent dans une économie de marché. La structure de l'économie missionnaire est figée. Quand bien même, comme le dit Cardiel, « il y en [aurait] certains dans chaque village, parmi les plus capables (mais ils sont peu nombreux) qui font des plantations suffisantes pour toute l'année »¹¹¹², ceux-ci n'en tireraient pas avantage. D'un côté, leurs conditions matérielles d'existence n'en seraient pas significativement améliorées, puisque les magasins publics et la viande pourvoient à l'essentiel de la subsistance. De l'autre, l'accroissement de la production, par et pour la famille qui en est à l'origine, ne semble pas donner accès à un statut socialement valorisé. Or, comme nous l'avons vu dans le quatrième chapitre, la pratique du partage au sein d'un groupe plus large que la famille nucléaire (famille élargie, caciquat) semble persister. Le soi-disant gaspillage perçu par les jésuites trouve alors sa raison dans les objectifs sociaux des Indiens, l'entretien et la constitution du lien avec les membres d'un groupe déterminé à travers l'échange. Une production trop importante serait préjudiciable à un individu alors assailli par les demandes de partage et qui se verrait dépossédé de tout. Probablement faut-il d'ailleurs voir dans le stockage des ressources privées au sein des magasins publics un moyen de lutter contre ce gaspillage par le partage. Dans la rationalité des Indiens, tout concourt donc à un travail modéré. La réticence de ceux-ci face au travail ne serait pas forcément liée à une résistance face à l'autorité coloniale des jésuites, mais pourrait relever d'un contrôle intentionnel de la production, que les Indiens cherchent à maintenir à un niveau qui leur permet de subsister et d'entretenir des liens sociaux sans toutefois voir les membres de leur groupe profiter de leur travail sans rien fournir en retour. Derrière ce qui apparaît aux jésuites comme de la paresse, de l'oisiveté ou du gaspillage se dissimulerait donc au contraire la maîtrise d'un jeu d'équilibre dont le volume de travail constitue le cœur. Or, si les objectifs et les représentations des Indiens se heurtent à ceux des jésuites au sein de l'espace missionnaire, ils sont également confrontés, de manière plus brutale, à ceux des Espagnols.

2. La forteresse aux mille poternes

a. Comment le commerce infiltre les missions

Bien que la production interne leur permette de pourvoir à l'essentiel de leurs besoins, les missions entretiennent avec le reste de la société coloniale des contacts de nature variée, parfois

¹¹¹² Cardiel, José, *Declaración de la verdad*, *op. cit.*, p. 291.

guerriers, parfois marchands, parfois de travail. Selon les chroniques, les jésuites ne voient toutefois pas d'un bon œil l'intrusion des Espagnols dans l'espace missionnaire — et réciproquement, le vagabondage des Indiens missionnaires dans les villes ou *estancias* espagnoles —, redoutant l'influence qu'ils pourraient exercer sur leurs néophytes. Comme le fait remarquer Sepp, avec l'humour cinglant qui accompagne toutes ses chroniques,

les Pères ne tolèrent qu'en aucune manière les Indiens convertis entrent en contact avec les Espagnols, et que les Indiens [tout juste] baptisés, qui sont infiniment bons et naïfs, se mortifient et s'affligent quand ils voient quelque chose de mal chez les chrétiens. Et les Espagnols ne sont pas exactement les meilleurs¹¹¹³.

Les Espagnols, qui boivent et sont adultères, offriraient aux Indiens un exemple de christianisme à l'opposé de celui que les jésuites prêchent lors des offices ou même dans la vie quotidienne. Lorsque les Indiens séjournent auprès des Espagnols, « travaillant [comme journaliers] deux ou trois mois, ils se livrent à la paresse, et dépensent tout de suite ce qu'ils ont gagné en boisson et ivrognerie, parce que cela, ils l'apprennent immédiatement quand ils sont là-bas¹¹¹⁴. » Lorsque ce sont eux qui se rendent dans les missions, les Espagnols « inquiètent les Indiennes »¹¹¹⁵, c'est-à-dire couchent avec elles de manière consentie ou les violent. De plus Sanchez Labrador explique que non seulement ils « disséminent [chez les Indiens] des idées erronées et pernicieuses contre leurs prêtres et *curas* », mais encore les « incitent à fuir vers les terres des Espagnols », sans doute en leur proposant du travail salarié, « séparant ainsi les femmes de leur mari, les enfants de leurs parents, plongeant tout le monde dans la plus grande confusion ». Enfin, ils « dérobent et emmènent des chiens [et] ainsi, ces individus assoiffés d'un commerce ouvert volent les Indiens et les Indiennes, les jeunes hommes et les jeunes femmes¹¹¹⁶. » Car, semble-t-il, la racine du mal que voient les jésuites dans les Espagnols est le commerce, un « commerce franc », libre, que ces derniers réclament pour pouvoir tirer profit de ce que les jésuites et eux-mêmes pensent être la crédulité naturelle des Indiens.

¹¹¹³ Sepp, Anton, Hoffmann, Werner (trad. et éd.), *Relación de viaje a las misiones jesuíticas*, op. cit., p. 169.

¹¹¹⁴ Cardiel, José, *Declaración de la verdad*, op. cit., p. 287.

¹¹¹⁵ B.N./M : Sala Cervantes. Manuscritos. Ordenes del P. Provincial Geronimo Herran para estas Misiones en su 2.a Visita de 24 de abril de 1732. Signatura 6976, p. 178.

¹¹¹⁶ PLL, Latin American mss. Paraguay, 1640-1862, Sanchez Labrador, José, *Paraguay catholico*, s.l. s.d., p. 338 : « siembran sectas y perniciosos dictámenes contra sus sacerdotes y curas. Los inducen y sonsacan para que se huyan a tierras de españoles, así apartan las mujeres de sus maridos, los hijos de sus padres y lo meten todo en confusión y enredo. Sucede que como en otras partes los pasajeros hurtan y se llevan perros ; así, estos celosos del comercio abierto, roban indios e indias, muchachos y muchachas. »

Afin de neutraliser l'influence que pourraient avoir les Espagnols sur les Indiens, les jésuites déploient un système comparable à celui qui est utilisé pour réprimer le vagabondage en Europe. La loi en vigueur dans les missions, actualisée dans le Livre d'Ordres, interdit donc aux Espagnols de séjourner plus de trois jours dans les missions. De plus, lors de ce séjour, les visiteurs ne peuvent en aucun cas se livrer à quelque type de commerce que ce soit avec les Indiens, mis à part ceux qui accompagnent les Évêques et Gouverneurs lors de leurs visites officielles. Six missions font toutefois exception à cette loi. Les « quatre villages du bas » — paradoxalement ceux qui sont le plus au nord —, San Ignacio Guazu, Nuestra Señora de Fé (ou Santa Maria), Santa Rosa et Santiago, ainsi que San Cosme et Itapua. Ces missions se trouvent être les plus proches, géographiquement, des grandes villes espagnoles que sont Asunción, Corrientes, Santa Fé, mais aussi Villarica et Curuguaty¹¹¹⁷. Sanchez Labrador indique qu'à son époque, au milieu du XVIII^e siècle, les missions du sud ont aussi leur exception, Yapeyu, pour permettre aux négociants de Buenos Aires de réaliser leurs affaires, mais que ceux-ci n'arrivent que rarement au village et préfèrent réaliser leurs tractations à Salto, plus au sud sur le fleuve Uruguay, et donc plus proche de la ville portègne¹¹¹⁸.

Les missions où les Espagnols sont autorisés à acheter et vendre de la marchandise possèdent une institution dédiée à cet effet, le *tambo*, ou « relais »¹¹¹⁹. Dans ces bâtiments faisant office d'auberge, écrit Furlong,

voyageurs espagnols, commerçants ou marchands, pouvaient passer trois jours, ainsi que le permettait la loi aux Européens qui venaient dans ces villages d'Indiens. Dans le *tambo*, les négociants disposaient d'un grand espace pour entreposer leurs produits et les exhiber aux clients potentiels. Ainsi, les responsables des magasins publics ou les administrateurs [indiens] du village, comme tous les autres Indiens, allaient faire des achats ou des échanges de produits, sans que les missionnaires ne s'y opposent¹¹²⁰.

Il est probable que ces marchandises circulent ensuite d'une mission à l'autre, et notamment vers celles qui ne disposent pas de *tambo*. En effet, le commerce missionnaire ne se résume pas uniquement à des échanges avec les Espagnols de passage. Oreste Popescu détermine pour celui-ci

¹¹¹⁷ AGN BNBA BN, *Libro de ordenes*, leg. 140, f. 34v.

¹¹¹⁸ LL, Latin American mss. Paraguay, 1640-1862, Sanchez Labrador, José, *Paraguay catholico*, s.l. s.d., p. 334.

¹¹¹⁹ Tout comme *chacara*, qui désigne le champ, le terme *tambo* est emprunté au quechua. Itier, César, *Diccionario quechua sureño castellano (con un índice castellano quechua)*, Lima, Editorial Commentarios, 2017, p. 75, 209.

¹¹²⁰ Furlong, Guillermo, *Misiones y sus pueblos de Guaraníes*, *op. cit.*, p. 420.

trois grandes catégories : le commerce « circonscrit à l'intérieur de chaque village », un autre « étendu à la relation entre les villages », et un troisième de « caractère extérieur¹¹²¹. »

Pour l'historien argentin, le premier, d'Indien à Indien, se réduirait « à peu de choses¹¹²². » Peramás indique que les Indiens échangent leurs produits en fonction de leurs ressources et besoins respectifs, manioc contre coton, blé contre haricots, etc¹¹²³. Le chapitre 34 du manuscrit de Luján montre que les biens peuvent aussi être échangés contre du travail puisque Minge dit à Yna : « Va dans mon champ et termine [de couper] l'herbe que je n'ai pas terminée [de couper]. Quand tu auras fini je te donnerai quelque chose¹¹²⁴. » Bien que le travail dans les missions, et notamment le travail communautaire, ne soit pas salarié, il semble que dans le cadre particulier, un paiement en nature puisse donc être utilisé comme moyen d'encourager le travail (Minge est probablement le cacique d'Yna). Comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, ces échanges ne répondent pas seulement à une logique du besoin, mais possèdent aussi une fonction sociale et seraient ainsi beaucoup plus fréquents que le « peu de choses » avancé par Popescu.

Le second type de commerce, entre les missions, assure selon Sanchez Labrador, « le lien [qui permet] l'union de toutes »¹¹²⁵, c'est-à-dire qu'il rend possible leur autonomie matérielle collective et individuelle à travers des mécanismes d'échange orientés selon les ressources et les besoins de chacune. Il serait motivé, dit Popescu, par « des circonstances de nature principalement géographiques¹¹²⁶. » Comme l'explique Sanchez Labrador, le climat sous lequel les missions prospèrent, selon qu'elles soient au nord ou au sud, « n'est pas identique pour toutes, non plus que [leur] terre donne les mêmes fruits, ou est aussi fertile partout [et elles reposent sur] une dépendance mutuelle¹¹²⁷. » Celles de l'Uruguay sont plus propices au développement de l'élevage, de la culture du coton, du blé ou du maïs, tandis que celles du Parana, septentrionales, produisent plus facilement

¹¹²¹ Popescu, Oreste, *El sistema económico en las misiones jesuíticas. Experimento de desarrollo indoamericano*, Barcelona, Ariel, 1967 [1952], p. 141.

L'ouvrage de Popescu sur l'économie missionnaire apparaît aujourd'hui très daté, dans la mesure où sa lecture des sources missionnaires est dépourvue de regard critique, notamment vis-à-vis de la rationalité des Indiens, mais il possède le mérite de réunir un grand nombre de sources relatives au sujet qui nous intéresse ici.

¹¹²² *Idem*.

¹¹²³ Peramás, Josep Manuel, & *Al.*, *op. cit.*, p. 129, 132.

¹¹²⁴ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., chap. 34, rép. 5.

¹¹²⁵ LL, Latin American mss. Paraguay, 1640-1862, Sanchez Labrador, José, *Paraguay catholico*, s.l. s.d., p. 333 : « El comercio de una Doctrina con otra puede llamarse interior, y liga de la unión de todas. »

¹¹²⁶ Popescu, Oreste, *El sistema económico en las misiones jesuíticas. Experimento de desarrollo indoamericano*, *op. cit.*, p. 143.

¹¹²⁷ LL, Latin American mss. Paraguay, 1640-1862, Sanchez Labrador, José, *Paraguay catholico*, s.l. s.d., p. 333 : « El temperamento de estas no es igual en todas, ni la tierra da unos mismos frutos, o es tan fértil hacia todos los lados, que no necesiten una dependencia mutua ».

la canne à sucre, la cire et le tabac. Ainsi, répète Sanchez Labrador, « l'échange de ces effets et d'autres similaires maintient [une pratique du] commerce mutuel¹¹²⁸. » Ce « commerce continu », où « chacun donne de ce qui abonde contre ce qui manque »¹¹²⁹, assure à l'échelle du complexe missionnaire la même fonction que le commerce interpersonnel entre Indiens d'une même mission. Il forme un réseau de solidarité fondé sur les spécificités et les spécialisations de chaque unité du complexe missionnaire et permet de compléter la production locale. Cependant, à la différence des échanges réalisés entre Indiens, le commerce entre les villages est strictement contrôlé, régulé par les instructions des autorités jésuites, consigné dans des livres de comptes et parfois sujet à des conflits d'ordre économique portés devant le supérieur des missions comme nous le verrons un peu plus loin.

Le troisième type de commerce, avec les villes espagnoles, tout autant contrôlé, concerne presque exclusivement le maté, livré annuellement par des expéditions indiennes à Santa Fé ou Buenos Aires afin de payer le tribut. Popescu précise qu'on en

exportait annuellement douze mille arrobes [153,360 tonnes], et avec les revenus on couvrait le tribut au Roi. À un niveau secondaire, depuis le point de vue du volume et des revenus, on trouvait les autres articles d'exportation : tissus de coton, tabac sec, cuirs, sucre [...], quelques artefacts de menuiserie : des tables, des bureaux, des caisses en bois incrusté, etc¹¹³⁰.

Nous l'avons déjà dit, ces échanges permettent aussi aux missions d'acquérir ce que Popescu nomme des « articles d'importation »¹¹³¹, c'est-à-dire ce qu'elles ne peuvent produire par elles-mêmes :

des instruments pour les arts, des scies, des pics, des marteaux, des herminettes, des couteaux, des aiguilles, des ciseaux et même des hameçons; mais aussi des couleurs pour les peintres, de l'huile et du sel (dont la région manque) et d'autres choses du genre, mais surtout de la toile de lin et de soie pour les habits sacrés, tels que du fil d'or, pour tisser ou broder, de la cire européenne pour utiliser au temple et du vin de table¹¹³².

¹¹²⁸ LL, Latin American mss. Paraguay, 1640-1862, Sanchez Labrador, José, *Paraguay catholico*, s.l. s.d., p. 333 : « La permuta de estos efectos y otros semejantes mantiene en las doctrinas el comercio mutuo. »

¹¹²⁹ Cardiel, José, *Declaración de la verdad*, *op. cit.*, p. 295.

¹¹³⁰ Popescu, Oreste, *El sistema económico en las misiones jesuíticas. Experimento de desarrollo indoamericano*, *op. cit.*, p. 147.

¹¹³¹ *Idem.*

¹¹³² *Ibid.*, p. 128-129. Il faut à cette liste ajouter le papier.

Ce troisième type de commerce, avec les villes espagnoles, vient donc compléter les deux autres, sorte d'approvisionnement d'appoint, moins fréquent, afin d'obtenir le reste des ressources nécessaires au développement des villages. Cependant, l'ensemble de ces transactions — mais principalement les deux derniers types — ne peuvent fonctionner que si les acteurs attribuent aux produits échangés des valeurs arbitraires qui s'actualisent dans des prix permettant de conclure un marché, sinon équitable, du moins en accord avec les principes de la foi catholique.

b. Toute les choses ont un prix

Dans le Paraguay colonial, le manque de métaux induit une rareté des pièces¹¹³³. Les échanges commerciaux sont fondés sur des équivalences en « monnaie de la terre » qui permettent d'échanger des biens contre d'autres en prenant pour étalon le *peso* de ladite monnaie. Sa valeur, à l'époque de Montoya, est de huit réaux¹¹³⁴. Le Livre d'Ordres des missions fournit sur plusieurs pages une série de prix correspondant aux biens les plus fréquemment échangés, c'est-à-dire vendus ou achetés par les missions, soit entre elles, soit avec des acteurs extérieurs aux missions¹¹³⁵. L'analyse détaillée et comparative du prix de chacun des biens vendus ou achetés dans les missions dépasse les objectifs de ce chapitre, aussi ne nous livrerons-nous pas à leur longue énumération. En revanche, les ordres rédigés par les provinciaux jésuites successifs livrent de précieuses informations sur les échanges commerciaux pratiqués par les missions ainsi que les acteurs avec lesquels elles traitent.

Premièrement, la nature des biens échangés entre les missions est très variée. Il s'agit d'animaux (bovins, ovins, équidés), du produit de l'agriculture (haricots, blé, maïs), mais aussi de matériaux qui vont de la cire au bois découpé en passant par la toile ou le métal pour les cloches. Concernant ces derniers, s'ils ont fait l'objet d'un travail par les artisans du village vendeur, leur valeur est plus élevée. Dans le cas des cloches en métal par exemple, le prix est de 12 réaux par livre, dont « 5 pour la matière » et « 7 pour la fabrication »¹¹³⁶. La laine, le coton, le tabac, le sel et

¹¹³³ Zavala, Silvio, « Apuntes históricos sobre la moneda del Paraguay », *El Trimestre Económico*, 1946, vol. 13, n° 49 (1), p. 126.

¹¹³⁴ Furlong, Guillermo, *Misiones y sus pueblos de Guaraníes*, *op. cit.*, p. 380.

¹¹³⁵ La liste des prix se trouve entre les folios 35 et 38 du Livre d'Ordres, dans la section intitulée : « Lo que está ordenado sobre los precios de los generos, lugar de la entrega, Fletes, Synodo y Tributo. »

¹¹³⁶ AGN BNBA BN, *Libro de ordenes*, leg. 140, f. 36v : « 5. por la materia, 7 por la hechura. »

le sucre ou encore le maté comptent également parmi les marchandises. Le prix de certains biens, comme les ouvrages d'argent ou les retables, est parfois sujet à désaccords entre les missions, et c'est dans ce cas le Supérieur qui estime en dernier recours sa valeur afin d'éviter des litiges ultérieurs à la transaction¹¹³⁷. Les biens dits « de Castille », c'est-à-dire ceux qui proviennent d'Europe et que l'on ne trouve ni ne produit sur place mais qui sont rapportés de Buenos Aires ou de Santa Fé, sont vendus pour un prix de vingt-cinq pour cent supérieur au prix d'achat, montant qui compense probablement le coût, les efforts et les risques liés au transport¹¹³⁸.

Le passage des animaux d'un côté à l'autre de l'Uruguay ou du Paraguay, une opération longue et périlleuse réalisée par les Indiens de la mission la plus proche, se paie en nature : un pourcentage fixe des vaches ou des chevaux est donné au village des Indiens qui assurent le passage en bateau. Par ailleurs, le bétail que les Indiens vont chercher dans les *vaquerias* est laissé à des endroits prédéterminés, les villages acquéreurs le récupérant sur ce même lieu : pour les missions du Parana, à San Carlos ; pour celles au nord de l'Uruguay, à Concepción ; pour celles situées au sud de l'Uruguay, sur l'autre rive du Piratĩ ; pour les 4 villages les plus proches d'Asunción, à Candelaria¹¹³⁹. Cette répartition semble étrange, notamment pour les villages du Parana, tous plus proches de Candelaria que de San Carlos. Pourtant, il est probable que des considérations pragmatiques ont mené à ce choix. La quantité de bétail destinée à une quinzaine de villages, laissée à Candelaria, dont les enclos ne sont peut-être pas assez nombreux, risquerait de créer un engorgement, rendre le comptage difficile, et entraîner des vols puis des litiges entre les missions. San Carlos, plus isolée, disposerait de plus d'espace afin de mener à bien la répartition et les transactions.

¹¹³⁷ AGN BNBA BN, *Libro de ordenes*, leg. 140, f. 35v.

¹¹³⁸ AGN BNBA BN, *Libro de ordenes*, leg. 140, f. 35v-36r.

¹¹³⁹ AGN BNBA BN, *Libro de ordenes*, leg. 140, f. 36r.



Figure 23 Carte. Les six missions dans lesquelles les Espagnols sont autorisés à vendre leurs marchandises dans un *tambo* (marché) : San Ignacio Guazú, Santa Maria de Fé, Santa Rosa, Santiago, San Cosme, Itapúa. Hernández, Pablo, *Misiones del Paraguay : Organización social de las doctrinas guaraníes de la compañía de Jesús*, Barcelona, G. Gili, Espagne, 1913.

Le transport de marchandises, notamment vers les villes espagnoles, est aussi régulé par une série de prix¹¹⁴⁰. Le coût du fret est fonction de la distance couverte par les convoyeurs de la charge et du véhicule mobilisé, qu'il s'agisse d'une barque, d'un chariot ou même d'un simple coursier. La force de travail des Indiens missionnaires, comme nous le verrons dans le sixième chapitre, est ainsi louée aux Espagnols qui la réclament lorsque ce travail est encadré par les règles dictées par les jésuites, et que sa rétribution revient à la communauté dont relèvent les Indiens en question. Le Livre d'Ordres stipule ainsi qu'un « canot de messenger avec des Indiens » vaut 50 pesos et « un canot sans Indiens », 20 pesos¹¹⁴¹. Le Livre ne précise pas si le canot est loué ou vendu, mais son prix, qui équivaut à celui de 10 chevaux de trait, dont Sepp explique qu'ils ne valent guère plus qu'un couteau, suggère une simple location.

Enfin, cette série de prix indique que du commerce est pratiqué avec les « Indiens infidèles », puisque le Livre indique que leurs chevaux doivent être achetés pour un peso par tête¹¹⁴². En outre, le commerce avec les Espagnols, qui apportent leurs marchandises dans les six villages dotés de *tambos*, est régulé. Si le Provincial Nursdorffer révoque l'ordre de 1735 d'un autre Provincial, Jaime Aguilar, autorisant une augmentation du prix de vente, il précise que les produits vendus « doivent toujours être donnés à un prix plus modéré que celui qu'ils ont à Asunción, car les Espagnols apportent leurs biens dans les villages et que cet avantage est digne d'un prix spécial¹¹⁴³. » Les instructions de Nursdorffer suggèrent que les Espagnols vendent principalement du maté, du sucre ou du sel, en échange de diverses pièces de tissu. Seul le commerce de « biens de Castille » est prohibé, peut-être parce qu'il s'agit d'or, d'argent, de soie, ou d'autres tissus précieux qui sont considérés comme des produits de luxe et n'auraient pas d'utilité autre qu'ostentatoire lorsqu'ils ne sont pas portés dans le cadre rituel de la liturgie¹¹⁴⁴.

¹¹⁴⁰ AGN BNBA BN, *Libro de ordenes*, leg. 140, f. 36v-37r.

¹¹⁴¹ AGN BNBA BN, *Libro de ordenes*, leg. 140, f. 37r : « Por una canoa de Chasqui con Indios, 50 p.^{os}. Canoa sin Indios, 20 p.^{os}. »

¹¹⁴² AGN BNBA BN, *Libro de ordenes*, leg. 140, f. 36r.

¹¹⁴³ AGN BNBA BN, *Libro de ordenes*, leg. 140, f. 38r : « [...] pero se deben dar siempre à precio mas moderado que el que tienen en el Paraguay, supuesto que los Españoles trahen sus generos à los Pueblos, y esta ventaja es digna de especial precio. »

¹¹⁴⁴ AGN BNBA BN, *Libro de ordenes*, leg. 140, f. 38r.

c. Un commerce sous contrôle

L'activité économique missionnaire est donc intense. La série, non exhaustive, de règles que nous venons d'exposer montre que ces activités commerciales sont fortement encadrées. Les prescriptions circonscrivent d'abord un espace géographique, puisque certains types d'échanges ne peuvent être réalisés qu'au sein d'un lieu déterminé et par des acteurs précis. Dans le cas des transactions de bétail entre les missions, celles-ci surviennent dans des centres d'échange qui dépendent de l'origine des acheteurs. Candelaria, San Carlos, Concepción et la rive du Piratĩ se trouvent ainsi à l'intersection de chemins empruntés régulièrement par les Indiens et constituent sans doute des lieux ponctuellement très fréquentés, où les voyageurs de passage se livrent aussi à du commerce. Lors du transit du bétail, ce sont des Indiens lettrés qui ont autorité pour procéder au comptage, et donc à l'échange, comme en atteste un litige entre le père Francisco de Avenado, de la mission de San Luis, et le père Antonio Ximenes, de la mission de San Miguel. Dans une lettre datée de 1698, ce dernier affirme qu'une partie du bétail appartenant à l'*estancia* de San Miguel se trouve dans celle de San Luis. Francisco de Avenado proteste vivement, déclarant que ceux de San Miguel ne tiennent pas bien leurs comptes, et que le père Ximenes se fie trop aux déclarations d'Indiens, « qui ne savent rien faire d'autre que ne pas dire la vérité »¹¹⁴⁵. La délégation de la comptabilité aurait été laissée à un :

[...] vieux chanteur à moitié aveugle, et ainsi, le Père, en s'en remettant à ce que lui rapporte ledit Indien ne démontre aucune autorité personnelle en la matière, non plus qu'un témoignage oculaire puisqu'il n'est jamais allé compter personnellement, ni même n'a mis les pieds ou vu de ses propres yeux quelque comptage de bétail de San Luis que ce soit, le peu de temps où il est resté ici¹¹⁴⁶.

De Avenado ajoute qu'il aurait parlé aux indigènes chargés de la comptabilité des vaches, le *corregidor* de San Miguel accompagné de douze hommes et « un vieux chanteur qui a pour habitude d'inventorier le bétail pour les comptes du rosaire. » Selon le missionnaire de San Luis, « le vieux chanteur qui est allé compter les vaches se trompe beaucoup, et s'est trompé souvent par le

¹¹⁴⁵ Manuscritos da Coleção de Angelis, vol. V : *Tratado de Madri: antecedentes : Colônia de Sacramento (1669-1749)*, Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro., Jaime Cortesão, 1954, p. 107 : « [...] q no saben otra cosa sino es no decir verdad en su vida. »

¹¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 108 : « [...] cantor viejo, cegaton, i asi el referir el P. lo q le dixo el Yndio no funda autoridad ninguna personal, ni ocular del P. porq el P. jamas ha ido a contar personalmente ni puesto los pies, ni visto ocularmente contar ganado alguno de San Luis, el poço tiempo q ha estado en varias ocasiones aqui. »

passé. » De Avenado accuse le père Ximenes de mal connaître les hommes et d'avoir par conséquent envoyé le mauvais :

Et c'est ainsi que me l'a rapporté Lorenzo Abayebi, grand vacher, et, par avis de ce dernier, je n'ai jamais confié quelque tâche que ce soit au vieux chanteur parce qu'il est pauvre [*sic*], mais à quatre chanteurs qui avaient été *procuradores* ici, et aguerris à la comptabilité, et aucun d'entre eux n'y était allé, d'où l'erreur du vieux chanteur qui n'est pas un motif suffisant pour mettre la faute sur San Luis bien que le Père Antonio Ximenes s'en tienne à ce que lui a dit le vieux chanteur, c'est-à-dire qu'il y avait trente mille vaches, mais auquel on ne peut pas faire confiance pour les raisons expliquées avant¹¹⁴⁷.

Les reproches du père de Avenado au père Ximenès, qui n'aurait jamais lui-même été témoin du comptage et aurait confié la tâche à un Indien dont il ignorait l'incompétence, montrent que les échanges de bétail sont ainsi réalisés et contrôlés par des Indiens auxquels les jésuites accordent leur confiance et délèguent leur autorité. Le litige entre les deux villages incite à la prudence quant aux assertions du père de Avenado, mais l'erreur qu'il attribue au missionnaire de San Miguel indique que les jésuites doivent connaître et reconnaître les compétences des Indiens auxquels ils délèguent autorité pour les transactions de bétail. Toutefois, la tâche de ces Indiens de confiance se limite à un comptage, et non à une estimation de la valeur d'un bien ni à une négociation, comme c'est le cas lors des transactions de marchandises avec les Espagnols dans les *tambos*. Les sources n'étant pas très éloquentes à ce sujet, il est difficile de savoir si les jésuites supervisaient tous les échanges qui s'y déroulaient, comme l'affirme Furlong¹¹⁴⁸. Selon le jésuite, non seulement les *mayordomos*, mais aussi « tous les Indiens allaient faire des achats ou des échanges de produits, sans que les missionnaires s'y opposent, bien que ceux-ci veillassent à ce que les Indiens ne fussent pas bernés par les commerçants rusés d'Asunción ou de Villarica¹¹⁴⁹. » Avec une population de plusieurs milliers d'habitants, la supervision du travail aux champs et dans les ateliers, la surveillance de l'école, les offices, l'administration des sacrements, ou encore le traitement des malades, sans compter leur propre pratique religieuse, il est peu réaliste d'admettre que les jésuites ont le temps nécessaire pour approuver ou réprover toutes les transactions du

¹¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 108-109 : « I asi me dixo Lorenzo Abayebi gran Baquero, por lo qual jamas le he fiado cuenta alguna al dicho viejo cantor por ser un pobre, sino es cuatro cantores q han sido Procuradores aqui i ejerçitados en el contar, i ninguno destes fue, luego la falla del cantor viejo no es bastante Causa para defraudar a San Luis aunq el P. Antonio Ximenes refiera lo q dixo el cantor viejo q eran 30 mil no hase fe estando de por medio lo referido, etc. »

¹¹⁴⁸ Furlong, Guillermo, *Misiones y sus pueblos de Guaraníes*, *op. cit.*, p. 397.

¹¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 420.

tambo. Au mieux délèguent-ils le contrôle des transactions à des individus en lesquels ils ont confiance.

Les prescriptions déterminent ensuite la nature des biens échangeables. Le commerce entre les villages consiste principalement en une économie de complémentarité au sein du complexe missionnaire, fondée sur le contexte écologique. Sanchez Labrador explique que « les régions du fleuve Uruguay possèdent des champs adaptés à l'élevage de vaches, de moutons et de mules. Celles du Parana donnent en abondance de la canne, avec laquelle on fait le miel et le sucre ; de la cire, qu'on sort des forêts, et du tabac¹¹⁵⁰. » Ce sont donc les biens de première nécessité, indispensables à la subsistance des habitants, qui sont échangés. À ceux-ci, il faut ajouter la production artisanale. Comme pour les produits de la terre, celle-ci n'est pas identique dans toutes les missions, certaines disposant de spécialistes dans un domaine ou un autre, comme le montre cette lettre du provincial Nursdorffer aux missionnaires :

[...] en ce qui concerne les manufactures de retables, statues, peintures, forges et autres choses similaires se trouvaient dans les doctrines quelques Frères de la Compagnie qui enseignaient aux Indiens à faire des statues et retables dans trois villages, desquels les autres achèteront leurs retables ou chercheront à imiter ce qu'ils ont vu faire [...]. Pour la peinture, il y aura trois villages, où se font des choses plus brillantes. On n'arrive jamais jusqu'aux peintures des Indiens de Cuzco, non plus qu'on n'en trouve les couleurs, sauf à les acheter au prix fort ; dans les autres villages, le mieux qu'on sache peindre sont quelques Romains et rosettes¹¹⁵¹.

Ces biens sont presque aussi nécessaires que la nourriture, soit parce qu'ils permettent la production, comme les outils, soit parce qu'ils facilitent l'évangélisation en garnissant les églises. La production de biens qui sont échangés entre les missions en fonction des besoins et des spécialités des unes et des autres met à nouveau en évidence l'existence d'un complexe missionnaire où la production ne concerne pas uniquement le lieu où elle s'exerce, mais bien l'ensemble des villages, interconnectés à travers un réseau où les individus et leurs compétences permettent la circulation de biens indispensables à tous.

La circulation des dénommés « biens de Castille », en revanche, est soumise à plus de restrictions puisque, selon le Livre d'Or, les Espagnols de passage ne peuvent pas en faire

¹¹⁵⁰ LL, Latin American mss. Paraguay, 1640-1862, Sanchez Labrador, José, *Paraguay catholico*, s.l. s.d., p. 333 : « Los países del río Uruguay tienen campos acomodados para crías de ganado, ovejas y mulas, algodón y granos. Los del Parana dan abundantemente la caña dulce de la cual se hace la miel y azúcar ; cera, que sacan de los bosques, y tabaco. »

¹¹⁵¹ Cité dans Furlong, Guillermo, *Misiones y sus pueblos de Guaraníes*, op. cit., p. 464. Les rosettes sont des motifs ornementaux de type floral, mais nous ignorons ce que sont les « Romains ».

commerce. Cependant, les chroniques du père Sanchez Lábrador, qui officie au Paraguay vers le milieu du XVIII^e siècle, indiquent que les commerçants « de Santa Fé, Buenos Ayres et Corrientes conduisaient des biens d'Europe » jusqu'aux missions¹¹⁵². Nous ne pouvons pas déterminer si une prescription ultérieure à celle du Livre d'Ordres a levé l'interdiction, ou bien si les individus passaient outre les interdictions des Provinciaux dans la pratique. Toutefois, la prohibition du commerce des biens de Castille entre Espagnols et Indiens — et non entre les missions et les Collèges — pourrait tenir à leur nature. Ce sont des produits rares, de luxe, superflus et non-essentiels à la subsistance des Indiens. L'achat de ces produits inciterait ces derniers à se livrer à une forme de commerce fondée sur l'accumulation de richesses et le profit, donc à tomber dans les péchés de l'avarice et de l'envie. Or, tout semble indiquer que, jusque là, les mécanismes et même les concepts liés à ce type de commerce sont mal connus des Indiens.

3. Malentendus sur le commerce : le cas du verbe vendre

Nous avons établi que les Indiens missionnaires se livraient à des pratiques d'échange et de commerce, entre eux ou pour le compte de la communauté, et avec des Espagnols. Comme pour l'ensemble des pratiques paraguayennes de l'époque impliquant la participation d'au moins un Indien et un Espagnol, la communication lors de ces échanges se déroule en guarani. Or, si l'examen de la documentation interne des missions, rédigée dans cette même langue, fait apparaître de nombreux termes relatifs au commerce, tels que « payer », « acheter », « échanger » ou « donner », le verbe « vendre » n'apparaît jamais ailleurs que dans les dictionnaires jésuites, sous la forme de néologismes complexes : *-mbojári* (faire prendre) et *-me'ë hepyrã rehe* (donner avec ce qui deviendra une dette). Dans le Paraguay contemporain, même au sein des communautés mbyas, les locuteurs conjuguent le verbe espagnol *vender* avec les morphèmes personnels du guarani : « je vends » se dit « *avende* », « tu vends » est traduit par « *revende* », etc. Il n'existe pas de mot guarani mobilisé pour décrire cette action.

Si nous n'avons pas encore examiné l'intégralité de la dizaine de milliers de pages qui composent le corpus guarani colonial, l'absence du terme vendre dans le guarani contemporain semble refléter un problème qui se pose aux missionnaires du Paraguay durant la période coloniale : traduire, dans un sens comme dans l'autre, les termes relatifs à l'échange et au commerce. En effet, bien que le manque de sources et la grande diversité des groupes agrégés par l'entreprise

¹¹⁵² LL, Latin American mss. Paraguay, 1640-1862, Sanchez Labrador, José, *Paraguay catholico*, s.l. s.d., p. 334.

missionnaire ne nous permettent pas d'identifier les schèmes d'interaction qui président à la circulation des biens dans la région avant l'arrivée des Espagnols, nous pouvons raisonnablement supposer que les formes d'échanges n'y sont pas de type marchand. Ainsi que le souligne Alain Testart, l'échange marchand est un « échange dans lequel les échangistes n'ont pas besoin d'entretenir entre eux d'autre rapport que celui de l'échange »¹¹⁵³, où « c'est le rapport aux choses qui commande le rapport entre les personnes »¹¹⁵⁴, et dans lequel « la marchandise est un bien qui est offert à la vente »¹¹⁵⁵. Or, quel que soit le schème intégrateur des sociétés de la région des missions avant l'arrivée des Espagnols, prédation, don, échange ou partage, c'est « la relation entre les hommes qui prime sur la relation entre les choses »¹¹⁵⁶. » En conséquence, les modalités européennes du commerce, de l'achat, de la vente et du paiement y sont inconnus. Les difficultés rencontrées par les jésuites ne sont ainsi pas uniquement d'ordre linguistique, puisque ce sont les concepts eux-mêmes qui sont étrangers aux Indiens du Paraguay.

Le problème en question n'a rien d'un fait isolé. Alexandre Suralles avait déjà mis en évidence les difficultés qui surgissent lorsque des missionnaires, en Nouvelle-Espagne ou au Pérou, ont à traduire des termes qui n'existent pas dans la langue cible, tels que le corps ou l'âme, entendus dans leur acception européenne de l'époque¹¹⁵⁷. Pourtant, Suralles montre que loin de trouver uniquement leurs racines dans le Nouveau Monde américain, les problèmes de traduction découlent également du contexte historique, à la fois global et local, dans lequel évoluent les missionnaires linguistes. Ses travaux suggèrent que les linguistes sont fréquemment confrontés, dans le champ religieux, au problème que les jésuites rencontrent pour le lexique de l'échange marchand dans la Province du Paraguay, c'est-à-dire « convenir d'un terme autochtone pour les notions fondamentales de la théologie chrétienne ou bien se conformer à la langue hispanique qui garantit la pureté du message évangélique »¹¹⁵⁸.

Ensuite, ce problème renvoie plus généralement aux difficultés d'intercompréhension qui surgissent lorsque des groupes d'acteurs dont non seulement la langue, mais aussi le répertoire de

¹¹⁵³ Testart, Alain, « Échange marchand, échange non marchand », *Revue française de sociologie*, Vol. 42, n°4, 2001, p. 727.

¹¹⁵⁴ *Ibid.*, p.725.

¹¹⁵⁵ *Ibid.*, p.724.

¹¹⁵⁶ *Idem.*

¹¹⁵⁷ Suralles, Alexandre, « Intériorité, cœur et âme en Amérique indienne », In Aubry, Gabrielle, Hildefonse, Frédérique, *Le moi et l'intériorité*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2008, p. 303-321 ; Suralles, Alexandre, « la retórica de traducir "cuerpo" », In Estévez, Manuel Gutiérrez, Pitarch, Pedro (eds.), *Retóricas del cuerpo amerindio*, Madrid, Francfort, Iberoamericana-Vervuert, 2010, p. 57-86.

¹¹⁵⁸ Suralles, Alexandre, « Intériorité, cœur et âme en Amérique indienne », *op. cit.*, p. 310.

concepts et de pratiques sont différents. Les travaux de Marshall Sahlins sur les îles hawaïennes¹¹⁵⁹, aussi bien que ceux de James Lockhart concernant l'*altepetyl nahua*¹¹⁶⁰, ou encore ceux de Richard White sur la région des Grands Lacs¹¹⁶¹, illustrent les malentendus qui surgissent dans de tels contextes.

Cependant, les recherches de William Hanks sur l'évangélisation menée par les franciscains dans le Yucatan colonial apportent une contribution majeure aux problèmes de traduction inhérents à ces premières rencontres¹¹⁶². D'un côté, il met au jour les stratégies menées par les missionnaires pour indexer le lexique indigène aux concepts et pratiques européens. De l'autre, en considérant les missions comme un champ bourdieusien, Hanks y envisage la réduction comme un phénomène global qui altère l'espace, les conduites et bien sûr la langue. Elle serait ainsi génératrice d'un habitus *sui generis*, incorporé par les Indiens et qui comprendrait la constitution d'une translangue (ou *neologos*) proprement missionnaire, marquée tant par l'espagnol que par le maya. Dans la pratique, les entreprises de traduction menées par les franciscains et leurs auxiliaires indiens à l'origine de cette translangue auraient été guidées par la recherche de commensurabilité entre les termes et donc les concepts portés par les deux langues. Pour autant, Hanks concentre l'essentiel de son travail sur le lexique religieux du *neologos* missionnaire maya et n'examine pas le vocabulaire de l'échange et du commerce qui nous intéresse ici.

Bartomeu Melià, pionnier de la philologie des textes coloniaux en guarani, et Dominique Temple, anthropologue, ont entrepris une première approche de la question en publiant un ouvrage sur l'économie du don et de la vengeance chez les Guarani¹¹⁶³. Les deux chercheurs s'y livrent à une analyse d'une partie du vocabulaire de l'échange et de la réciprocité afin de mettre en évidence les effets de sens du terme *t-epy*, qui selon les contextes désigne la vengeance ou le paiement. Le fait n'est pas propre au guarani, puisque Pierre Bourdieu identifie une analogie similaire chez les Kabyles, où « l'expression *err arrtal*, qui est employée aussi pour exprimer le fait d'accomplir la vengeance, signifie *restitution de don*, échange »¹¹⁶⁴. S'il faut attribuer à Melià et Temple le mérite

¹¹⁵⁹ Sahlins, Marshall, *Des îles dans l'histoire*, Paris, Gallimard, Le Seuil, 1989.

¹¹⁶⁰ Lockhart, James, « Double Mistaken Identity: Some Nahua Concepts in Postconquest Guise », In *Of Things of the Indies: Essays Old and New in Early Latin American History*, Stanford, Stanford University Press, 1999, p. 98–119.

¹¹⁶¹ White, Richard, *The Middle Ground: Indians, Empires, and Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.

¹¹⁶² Hanks, William F., *op. cit.*

¹¹⁶³ Melià, Bartomeu, Temple, Dominique, *El don, la venganza y otras formas de economía guaraní*, Asunción, Centro de Estudios Paraguayos "Antonio Guasch", 2004.

¹¹⁶⁴ Bourdieu, Pierre, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Paris, Le Seuil, 2000 [1972], p. 169. L'auteur souligne.

d'avoir identifié la parenté entre l'un des termes du vocabulaire marchand et le lexique de la vengeance, leur travail n'est pas historiquement situé et ne permet pas d'en retracer l'évolution. En outre, ils isolent le terme du reste du lexique de l'échange et ne peuvent comprendre que partiellement les effets de sens du terme.

Pourtant, l'étude de l'ensemble de ce lexique semble indispensable à la compréhension des processus qui jalonnent la transition entre l'échange non marchand et l'échange marchand dans l'Amérique de la Conquête. Par ailleurs, elle porterait une lumière nouvelle sur les conflits et malentendus qui accompagnent l'impossible dialogue entre jésuites et Indiens au sujet des activités économiques et dont nous avons plus haut esquissé les contours. Le manuscrit de Luján, et plus précisément son cinquante-sixième chapitre, permet d'examiner la manière dont ce vocabulaire est mobilisé en contexte, fût-il fictif. Alors que le texte mobilise la majorité des termes liés à l'échange commercial, c'est-à-dire « faire des affaires » (-*ñemu*) , « acheter » (-*jogua*) et « payer » (-*hepyve'ẽ*), le verbe vendre n'y apparaît pas.

Intitulé « Cosme et Basile vont à Santa Fé et se mettent d'accord », ce chapitre met en scène une expédition menée par plusieurs Indiens missionnaires le long du Parana afin de se rendre à Santa Fé, ville espagnole située sur les rives du fleuve à quelques centaines de kilomètres au nord de Buenos Aires, pour y livrer et vendre la production annuelle de maté au collège jésuite. Au cours du voyage, après avoir évité un certain nombre de dangers, tels que des rapides ou des bêtes sauvages, le groupe traverse plusieurs missions franciscaines où ils achètent le nécessaire pour poursuivre leur voyage¹¹⁶⁵. Ce chapitre est l'un des seuls dont l'action se déroule hors de l'espace missionnaire. Par ailleurs, il constitue l'unique texte dans lequel les Indiens interagissent directement avec des individus appartenant au reste du monde colonial. Ces situations sont au nombre de six et mettent toutes en scène d'une manière ou d'une autre un échange entre le groupe et des étrangers. Dans la première, les Indiens s'arrêtent dans une *estancia* non nommée afin de se ravitailler. Plus tard, ils passent par Itati, un *Pueblo de Indios*, c'est-à-dire une mission franciscaine, où ils troquent avant de poursuivre leur route. Le même type d'opération se reproduit lorsqu'ils passent par Corrientes, puis Santiago Sanchez et Santa Lucia, deux autres *Pueblos de Indios*. Enfin, arrivés à Santa Fé, ils travaillent durant un mois pour des Espagnols qui refusent de les payer. Ils s'en plaignent au recteur du collège et finissent par obtenir gain de cause avant d'entreprendre le voyage du retour vers leur mission. Les biens troqués et achetés au cours du voyage sont divers : du fil, des vêtements, des poêles et des assiettes, du fromage, de la nourriture, de la graisse, du tabac,

¹¹⁶⁵ Contrairement aux missions jésuites, les missions franciscaines autorisent la présence d'Européens. Les Indiens y sont soumis au régime de l'*encomienda*, mode d'exploitation obligatoire dû aux Espagnols.

ou même des chiens et de quoi les nourrir. À Santa Fé, le travail effectué pour les Espagnols consiste principalement en service domestique¹¹⁶⁶.

Les interactions commerciales, décrites sur plusieurs lignes de dialogues, déploient en guaraní presque tout le vocabulaire relatif à l'échange. Quatre termes sont récurrents et nous intéressent plus particulièrement : *ñemu* (6 occurrences), *-jogua* (16 occurrences), *t-epy* (7 occurrences), et *-meẽ* (18 occurrences).

a. *Ñemu*, l'échange

Dans les missions, le premier terme, *ñemu*, traduit l'« échange ». D'une part, il est mobilisé en contexte religieux, afin de dicter les obligations des Indiens vis-à-vis de Dieu, qui leur apporte le salut des âmes en échange d'un comportement conforme aux normes chrétiennes. D'autre part, il est utilisé dans le domaine économique pour dire « troquer », « faire du commerce », aussi bien dans l'échange marchand que non-marchand. Aujourd'hui, *ñemu* ne signifie plus que « faire des affaires », « commercer ». Ses effets de sens semblent donc s'être limités au champ économique et à un contexte commercial.

Ñemu est composé du morphème réflexif *ñe* et du radical *mu*, glossé dans le *Tesoro* d'Antonio Ruiz de Montoya par « amitié » ou « parenté », mais aussi par « contrat » ou encore « échange/troc »¹¹⁶⁷. Si Montoya glossé *ñemu* par « contrat », l'étude du terme ne peut pas être menée sur la base de cette seule définition¹¹⁶⁸. Nous en avons donc relevé 39 occurrences, réparties dans quatre ouvrages à vocation didactique produits dans les missions jésuites du Paraguay, à savoir le *Tesoro* et le *Vocabulario* d'Antonio Ruiz de Montoya, publiés en 1639 et 1640, ainsi que le *Vocabulario* et l'*Arte* de Pablo Restivo, respectivement datés de 1722 et 1724¹¹⁶⁹. Nous utiliserons ces mêmes ouvrages pour l'ensemble de l'analyse sémantique du présent article.

¹¹⁶⁶ Ce voyage à Santa Fé fera l'objet d'une description détaillée lors du prochain chapitre.

¹¹⁶⁷ Ruiz De Montoya, Antonio, *Tesoro de la lengua guaraní*, *op. cit.*, p. 321.

¹¹⁶⁸ *Ibid.* p. 373.

¹¹⁶⁹ Il faut ici nous arrêter un instant sur la méthode employée et ses limites. Le relevé des termes n'est pas exhaustif, car si nous disposons d'une version en PDF du *Tesoro* et de l'*Arte*, qui facilite la recherche d'occurrences, il ne nous a pas été possible de procéder de la même manière avec les deux *Vocabulario*. Celui de Montoya n'existe, à notre connaissance, qu'en version papier, tandis que le fichier PDF de celui de Restivo ne permet qu'une recherche approximative des termes car sa graphie est mal reconnue par les outils de recherche actuels. En conséquence, les différences enregistrées entre les termes et leur sens à près d'un siècle d'écart ne peuvent pas être tenues pour représentatives d'une évolution de la langue. Nous nous contenterons donc de relever les différents sens prêtés aux mots ainsi que les contextes dans lesquels ils sont utilisés.

Sur les 39 occurrences, 25 traduisent l'idée d'échange ou de troc. Le *Tesoro* de Montoya propose par exemple « *añemu nde aóva rehéne* », traduit par « je troquerai ton vêtement, ou je te donnerai quelque chose en échange de ton vêtement »¹¹⁷⁰. Restivo écrit, entre autres, « *cheñemũ hague niko nde* », qui glose « tu es mon partenaire, avec qui je traite »¹¹⁷¹. Deux occurrences impliquent la négociation, une l'échange d'idées ou la concertation, tandis que quatre traduisent l'échange de place entre deux individus. Ainsi, Montoya glose « *eñemu che rehe* » par « prends ma place »¹¹⁷². Enfin, sept occurrences sont associées à l'idée de rachat ou de sauvetage. Les deux dernières significations sont inégalement réparties dans le corpus, largement en faveur de Montoya, mais surtout elles sont majoritairement utilisées en contexte religieux, contre deux seulement quand *ñemu* évoque la transaction. Trois exemples donnés par Montoya suggèrent que les jésuites ont tenté d'incorporer le terme au lexique chrétien et même, peut-être, de lui conférer un rôle central : « *I. X. Ñ. J. ñande py'a ra potávo ñõ oñemu* », glosé par « le Christ notre Seigneur se fait un devoir de racheter nos cœurs » ; « *ñande jaiko ñemúmyramo Tupã rehe* », « nous sommes rachetés par Dieu » ; « *ñande rehe ñemungáva Tupã ruguy* », « notre rançon est le sang du Christ »¹¹⁷³. Bien que le missionnaire traduise *ñemu* par « rançon », il apparaît que c'est bien le concept d'échange qui est véhiculé ici, à travers le sacrifice du Christ pour racheter les péchés commis par les humains. Plus précisément, comme l'illustre la troisième phrase, le sang du Christ est donné contre l'âme des humains, c'est-à-dire qu'il est échangé contre, ou substitué à.

Une seconde utilisation religieuse du terme apparaît dans un livre de sermons non daté mais probablement rédigé au début du XVIII^e siècle. L'extrait suivant y suggère la représentation d'une économie de l'échange au centre de laquelle se trouvent Dieu et les Indiens chrétiens :

Voyez donc, suite à l'existence humaine ici-bas, après la mort, au Paradis, certainement, la jouissance céleste est comparable au fait de troquer [*ñemu*] les seules bonnes œuvres contre la plénitude ; certainement, lorsque l'on troque [*ñemu*] quelque bonne chose, on s'entre-donne de bonnes choses l'une en l'échange de l'autre. Certainement, Dieu se comporte au ciel exactement de cette manière, assurément, en faisant en sorte que nous ayons en premier lieu la vie éternelle qui nous attend, c'est comme s'il nous la troquait [*ñemu*], plus encore c'est comme s'il voulait nous donner cette consolation qui ne se consumera jamais. Mais, il fait que nous l'ayons en premier lieu, non pas parce qu'il souhaite nous la donner en rétribution de quelque chose nous

¹¹⁷⁰ Ruiz De Montoya, Antonio, *Tesoro de la lengua guaraní, op. cit.*, p. 321.

¹¹⁷¹ Restivo, Pablo, *Vocabulario de la lengua guaraní, op. cit.*, p. 174.

¹¹⁷² Ruiz De Montoya, Antonio, *Tesoro de la lengua guaraní, op. cit.*, p. 321.

¹¹⁷³ *Idem.*

appartenant, en vérité, il le fait en rétribution des bonnes œuvres que nous avons faites ; toutefois, ceci, ce paiement en récompense des bonnes œuvres que nous avons faites, il ne sera absolument pas fait à la va-vite, certainement, Dieu ne se montre pas inconsidéré lorsqu'il troque [*ñemu*], pas plus qu'il ne troque [*ñemu*] pour tromper les hommes¹¹⁷⁴.

Ici, le pacte d'échange est nommé en tant que *ñemu* où, comme nous le verrons plus tard, un don (-*me'ẽ*) précède sa rétribution (*t-epy*). Une économie de l'échange préside ainsi aux relations que les Indiens devraient nouer avec Dieu.

Dans le manuscrit de Luján, *ñemu* est utilisé uniquement pour signifier un échange marchand. Au cours du chapitre 56, peu après l'arrivée de l'expédition à Itati, en amont de Corrientes, Basile avertit les membres du groupe : « que [les hommes] disent bien ceci quand ils troqueront [*ñemu*] [avec les gens d'Itati] : “ [...] Tu ne nous apportes que de la camelote, alors nous n'acceptons pas ce troc [*ñemu*]¹¹⁷⁵.” » Ici, les biens qui ont été « apportés » et donc destinés par avance à être vendus, illustrent le caractère marchand de l'échange, qui s'actualise justement dans un marché, éphémère ou non, situé dans le *Pueblo de Indios*. Plus loin dans le chapitre, les indiens missionnaires font halte à Santiago Sanchez, où ils participent à nouveau à ce genre de transactions. C'est cette fois Cosme, le capitaine de l'expédition, qui donne les consignes : « Nous échangerons [*ñemu*] les choses les plus diverses qu'il y a¹¹⁷⁶. » Dans le premier exemple, la question est d'arriver à un accord sur l'échange en lui-même. L'examen des marchandises proposées par les vendeurs d'Itati détermine les partenaires commerciaux avec qui les membres du groupe acceptent, ou non, de traiter. Le terme *ñemu* se réfère donc à l'échange dans sa globalité, c'est-à-dire aux parties qui pourraient y être impliquées aussi bien qu'à ses termes. Il s'agit de savoir avec qui l'échange sera réalisé, s'il sera réalisé et, dans le cas contraire, de chercher d'autres partenaires commerciaux.

La mobilisation du terme *ñemu*, l'échange, à la fois dans le discours religieux et dans un contexte de transaction marchande, rappelle qu'au début du XVIII^e siècle, dans les missions jésuites du Paraguay, le champ économique et le champ religieux ne sont pas autonomes. Comme l'a montré Giacomo Todeschini, le lexique du premier est largement mobilisé dans le second depuis le Moyen Âge, et « le début de la codification positive de l'activité mercantile survient dans le langage

¹¹⁷⁴ Traduction de Thomas Brignon.

¹¹⁷⁵ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., chap. 56, rép. 32.

¹¹⁷⁶ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., chap. 56, rép. 49.

économique de l'Occident au cœur même de la réflexion sur le pouvoir ecclésiastique »¹¹⁷⁷. Probablement faut-il même remonter plus loin car ainsi que le rappelle Valentina Toneatto, dès la fin du II^e siècle, Tertullien « emploie une métaphore commerciale où l'échange qui s'établit entre l'homme pécheur et Dieu se fait sur la base de rôles économiques précis : Dieu vend sa marchandise (*merces*), le pardon, au pénitent qui l'achète grâce au paiement du *pretium* de sa pénitence¹¹⁷⁸. » Si plus de quinze siècles séparent Tertullien de l'auteur anonyme du livre de sermons en guarani, non seulement tous deux mobilisent « le vocabulaire quotidien des échanges sociaux et économiques pour expliquer les difficultés théologiques du christianisme », mais encore « rendent objet de langage et conceptualisent la sphère des rapports économiques, tout en décrivant les comportements qui peuvent assurer le salut au fidèle¹¹⁷⁹. » À Carthage au II^e siècle comme dans la Province jésuite du Paraguay au XVIII^e siècle, « l'application d'un tel langage à la sphère du sacré permet de dresser un modèle de comportement économique parfaitement chrétien, correspondant à une éthique de corps fondatrice des liens communautaires »¹¹⁸⁰.

Soulignons ensuite que Pedro de Oñate, provincial du Paraguay entre 1615 et 1624, est aussi l'auteur de l'un des plus importants traités juridiques de son époque, *De contractibus*, dont le troisième volume est consacré, entre autres, aux transactions marchandes. Bien qu'il soit difficile d'établir dans quelle mesure les travaux d'Oñate ont influencé la structure des missions, ceux-ci nous rappellent, comme le montre Wim Decock, que « le droit du contrat moderne est redevable aux théologiens » et notamment aux jésuites¹¹⁸¹. Or, si des auteurs scolastiques comme Lessius, Juan de Lugo ou Oñate défendent la liberté de contrat, c'est avant tout afin de « trouver le principe juridique qui favorise le mieux la paix et le confort moral », c'est-à-dire que la liberté défendue est celle qui permet « de développer la vertu, de faire preuve de responsabilité morale et de renforcer la confiance mutuelle entre les êtres humains »¹¹⁸². L'échange marchand permet au bon chrétien de faire ses preuves. Celui-ci doit toutefois comprendre que cette liberté l'engage et dévoilera, ou non, un comportement moral conforme à la norme chrétienne : il faut s'en tenir à un juste prix, sans

¹¹⁷⁷ Todeschini, Giacomo, *op. cit.*, p. 64.

¹¹⁷⁸ Toneatto, Valentina, « Élités et rationalité économique: les lexiques de l'administration monastique du haut Moyen Âge » In Devroey, Jean-Pierre, Feller, Laurent, Le Jan, Régine, *Les Élités et la richesse au haut Moyen Âge*, Turnhout, Brepols, 2010, p. 79.

¹¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 79-80.

¹¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 80.

¹¹⁸¹ Decock, Wim, *Theologians and contract law : the moral transformation of the Ius commune (ca. 1500-1650)*, Leiden, Boston, M. Nijhoff, 2012, p. 7.

¹¹⁸² *Ibid.*, p. 6.

commettre d'abus ou de tromperie à l'égard de l'autre contractant, le libre arbitre imposant au chrétien de limiter volontairement le profit qu'il pourrait tirer de la transaction. La présence de termes relevant du lexique économique dans un livre de sermons produit au cœur des missions jésuites du Paraguay n'a dès lors plus de raisons de surprendre puisqu'elle s'inscrit dans le prolongement d'une tradition chrétienne en général, et jésuite en particulier. La mobilisation du vocabulaire guarani de l'échange permet ainsi d'expliquer aux Indiens missionnaires — peut-être même à ceux qui doivent encore être convertis — la nature des liens qu'ils doivent entretenir avec Dieu, mais aussi les termes de cette relation et les normes qui l'articulent : en somme, ce que le christianisme leur demande et ce qu'ils sont en droit d'attendre du christianisme. Or, le cas de *ñemu* n'est pas isolé puisque d'autres termes issus du lexique économique sont utilisés dans le discours religieux.

b. *-jogua*, l'achat

Le second terme qui apparaît de manière récurrente dans les rencontres commerciales du chapitre 56 est *-jogua*. Utilisé dans les missions jésuites comme dans le Paraguay contemporain pour décrire l'action d'achat, il dérive du verbe prendre, auquel est ajouté un morphème de réciprocité qui permettrait d'indiquer une prise mutuellement consentie. Il est par ailleurs mobilisé à de nombreuses reprises dans le champ religieux missionnaire, où il signifie imiter, c'est-à-dire prendre le comportement de quelqu'un. Comme pour *ñemu*, le terme existant déjà probablement avant l'arrivée des Européens, seul ses effets de sens changent en fonction des contextes.

Ne disposant pas d'entrée spécifique chez Montoya, on trouve le terme *-jogua* à l'entrée « *ja* », où il est glosé à la fois par « prendre », « recevoir » et « acheter »¹¹⁸³. Les deux premiers sens donnés à *-jogua* soulèvent déjà une question, puisque si la trajectoire de l'objet pris ou reçu est la même, d'un acteur A à un acteur B, l'action est dans un cas à l'initiative du premier, dans l'autre à celle du second. Deuxièmement, Montoya glose le terme *-jogua* par « acheter », un mot et un concept qui n'existent pas dans la langue guarani avant la Conquête, puisque l'action qui leur est attachée n'existe pas non plus, apportée avec eux par les Européens.

Nous avons relevé 29 occurrences du terme dans les quatre ouvrages cités plus haut et le nombre de ses acceptions est bien moindre que celles de *ñemu*. D'abord, il traduit à huit reprises le

¹¹⁸³ Ruiz De Montoya, Antonio, *Tesoro de la lengua guaraní*, op. cit., p. 194.

concept d'achat : « *ajogua* », « j'achète », dans le *Vocabulario* de Montoya¹¹⁸⁴; « *ajogua ndehgui* » « je te l'ai acheté » dans celui de Restivo¹¹⁸⁵. Ensuite, il apparaît huit fois en tant que « prendre, récupérer, recevoir ». Le problème soulevé ci-dessus trouve sa résolution à l'examen des exemples proposés par Montoya et Restivo. En effet, *-jogua* est souvent traduit par *costrar*, c'est-à-dire demander, exiger ou recouvrer, c'est-à-dire « recevoir » : « *che mba'e repy ajogua* », « j'ai demandé/recouvré ma dette »¹¹⁸⁶, dette qui, nous le verrons, s'inscrit aussi dans le vocabulaire guarani de l'échange, glosée par le terme *t-epy*. Par ailleurs, Restivo indique que lorsqu'un individu plante du maïs puis le récolte quelques mois plus tard, le verbe récolter est aussi traduit par *-jogua*. Enfin, dans un contexte religieux, la distribution des indulgences, données contre un pardon, est également glosée par *-jogua*. Dans tous les cas, *-jogua*, prise ou réception, s'effectue en réaction à une action initiale, qu'il s'agisse d'un prêt, de semailles ou d'un péché. La prise est alors une réception parce qu'elle est un recouvrement légitime.

La dernière traduction, « imiter », semble sémantiquement éloignée des autres. C'est pourtant celle qui revient le plus fréquemment, avec 11 occurrences. Relevons notamment « *yvoty gueakuãngatu pype ase moangapyhyha reko katu pejogua* » par « imitez les fleurs, qui nous consolent avec leur belle odeur »¹¹⁸⁷, ou encore « *ndaijoguá pyrama ruguãi tekopochy* » qui glose « on ne doit pas imiter le vice »¹¹⁸⁸. L'un des ouvrages produits par le cacique indien Nicolas Yapuguay, *Sermones y Exempla*, fournit une autre illustration supplémentaire de l'utilisation de *-jogua* pour exprimer l'imitation : « *Ojogua verami rako Señora Santa Maria Aba marângatu amo ýbotĩ tĩbuçu rehe ñangarecoha reco* », que l'on pourrait traduire par « C'est comme si [Notre-] Dame la Sainte Marie avait imité un homme saint, gardien d'un grand jardin de fleurs »¹¹⁸⁹. Dans les matériels didactico-linguistiques, il est utilisé quatre fois en contexte religieux, mais ce sont deux exemples apparemment sans rapport avec ce champ qui permettent d'éclairer le sens prêté à *-jogua*. Montoya explique que « *so'oreko erejogua, ava reko'óka* » signifie « tu as abandonné la condition d'homme pour celle de bête », qu'on pourrait traduire littéralement par « tu as pris la manière d'être des bêtes/de la chair en laissant celle des hommes/humains »¹¹⁹⁰. Par ailleurs,

¹¹⁸⁴ Ruiz De Montoya, Antonio, *Vocabulario de la lengua guaraní, op. cit.*, p. 106.

¹¹⁸⁵ Restivo, Pablo, *Vocabulario de la lengua guaraní, op. cit.*, p. 174.

¹¹⁸⁶ Ruiz De Montoya, Antonio, *Tesoro de la lengua guaraní, op. cit.*, p. 194.

¹¹⁸⁷ Restivo, Pablo, *Arte de la lengua guaraní, op. cit.*, p. 102.

¹¹⁸⁸ Restivo, Pablo, *Vocabulario de la lengua guaraní, op. cit.*, p. 338.

¹¹⁸⁹ Traduction de Thomas Brignon.

¹¹⁹⁰ Ruiz De Montoya, Antonio, *Vocabulario de la lengua guaraní, op. cit.*, p. 101.

Restivo propose quant à lui un exemple éloquent, « *aheko jogua* », qu'il traduit par « prendre à autrui ses compétences, ses coutumes, l'imiter »¹¹⁹¹. La distance sémantique entre les différentes gloses de *-jogua* s'en trouve ainsi réduite, puisque l'imitation est en réalité considérée comme une prise, celle du comportement d'un autre individu. En empruntant son *teko*, c'est-à-dire sa façon d'être, on se modèle à son image¹¹⁹².

Dans le manuscrit de Luján, le verbe *-jogua*, utilisé dans un contexte commercial, adopte systématiquement le sens d'« acheter ». Lorsque les indiens missionnaires font halte à Santiago Sanchez, Cosme, le capitaine de l'expédition, donne ses consignes : « Nous échangerons [*ñemu*] les choses les plus diverses qu'il y a. Vous achetez [*pejogua*] de la viande, ou vous achetez [*pejogua*] de la graisse aussi, ou s'il y en a, vous achetez [*tapejogua*] de l'huile, vous achetez [*pejogua*] des poêles, ou des assiettes s'il y en a ». Ou encore, lors du passage du groupe à Corrientes : « *mbaè bei bei amo ñote ayogua ychugui* », « je ne lui achèterai que des choses que j'aurai marchandées ». Là où *ñemu* englobe donc toutes les opérations liées à l'échange, *-jogua* ne concerne que l'acquisition de biens par un ou plusieurs individus, en d'autres termes l'achat.

Plusieurs documents rédigés dans la seconde moitié du XVIII^e siècle font état d'une même utilisation de ce terme. Deux lettres envoyées respectivement par le cabildo de Concepción et celui de San Ignacio Guasu aux autorités coloniales en 1769 et 1780, après l'expulsion des jésuites, mentionnent l'achat de vaches et de taureaux. Dans les deux cas, c'est le terme *-jogua* qui est utilisé (« *vaca jogua* » et « *ojogua toros* »)¹¹⁹³.

Si, de manière générale, *-jogua* signifie « prendre », ses deux effets de sens récurrents sont ainsi « imiter » et « acheter ». Le premier survient plus régulièrement en contexte religieux ou dans des expressions de la vie quotidienne. Le seconde relève strictement du champ économique et est utilisé lors de transactions commerciales. Dans les deux cas, *-jogua* est une forme irrégulière du

¹¹⁹¹ Restivo, Pablo, *Vocabulario de la lengua guaraní, op. cit.*, p. 166. L'entrée en espagnol « Cogerle á otro la maña, las costumbres, imitarle » nous impose de rappeler que dans les langues romanes, « imiter » s'entend comme « adopter le comportement de », sans qu'il soit question de prise. Cependant, en guarani, c'est bien le verbe prendre qui est utilisé.

¹¹⁹² Cette manière de signifier l'imitation soulève des questions anthropologiques importantes, particulièrement chez les Tupi-Guarani dont Eduardo Viveiros de Castro a mis en évidence l'ontologie perspectiviste et où le changement de position avec l'Autre est fondamentale. Que le verbe « imiter », dérivant du latin « *imitari* », « être semblable à, représenter, simuler », soit ici signifié par « prendre le comportement de l'autre », nous semble, dans ces conditions, présenter un terrain de recherche fertile. Car il ne s'agit pas d'imiter en feignant mais bien de prendre, de s'approprier le comportement d'un autre. La question qui s'ensuit est de savoir dans quelle mesure ce constat s'intégrerait au modèle perspectiviste de Viveiros de Castro. Cette prise du *teko* (la « manière d'être » guarani) de l'autre implique-t-elle une incorporation et un changement de perspective ?

¹¹⁹³ AGN BNBA, sala IX, 18-5-1, Carta de Pedro Curimande, corregidor de Concepción al gobernador Carlos Joseph de Añasco, datée du 13-04-1769.

http://www.langas.cnrs.fr/#/consulter_extrait/extrait/54192

AGN BNBA, Sala IX, Interior, leg. 9, exp. 13, f. 801-809, Expediente relativo al corregidor Don Thomas enviado por el cabildo de San Ignacio Guasu al teniente de gobierno Don Joseph Barbosa, San Ignacio Guasu, datée du 28-04-1780.

http://www.langas.cnrs.fr/#/consulter_extrait/extrait/37410 Consultées le 12/02/2022.

verbe « prendre », *ja*, comme l'indique Restivo dans sa grammaire¹¹⁹⁴. Le lien entre la prise et l'achat n'est pas exclusif au guarani, puisque Émile Benveniste l'avait déjà souligné, notamment en latin¹¹⁹⁵, et qu'il apparaît également dans la langue française contemporaine¹¹⁹⁶.

c. *-me'ẽ*, le don

Le troisième terme récurrent est *-me'ẽ*. Son effet de sens ne semble pas avoir varié avec le temps puisqu'il signifie, hier comme aujourd'hui, « donner ». Soulignons cependant qu'il est mobilisé autant pour indiquer un don pur qu'une rétribution dans le cadre de l'échange marchand, auquel cas il faut lui adjoindre, comme nous le verrons plus loin, un autre terme qui sert à marquer la contrepartie rendue.

-me'ẽ est glossé dans le *Vocabulario* de Montoya par « donner »¹¹⁹⁷. Les 125 occurrences relevées font apparaître deux éléments notables. D'abord, « *ñeme'ẽ* »¹¹⁹⁸, c'est-à-dire se donner, apparaît à de nombreuses reprises et régulièrement en contexte religieux (6/16 dans le *Tesoro*, 2/2 dans l'*Arte* de Restivo et 3/5 dans son *Vocabulario*). On « [cherche] à ce que Dieu [nous] aime » (« *pemoñeme'ẽ ngatu Tupã rayhúva peẽme* », traduit littéralement par « donnez-vous bien à l'amour de Dieu pour vous »)¹¹⁹⁹, on « revient vers Dieu » (« *Hĩ nanga ahẽ oñeme'ẽ Tupã upe koyte* »)¹²⁰⁰, on « se convertit à Dieu » (« *añemeê Tupã upe cherecocue cocuerau agui guipoibo* »)¹²⁰¹. On s'offre donc à Dieu et, lorsque l'on convertit quelqu'un d'autre, on « fait se donner à Dieu »¹²⁰². Par ailleurs, l'extrait du livre de sermons cité plus haut mobilise également le terme *-me'ẽ*, entendu comme un don dans l'échange fait avec Dieu :

¹¹⁹⁴ Restivo, Pablo, *Arte de la lengua guaraní, op. cit.*, p. 28.

¹¹⁹⁵ Benveniste, Émile, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes. 1, Économie, parenté, société*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1969, p. 135.

¹¹⁹⁶ Il est en effet fréquent qu'un individu, voyant un proche, parent ou ami se rendre dans un quelconque commerce, lui dise « prends du pain, de la viande, etc. » Le verbe prendre signifie alors bien acheter, et inversement.

¹¹⁹⁷ Ruiz De Montoya, Antonio, *Vocabulario de la lengua guaraní, op. cit.*, p. 130.

¹¹⁹⁸ Formé grâce à l'ajout du morphème réflexif *ñe*.

¹¹⁹⁹ Ruiz De Montoya, Antonio, *Tesoro de la lengua guaraní, op. cit.*, p. 302.

¹²⁰⁰ Restivo, Pablo, *Arte de la lengua guaraní, op. cit.*, p. 171.

¹²⁰¹ Restivo, Pablo, *Vocabulario de la lengua guaraní, op. cit.*, p. 188.

¹²⁰² Ici, la forme *-moñeme'ẽ*, qui traduit « convertir », est composée d'un morphème factitif, *mbo*, d'un morphème réflexif, *ñe*, et du verbe donner, *-me'ẽ*.

« certainement, lorsque l'on troque [*ñemu*] quelque bonne chose, on s'entre-donne [*ome'ẽ ojoupe*] de bonnes choses l'une en l'échange de l'autre. [...] c'est comme [si Dieu] nous la troquait [*ñemu*], plus encore c'est comme s'il voulait nous donner [*ome'ẽ pota se*] cette consolation qui ne se consumera jamais. Mais, il fait que nous l'ayons en premier lieu, non pas parce qu'il souhaite nous la donner [*ome'ẽmbota*] en rétribution de quelque chose nous appartenant ».

Comme pour *ñemu* et *-jogua*, qui relèvent également du vocabulaire de l'échange, *-me'ẽ* occupe un rôle central dans la construction du lien avec Dieu et, donc, la constitution d'un horizon d'attentes commun. Les Indiens doivent se donner à Dieu s'ils veulent que Dieu leur accorde une rétribution.

Le second élément remarquable est l'idée de libéralité qui est associée à quatre reprises à *-me'ẽ* dans les ouvrages didactiques. Restivo glose « libéral » par « celui qui donne en grande abondance », ou encore celui qui « donne sans aimer [ce qu'il a donné] »¹²⁰³. Souvent, les occurrences de *-me'ẽ* qui correspondent au concept de libéralité sont associées à *pojái*, qui signifie « main ouverte »¹²⁰⁴. Le don, ou le présent de Dieu, est ainsi traduit soit par « *remimeêngue* », « ce qui a été donné », soit par « *Tupâ poyaitague* », « la main de Dieu s'est ouverte »¹²⁰⁵. Le verbe *-me'ẽ* peut ainsi gloser un don pur, contre lequel on n'attendrait pas de contre-don.

En situation d'échange marchand, dans le chapitre 56 du manuscrit de Luján, *-me'ẽ* est utilisé pour décrire le fait de donner de l'argent contre du travail ou de donner un bien contre un autre bien. Aux Indiens qui ont travaillé pour lui, un Espagnol de Santa Fé déclare : « Et pourquoi je vous paierais quelque chose tout de suite ? Ce mois n'est pas encore fini [et] je vous donnerais [*ame'ẽ*] un peu de mon argent pour rien à vous, Indiens ^{1206?} » Lorsque le groupe fait halte à Santiago Sanchez, un peu plus tôt, Cosme ordonne à ses subordonnés de se procurer des chiens de chasse : « et que vous les achetiez [*tapejogua*] à leur maître s'ils en ont un, et que vous leur donniez [*tapeme'ẽ*] ce qu'ils demandent¹²⁰⁷. » Nous pourrions donc penser que *-me'ẽ* traduit la notion de paiement, puisqu'ici et ailleurs dans le manuscrit de Luján ou dans les ouvrages didactiques, il est

¹²⁰³ Restivo, Pablo, *Vocabulario de la lengua guaraní, op. cit.*, p. 359.

¹²⁰⁴ Ruiz De Montoya, Antonio, *Tesoro de la lengua guaraní, op. cit.*, p. 184.

¹²⁰⁵ Restivo, Pablo, *Vocabulario de la lengua guaraní, op. cit.*, p. 427.

¹²⁰⁶ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., chap. 56, rép. 69.

¹²⁰⁷ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., chap. 56, rép. 49.

utilisé en tant que tel. Or, c'est associé à un quatrième terme que *-me'ẽ* définit de manière plus stricte cette action.

d. *T-epy*, la rétribution

Le dernier terme de la série, *t-epy*, est aussi celui qui possède, en apparence, les effets de sens les plus variés, puisque selon les contextes, il signifie aussi bien vengeance que paiement. En réalité, la vengeance et le paiement relèvent tous deux du sens principal de *t-epy*, « rétribution » ou « contrepartie ». Les différentes acceptions du terme demeurent inchangées durant les quatre siècles qui séparent la fondation des premières missions et l'époque contemporaine.

Le dictionnaire de Montoya glose le mot *t-epy* par « paiement ou vengeance »¹²⁰⁸. À l'entrée *ja*, que nous avons déjà évoquée avec *-jogua*, Montoya indique que « *xe mba'e repy ajogua* » signifie « j'ai encaissé la dette »¹²⁰⁹. Pour être plus précis, il faudrait en réalité traduire du guarani par « j'ai acheté/pris une dette ». On retrouve un sens similaire dans le vocabulaire de Restivo à l'entrée « acheter », qu'il glose par « *ambohepy* », littéralement « je fais/crée un paiement, une dette »¹²¹⁰. En outre, Restivo traduit le fait de ne pas avoir payé une dette par « *cherembijoguakue nahepyveẽi* » : « ce que j'ai acheté, je ne l'ai pas payé. » L'ensemble de ces gloses fait ainsi apparaître un lien direct entre les termes *-jogua* et *t-epy*, c'est à dire « acheter » et « payer », ou encore entre une prise et sa contrepartie. Cependant, le terme *t-epy* est également utilisé dans un tout autre contexte que l'échange de biens, celui de la vengeance et du cannibalisme.

D'abord popularisée par Alfred Métraux¹²¹¹, puis par Pierre et Hélène Clastres¹²¹², l'anthropophagie rituelle des Tupi-Guarani a depuis lors fait l'objet d'un grand nombre d'analyses, avec pour point culminant celles d'Eduardo Viveiros de Castro¹²¹³, Isabelle Combès¹²¹⁴, et Carlos

¹²⁰⁸ Ruiz De Montoya, Antonio, *Tesoro de la lengua guaraní*, op. cit., p. 564.

¹²⁰⁹ *Ibid.*, p. 194.

¹²¹⁰ Restivo, Pablo, *Vocabulario de la lengua guaraní*, op. cit., p. 174.

¹²¹¹ Métraux, Alfred, *La religion des Tupinamba et ses rapports avec celle des autres tribus Tupi-Guarani*, Paris, PUF, 2014 [1928].

¹²¹² Clastres, Pierre, *Chronique des Indiens Guayaki. Ce que savent les Aché*, Paris, Plon, 1972 ; Clastres, Hélène, « Les beaux-frères ennemis. À propos du cannibalisme Tupinamba », *Destins du cannibalisme, Nouvelle Revue de Psychanalyse*, Paris, Gallimard, 1972, n° 6 (automne), p. 71-82.

¹²¹³ Viveiros de Castro, Eduardo, *From the enemy's point of view : humanity and divinity in an Amazonian society*, op. cit. ; Viveiros de Castro, Eduardo, « O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem », *Revista De Antropologia*, 1992, Vol. 35, p. 21-74.

¹²¹⁴ Combès, Isabelle, *La tragédie cannibale chez les anciens Tupi-Guarani*, Paris, PUF, 1992.

Fausto¹²¹⁵. Dans un ouvrage de première importance, Isabelle Combès envisage la vengeance chez les Guarani comme un fait social total qui touche tous les secteurs de la société, de la guerre au mariage, de la chefferie à la vie religieuse ou mythique¹²¹⁶. De la même manière, Eduardo Viveiros de Castro et Manuela Carneiro da Cunha affirment que « la vengeance est ainsi l'institution par excellence de la société tupinamba. Mariage, chefferie, chamanisme, prophétisme même, le tout non seulement s'articule mais encore est subsumé dans la vengeance¹²¹⁷. »

Lorsque deux groupes Tupi-Guarani se font la guerre, ce qui arrive très fréquemment après le début de la Conquête, ils capturent des prisonniers qu'ils asservissent individuellement par une tape sur l'épaule. Dès lors, le guerrier est uni par un lien fort à celui qu'il a capturé et qui devient son esclave. C'est un esclave d'une nature particulière toutefois, puisqu'en arrivant dans le village de son maître, il est soumis à une série de rites destinés à l'intégrer au groupe, à faire de lui un *ava*, c'est-à-dire un homme. Il est notamment marié avec la sœur ou la fille de son maître, pour lequel il travaillera désormais, devenant son *tovaja* et travaillant donc dans sa maisonnée comme nous l'avons expliqué au chapitre précédent¹²¹⁸. Comme le raconte Hans Staden, lui-même fait prisonnier par un groupe Tupinamba, lorsqu'il atteignit, sous bonne escorte, le village de ses ravisseurs, les femmes l'entourèrent, dansèrent devant lui, le battirent et l'épilèrent. Il fut ensuite placé dans une maison où elles le frappèrent à nouveau en lui disant qu'elles le mangeraient, pendant que les hommes buvaient le *caouin*, la bière de manioc, dans une hutte adjacente en se contant mutuellement leurs hauts-faits de guerre¹²¹⁹. Avant donc de la dévorer, il faut intégrer la victime à la société. S'il est homme, on le marie et on l'engraisse pendant une durée très variable, semaines ou années, mais prédéterminée.

Le captif peut être offert par son maître à un parent ou ami mais, dans tous les cas, le maître de l'esclave est dépouillé de l'ensemble de ses biens par la communauté. Au terme de la période de captivité, le prisonnier est soumis à une autre série de rites, durant plusieurs jours, avant d'être dévoré : épilation, peinture, bains, humiliations, fuites encouragées aussitôt contenues, beuveries et relations sexuelles. Juste avant le meurtre, l'assassin en devenir sort d'une hutte où il était jusqu'alors reclus, couvert de peintures et de parures rituelles. La massue avec laquelle il remplira

¹²¹⁵ Fausto, Carlos, « Se Deus fosse jaguar : canibalismo e cristianismo entre os Guarani (séculos XVI-XX) », *Mana*, 2005, Vol. 11, n°2, p. 385-418.

¹²¹⁶ Combès, Isabelle, *op. cit.*, p. 17.

¹²¹⁷ Carneiro da Cunha, Manuela, Viveiros de Castro, Eduardo, « Vingança e temporalidade: os Tupinamba », *Journal de la Société des Américanistes*. 1985, Vol. 71, p. 191-208.

¹²¹⁸ Cf. *supra*, p. 231.

¹²¹⁹ Staden, Hans, *op. cit.*, p. 73-74.

son office, également ornée, fait l'objet de manipulations symboliques, puis s'ensuivent deux combats entre les adversaires, l'un physique et l'autre verbal. C'est au cours de ce second duel, logomachique, que le condamné tance son bourreau en lui promettant de se venger : *jeepy*¹²²⁰.

Lors des premières décennies de la Conquête, *t-epy* — et ses variantes allomorphiques telles que *jeepy* — signifient donc, entre autres choses, « vengeance ». Dans les ouvrages didactiques, sur 117 occurrences, une dizaine y correspond, tandis qu'une large majorité des gloses évoque le « prix » ou le « paiement » (64), plus rarement le « retour » (5), la « réponse » (3), la « délivrance » (3), le « garant » (7) ou encore le « rachat » (5). Si les sources les plus anciennes ne mentionnent pas *t-epy* comme équivalent du paiement, il est peu probable que les missionnaires aient pris le risque de resémantiser un terme central dans le complexe de la vengeance et du cannibalisme, eu égard à leurs efforts pour éradiquer l'anthropophagie des coutumes Tupi-Guarani. Ce terme possédait donc sans doute, avant même l'arrivée des Européens, un sens qui donne lieu à deux traductions possibles : vengeance et compensation. Toutefois, nous pensons que la signification la plus large de *t-epy* serait tout simplement « rétribution » ou « contrepartie ». Il est ce qui est rendu, s'agissant du paiement, « *mba'e repy* »¹²²¹, ou du salaire, « *che po kaneõ repy* », glosant « le paiement de mon labeur »¹²²². Divers allomorphes de *t-epy*, dont certains sont marqués par un morphème personnel (*a-*, *ere-*, *o-*, *ja/ña-*, *oro-*, *o-*) portent aussi l'idée de rétribution. Parmi les plus importants se trouvent la réponse (« *poepy* », « répondre »)¹²²³, le rachat d'un esclave pour lequel on paie la dette de sa captivité (« *ahepyve'ẽ* », « sauver des esclaves »)¹²²⁴, ou encore la vengeance (« *ahepy cheruva* », « j'ai vengé mon père »)¹²²⁵. C'est la forme *-hepyve'ẽ*, composée d'un morphème personnel, de *t-epy* et de *-me'ẽ*, c'est à dire « donner la rétribution/contrepartie »,

¹²²⁰ Combès, Isabelle, *op. cit.*, p. 63.

¹²²¹ Restivo, Pablo, *Vocabulario de la lengua guaraní, op. cit.*, p. 413.

¹²²² *Ibid.*, p. 153.

¹²²³ *Ibid.*, p. 477.

¹²²⁴ *Ibid.*, p. 475.

¹²²⁵ *Ibid.*, p. 535.

qui semble la plus fréquemment utilisée en contexte marchand afin de traduire le verbe « payer »¹²²⁶.

En proportion, le nombre d'occurrences apparaissant en contexte religieux est faible (13/117). Toutefois, l'extrait du livre de sermons cité plus haut fait apparaître que *t-epy* joue un rôle fondamental dans l'échange entre Dieu et les Indiens chrétiens :

[...] Mais, il fait que nous l'ayons en premier lieu, non pas parce qu'il souhaite nous la donner [ome'ëmbota] en rétribution [repy] de quelque chose nous appartenant, en vérité, il le fait en rétribution [repy] des bonnes œuvres que nous avons faites ; toutefois, ceci, ce paiement en récompense [hepyve'ë] des bonnes œuvres que nous avons faites, il ne sera absolument pas fait à la va-vite, certainement, Dieu ne se montre pas inconsidéré lorsqu'il troque [ñemu], pas plus qu'il ne troque [ñemu] pour tromper les hommes.

T-epy, la rétribution, vient récompenser les bonnes œuvres par la vie éternelle et la plénitude. Elle n'est pas due, elle « n'appartient pas » aux Indiens missionnaires, mais procède d'un échange dont Dieu respecte toujours les termes, au cours duquel il « ne trompe pas », il n'est « pas inconsidéré » et où son propre comportement oblige donc les humains à respecter eux aussi les termes de l'échange. Comme dans le cycle de la vengeance, où chacun des groupes exige de l'autre sa dette par *t-epy* et se livre successivement à la vengeance et l'anthropophagie, la rétribution divine s'inscrit dans un système de normes qui, pour être nouveau, n'en constitue pas moins le socle de la société missionnaire, puisqu'il justifie le bon comportement chrétien, celui des « bonnes œuvres ».

Si le sens de *t-epy* dans le chapitre 56 du manuscrit de Luján demeure le même (la rétribution), sa mobilisation traduit tout de même une actualisation en fonction du contexte d'énonciation. À Santa Fé, alors que les Indiens missionnaires ont travaillé un mois durant pour des Espagnols, ils exigent leur salaire, arguant qu'ils ont « déjà travaillé tout le mois, donc maintenant [il doit] leur donner leur salaire [hepyve'ë] »¹²²⁷. Pourtant, les Espagnols refusent de les payer. Mécontents, les Indiens rapportent au recteur du collège que « ces Espagnols ne veulent pas [leur]

¹²²⁶ Outre les exemples issus des ouvrages didactiques et ceux du manuscrit de Luján que nous verrons plus loin, cette forme est utilisée dans plusieurs des lettres issues du corpus réuni dans la base de données LANGAS. À titre d'exemple, une lettre envoyée par le *cabildo* de San Ignacio del Ypaumbucu au Roi d'Espagne en 1630 signale que « les Espagnols ne paient pas les [vassaux des caciques] pour leur travail » : « *ndohepyvë'ëngi karai ore voja kane'õ Hague* ». BNR, I-29-1-34 : Respuesta q dieron los Indios a las Reales Provisiones en la que se manda no sirban los Yndios de las Reducciones mas q dos meses como S. M. lo manda y no sean llevados a Maracayu en tiempo enfermo, San Ignacio del ypaumbucu, 1630-08-14.
https://www.langas.cnrs.fr/#/consulter_document/extraits/109 Consulté le 12/02/2022.

¹²²⁷ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., chap. 56, rép. 69.

donner [*nome'ẽbotari*] une rétribution [*repy*] pour [leur] labeur [littéralement : « fatigue »]¹²²⁸. » *T-epy* est toujours une forme de rétribution, mais ici une forme particulière qui a partie liée avec l'échange marchand, la marchandise en question étant ici le travail.

Dans leur ouvrage sur l'économie du don et de la vengeance chez les Guaranis, Bartomeu Meliá et Dominique Temple avaient déjà mis au jour la double signification de *t-epy*, vengeance ou paiement, avançant que

si le *t-epy* comme vengeance est aussi [utilisé pour signifier] le paiement, le prix et la vente, c'est parce qu'il y a une analogie fondamentale dans le champ de ce qu'on appelle aujourd'hui l'économie. Celui qui se venge est comme celui qui paie un prix, celui qui rachète et celui qui libère moyennant rançon. Celui qui paie un prix accepte la vengeance de l'autre, tout en étant disposé à réclamer à son tour sa propre vengeance¹²²⁹.

Selon les auteurs, la vengeance comme le paiement, constitués dans une relation entre deux acteurs ou groupes d'acteurs qui compensent une dette contractée antérieurement, traduiraient un schème de réciprocité. Or, Eduardo Viveiros de Castro souligne justement que chez les Tupinambas de la période coloniale, la vengeance serait une « négation de l'alliance » qui aurait pour objectif d'en « terminer avec la réciprocité, la finitude et la médiation¹²³⁰. » Comment expliquer dès lors que le paiement, c'est-à-dire la contrepartie, qui participe indubitablement d'un schème de réciprocité, soit désigné par le même terme que celui qui exprime la vengeance, supposée abolir cette réciprocité ? Faut-il considérer que l'effet de sens de *t-epy* change lorsqu'il est utilisé pour désigner soit une relation avec un membre du groupe, soit une relation avec un individu extérieur au groupe ? Ce changement d'effet de sens traduirait-il l'ambiguïté qui anime les relations des Tupi-Guarani avec leurs affins ? À l'intérieur du groupe, avec les affins réels, on se plierait à l'exigence de réciprocité et on les paierait. Vers l'extérieur, avec les affins symboliques, ceux qui sont capturés, on rejetterait la réciprocité et de paiement : *t-epy* deviendrait alors vengeance¹²³¹. Par ailleurs, Meliá

¹²²⁸ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., chap. 56, rép. 69.

¹²²⁹ Meliá, Bartomeu, Temple, Dominique, *op. cit.*, p. 144.

¹²³⁰ Viveiros de Castro, Eduardo, *From the enemy's point of view : humanity and divinity in an Amazonian society*, *op. cit.*, p. 295.

¹²³¹ Une autre hypothèse est suggérée par les travaux de Pierre Bourdieu chez les Kabyles, chez lesquels les femmes gèrent et réclament l'argent, pratiques jugées déshonorantes pour les hommes. Le terme *err arrtal*, en Kabyle, signifie vengeance ou échange quand il est employé par un homme, mais signifie « rendre le prêt » si c'est une femme qui l'utilise. Suivant cette logique, on pourrait imaginer que si le terme *t-epy* est prononcé par un homme, il signifierait vengeance, mais que lorsqu'il est dit par une femme, il signifierait alors paiement. Bourdieu, Pierre, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, *op. cit.*, p. 169.

et Temple se limitent à l'analyse du terme *t-epy* sans prendre en considération le reste du lexique de l'échange et donc sans l'inscrire dans le complexe où il trouve ses fondations logiques et pratiques.

e. L'étrangeté de la vente

L'entrée « acheter » du vocabulaire de Restivo suggère pourtant un lien fort entre les quatre termes que nous avons passés en revue au cours de cet article : *ñemu*, *-jogua*, *-me'ẽ* et *t-epy* y figurent¹²³². Or, ces quatre termes appartiennent, en guarani, au lexique de l'échange non-marchand aussi bien qu'à celui de l'échange marchand. Ils illustrent la manière dont les biens et les personnes circulent au sein de la société. D'abord *ñemu*, l'échange en lui-même, ou le troc, que Restivo qualifie par ailleurs de « manière la plus utilisée par les Indiens » pour signifier l'achat¹²³³. Cette double acception de *ñemu* est encore en vigueur dans le guarani paraguayen ou dans le guarani mbya contemporain, où c'est *ñemu* qui est utilisé pour dire que l'on va « faire des courses » ou encore, du point de vue du commerçant, « faire des affaires ». Ensuite, *-jogua*, qui dérive de prendre, mais ne désigne plus aujourd'hui que l'achat. Troisièmement, *-me'ẽ*, ou donner, dont le sens peut varier de don pur à paiement, lorsqu'il est adjoint à *t-epy*, la rétribution. Comme pour les autres termes, le sens de ce dernier n'a que peu varié, même si son acception la plus communément utilisée aujourd'hui sert à définir la valeur d'échange d'un bien, c'est-à-dire son prix.

Dans cet inventaire, un terme relevant du lexique de l'échange marchand demeure absent : celui qui caractérise la vente. Le transfert d'une chose lors de cette dernière est analogue à l'action de donner, *-me'ẽ* : un individu A cède son bien à un individu B, à ceci près que lors d'une vente, le marchand donne à l'acheteur, mais exige une contrepartie en retour. Pour autant, utiliser *-me'ẽ* afin de signifier la vente poserait de gros problèmes aux missionnaires. Bien que lesdits problèmes semblent évidents, il faut pour les comprendre expliquer le rapport entre les Indiens et la vente, du moins tel qu'il est rapporté par les jésuites.

Dans la pratique, la plupart des échanges marchands dans les missions jésuites du Paraguay adoptent la forme du troc¹²³⁴. Comme le reconnaît le Père Anton Sepp, « le nom même d'argent est

¹²³² Restivo, Pablo, *Vocabulario de la lengua guaraní*, op. cit., p. 174.

¹²³³ *Idem*.

¹²³⁴ Comme le montre Alain Testart, l'usage de monnaie ne caractérise ni l'échange marchand, ni l'échange non marchand. Un troc peut relever de la première catégorie si tant est qu'il est guidé par le rapport entre les choses échangées et non pas celui entre les humains qui échangent. Testart, Alain, « Échange marchand, échange non marchand », op. cit., p. 722.

inconnu » des Indiens, et quand ils « achètent quelque chose aux Espagnols, ils le font en échange de marchandises [...], s'éloignant beaucoup du véritable commerce d'achat et de vente ¹²³⁵. » Si pour Karl Polanyi, le troc entraîne le marché et provoque l'apparition des prix¹²³⁶, les Espagnols du XVIII^e siècle différencient le troc de l'achat et de la vente par la notion de « prix convenu » et de « contrat », c'est-à-dire par l'encadrement de la pratique commerciale grâce à des normes juridiques strictes¹²³⁷. Nous avons déjà souligné l'importance de la liberté contractuelle dans la tradition jésuite, notamment parce qu'elle permet au chrétien d'exercer sa responsabilité. L'enseignement du principe de l'échange contractuel, qui suppose la négociation, l'accord sur un prix déterminé pour un bien clairement désigné, la vente et l'achat comme transfert de droit sur le bien et l'argent, ainsi que le respect de l'accord passé, fait donc partie de l'évangélisation. Or, les Indiens, même cent-cinquante ans après la fondation des premières missions, ne semblent pas familiers de ces pratiques. Cardiel explique qu'il fallait les contraindre à entreposer leur récolte dans les magasins communs, sans quoi ils « la donnaient pour rien [ou] la vendaient pour une bagatelle »¹²³⁸. Outre le fait que les Indiens ne sauraient pas gérer leurs ressources, le missionnaire suggère qu'ils seraient incapables de les vendre à un prix juste¹²³⁹. Il faut donc leur enseigner les modalités de l'achat et de la vente tels qu'ils sont pratiqués sur les marchés espagnols, en Amérique ou dans la péninsule ibérique. Le manuscrit de Luján, dont la vocation est probablement d'inculquer aux autorités indiennes les normes chrétiennes dans le cadre du travail, remplit cette fonction. Dans le chapitre 56, lorsque le groupe s'apprête à arriver à Corrientes, Cosme déclare à ses subordonnés qu'il achètera uniquement

¹²³⁵ Sepp, Anton, *Viagem às missões jesuíticas e trabalhos apostólicos*, op. cit., p. 131.

¹²³⁶ Polanyi, Karl, *La grande transformation*, Paris, Gallimard, 1983 [1944], p. 103.

¹²³⁷ Le *diccionario de autoridades* indique que la vente est un « contrat par lequel une chose qui nous appartient est transmise au pouvoir d'un tiers pour le prix convenu. » Le troc est quant à lui défini comme « la remise qui se fait d'une chose, prenant contre elle une autre chose équivalente, se transmettant mutuellement le pouvoir sur elle. » Real Academia Española, *Diccionario de Autoridades*, Vol.6, Madrid, Francisco del Hierro, 1739. disponible en ligne via <http://web.frl.es/DA.html> (dernière consultation le 11.10.2019). Rappelons toutefois qu'il s'agit ici d'une conception espagnole historiquement située du troc.

¹²³⁸ Cardiel, José, *Las misiones del Paraguay*, op. cit., p. 71.

Voir aussi Cardiel, José, *Declaración de la verdad*, op. cit., p. 294 : « y se tiene cuidado que no vendan el sustento de su familia por cuatro cuentas de vidrio ».

¹²³⁹ Le prix « juste », nous l'avons dit plus haut, se réfère à la morale chrétienne.

quelques « choses négociées [*mba'e vei vei*] »¹²⁴⁰. La négociation comme impératif de transaction s'oppose alors au « don pour rien » ou à la « vente pour une bagatelle ».

La stigmatisation de ces formes d'échange s'inscrit dans un système de normes, celui des missions, où c'est la vente à un « prix convenu » et convenable qui est valorisée¹²⁴¹. Au don pur, que *-me'ẽ* traduit parfois, est opposé l'acte de vente. Or, ce dernier n'est jamais exprimé en tant que tel dans le chapitre 56. Dans le *Tesoro* de Montoya, l'une des deux occurrences du verbe vendre « je ne l'ai pas encore vendu », est traduite par « *nambojári rangẽ* », c'est-à-dire « je ne l'ai pas encore fait prendre »¹²⁴². Constituée du factitif *mbo* et du verbe *já*, prendre, le néologisme ne reflète ainsi pas tant une vente qu'un don que le donateur impose au donataire. L'idée de rétribution ou de contrepartie, qui caractérise la vente, en est absente. En revanche, dans le *vocabulário* de Restivo, le verbe « vendre » est glosé par « *ame'ẽ hepyrã rehe* », que l'on pourrait traduire par « je donne pour ce qui va devenir sa dette [celle de l'acheteur] »¹²⁴³. La vente est cette fois énoncée comme un don qui est aussi une dette en devenir, la marque aspectuelle *-rã* indiquant le caractère certain d'un état futur de l'objet en question. L'idée de rétribution est alors introduite.

Le problème qui se pose lorsque les missionnaires tentent d'introduire un terme pour caractériser la vente apparaît ici clairement. Alors qu'il s'agit de différencier cette dernière du don pur, ils construisent un néologisme fondé sur *-me'ẽ*, qui glose justement le don. Afin d'éviter la confusion, les jésuites lui adjoignent un autre terme issu du lexique de l'échange, *t-epy*. La vente est traduite comme un don qui engage une rétribution, fermement distinguée du « don pour rien », un « transfert consenti sans obligation d'un contre-transfert¹²⁴⁴. » La persistance d'une structure des relations de parenté articulées autour de la famille élargie — et notamment la question du partage exposée au chapitre précédent — suggère que les Indiens des missions étaient plus enclins à troquer

¹²⁴⁰ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., chap. 56, rép. 39. Cette traduction est sujette à caution car Restivo explique d'une part que « *mba'e veivei evokói* » signifie « une chose sans valeur » et Montoya que « *vei* » signifie « demander avec insistance ». Cependant, il est peu probable que Cosme, autorité exemplaire, dise à ses subordonnés qu'il n'achète que des « choses qui ne valent rien », et nous pensons donc qu'il est possible qu'acheter des choses en demandant avec insistance puisse traduire une négociation, d'autant plus qu'une telle négociation, sur la qualité de la marchandise, est exposée antérieurement dans le dialogue. Voir Restivo, Pablo, *Arte de la lengua guaraní*, op. cit., p. 144 et Ruiz De Montoya, Antonio, *Tesoro de la lengua guaraní*, op. cit., p. 269.

¹²⁴¹ Précisons que le don pur est valorisé, mais uniquement dans une relation entre un Indien missionnaire et l'institution missionnaire, comme par exemple les dons faits aux magasins publics ou ceux destinés aux ornements de l'église. Peut-être d'ailleurs ne faudrait-il pas le penser comme un don pur, mais comme le premier mouvement d'un échange dans la relation avec Dieu, comme relevant des « bonnes œuvres » mises en valeur dans le livre de sermons. Il est en revanche stigmatisé dans une relation interpersonnelle — entre plusieurs membres du groupe — qui ne serait pas médiatisée par les représentants de l'État et de l'Église, de Dieu : les missionnaires.

¹²⁴² Ruiz De Montoya, Antonio, *Tesoro de la lengua guaraní*, op. cit., p. 194.

¹²⁴³ Restivo, Pablo, *Vocabulario de la lengua guaraní*, op. cit., p. 535.

¹²⁴⁴ Descola, Philippe, *Par-delà nature et culture*. Paris, Gallimard, 2005, p. 537.

ou à donner à qu'à vendre, du moins vendre à un prix que les jésuites auraient jugé juste¹²⁴⁵. Or, les jésuites s'appuient sur leur propre conception du troc, un échange de choses équivalentes, pour fonder ce jugement. Cependant, le troc des Indiens ne peut être réduit à une forme typique idéale d'échange entre deux choses équivalentes. Au contraire, il s'actualise toujours dans une pratique sociale réelle où l'échange et les conditions de l'échange sont toujours influencés par le contexte socio-culturel. C'est le désir mutuel et ponctuel pour la chose de l'autre, différente en nature et non réductible à une équivalence formalisée par un prix, qui motive le troc. Ce dernier ne peut donc jamais être généralisé au-delà de l'interaction particulière¹²⁴⁶. En conséquence, ce que les jésuites ne comprennent pas, ou feignent de ne pas comprendre, c'est que les Indiens des missions semblent toujours attacher plus d'importance à la valeur d'usage d'un objet, toujours fonction d'un instant donné historiquement et socio-culturellement situé, qu'à sa valeur d'échange. Or, dans l'échange marchand, « la marchandise ne vaut plus aux yeux de son possesseur que comme valeur d'échange et pas comme valeur d'usage¹²⁴⁷. » Le rejet de la valeur d'échange comme mètre-étalon de la transaction explique ainsi pourquoi les Indiens ne comprendraient pas, selon les jésuites, l'échange marchand. De plus, le don pur, comme l'échange non marchand ou même la prédation, sont fondés sur le rapport entre humains. En revanche, la vente, en tant que partie de l'échange marchand, n'existe que par le rapport entre les choses. Dans la société coloniale, à laquelle sont intégrées les missions, on ne vend pas pour nouer des alliances, mais pour faire des affaires — tout le contraire des Indiens missionnaires. De plus, nous l'avons vu, pour les jésuites, la vente n'est pas un simple échange mais un transfert de droit contractuel. Elle est un acte juridique et peut ainsi devenir un fait économique avant d'être un fait social. Distinction entre le don et la vente, conflit entre valeur d'échange et valeur d'usage, prédominance des rapports entre humain sur les rapports entre les choses, nature juridique de l'acte : les néologismes complexes qui glosent le verbe « vendre » rendent ainsi compte de toutes les difficultés auxquelles sont confrontées les jésuites pour le traduire en guarani.

Le néologisme signalé par Restivo afin de signifier la vente existe encore, sous une forme légèrement différente, en guarani paraguayen, mais il ne semble pas mobilisé ailleurs que dans les

¹²⁴⁵ Outre sa dimension morale, le prix juste est indiqué par les prescriptions du Livre d'Ordres, c'est-à-dire décidé par les autorités jésuites.

¹²⁴⁶ Humphrey, Caroline, Hugh-Jones, Stephen, *Barter, Exchange and Value. An Anthropological Approach*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 1992.

¹²⁴⁷ Testart, Alain, « Échange marchand, échange non marchand », *op. cit.*, p. 725.

dictionnaires¹²⁴⁸. Les locuteurs de guarani paraguayen comme ceux de guarani mbya utilisent plutôt la racine du verbe espagnol *vender*, associée aux morphèmes personnels du guarani : « Je vends » se traduit ainsi par « *A-vende* ». Comme nous l’avons dit, à l’exception des dictionnaires, le verbe vendre n’apparaît pas dans les sources coloniales, ni sous la forme du néologisme *-me’ẽ hepyrã rehe*, ni sous sa forme actuelle, *-vende*. Nous ne pouvons donc pas affirmer qu’il soit tombé en désuétude durant les 150 ans de l’ère missionnaire, mais nous pensons que c’est une hypothèse probable. En effet, au long de cette même période, de nombreux néologismes complexes ne sont pas adoptés par les locuteurs natifs, qui les rejettent au profit d’une forme hispanisante, comme par exemple pour des fonctions caractéristiques du système politique espagnol, des outils européens, des unités de mesure ou même certaines pratiques agricoles. S’il ne nous est pas possible de savoir si les Indiens ont rejeté les néologismes relatifs à des choses qui ne leur étaient pas connues, ou bien s’ils ne se les sont pas appropriés eu égard à leur complexité, ni même d’ailleurs s’ils les utilisaient au quotidien, les objets et les pratiques que les Européens importent avec eux semblent garder leur nom d’origine pour l’immense majorité des cas recensés, parfois sous une forme simplifiée ou guaranisée. La vente, inconnue des Guaranis avant la Conquête, relève de cette catégorie. Il est donc probable que, depuis l’époque des missions, « vendre » en guarani se dise « vendre » en espagnol.

4. La petite transformation

a. Le double malentendu

Cette brève analyse sémantique du vocabulaire de l’échange en guarani nous a permis de montrer comment celui-ci a évolué dans les missions jésuites du Paraguay. Avant l’arrivée des Espagnols, les Indiens ne pratiquent probablement pas l’échange marchand et, par extension, la vente, tout au moins pas dans ses modalités européennes. Toutefois, dans le champ religieux, où les jésuites mobilisent le lexique de l’échange pour expliquer aux Indiens les normes chrétiennes de comportement, l’échange entre Dieu et les Indiens chrétiens reste *ñemu*, le don continue d’être *-me’ẽ*, la contrepartie demeure *t-epy*. D’un autre côté, l’échange marchand se déroule dans un champ

¹²⁴⁸ Guasch, Antonio, Ortiz, Diego, *Diccionario castellano-guaraní, guaraní-castellano. Sintáctico, fraseológico, ideológico*, Asunción, CEPAG, 1998, p. 112. Les dictionnaires contemporains s’appuyant sur les travaux de Montoya et Restivo, la présence de mots qui ne sont jamais utilisés par les locuteurs n’est pas surprenante.

économique dont la tendance est à l'autonomisation. Les marchandises, qu'il s'agisse de maté, de couteaux ou de bétail, sont vendues et achetées contre rétribution, sans que les acteurs de l'échange soient tenus par un autre contrat que celui passé dans l'instant. Même si dans la pratique, ce dernier n'est pas noué entre des individus abstraits dans un monde dépourvu de relations et d'institutions qui facilitent ou contrôlent les transactions, ledit contrat ne réclame pas de liens préalables entre les deux parties, non plus que le maintien de ces liens pour une durée prolongée.

Dans ces conditions, le lexique de l'échange évolue lui aussi, puisqu'il ne désigne plus exactement les mêmes procès. Afin de décrire les actions relatives à l'échange marchand, il semble que les jésuites aient adopté deux stratégies différentes. Pour « vendre », ils auraient construit un néologisme fondé sur deux termes indigènes, *t-epy* et *-me'ẽ*, qui traduisent d'une part le don, d'autre part la contrepartie (*ame'ẽ h-epy-rã rehe*, « je donne ce qui deviendra [la dette de mon acheteur] »). Toutefois, le terme est tombé en désuétude et n'est plus utilisé aujourd'hui. Le rejet de nombreux néologismes guarani nous engage à penser qu'il n'est peut-être plus utilisé au XVIII^e siècle, ou du moins que son utilisation se raréfie. Les Indiens lui préféreraient le terme espagnol qu'ils conjuguent avec les morphèmes personnels du guarani. En revanche, pour signifier le commerce, l'achat et le paiement, les missionnaires ont conféré de nouveaux effets de sens à des termes utilisés par les Indiens dans un contexte plus ou moins proche, *ñemu* (échanger, commercer), *-jogua* (acheter) ainsi que *t-epy* et ses variantes (rétribution et, par suite valeur ou paiement). Ces termes se sont inscrits durablement dans le vocabulaire économique guarani et sont utilisés quotidiennement au Paraguay.

Si les jésuites semblent avoir répondu aux exigences de commensurabilité théorisées par William Hanks en ce qui concerne les termes correspondant au commerce, à l'achat et au paiement, l'examen diachronique de sources missionnaires et du guarani contemporain au Paraguay met en évidence l'échec de leur politique de traduction dans le cas du verbe « vendre ». Deux facteurs peuvent l'expliquer. En premier lieu, la complexité du néologisme construit par les missionnaires distingue le terme du reste du lexique commercial. D'autre part, contrairement au commerce, à l'achat et au paiement, dont l'effet de sens découle des concepts de l'échange non marchand, celui de vente est inconnu des Indiens. Les jésuites sont donc confrontés à une difficulté double, qu'ils n'arrivent pas à surmonter dans les missions du Paraguay. Ce sont les locuteurs eux-mêmes qui résolvent le problème, en adoptant un terme espagnol. Le phénomène n'est cependant pas limité à ce cas particulier. Bien au contraire, il apparaît que de nombreux termes définissant des objets, des fonctions ou des pratiques qui n'existent pas en Amérique avant la Conquête sont constitués avec

des racines espagnoles, quand il ne s'agit pas directement de mots espagnols¹²⁴⁹. La constellation de termes espagnols que les Indiens s'approprient, parfois au détriment de néologismes construits par les jésuites en guarani, rappelle combien la vente et par extension l'échange marchand paraissent étranges aux yeux des Indiens missionnaires. Elle montre également combien les types idéaux des méthodes de traduction ne résistent pas aux exigences du quotidien et surtout que leur résultat peut être brutalement rejeté par les locuteurs lorsque, pour une raison ou une autre, il ne leur convient pas.

Cette étrangeté de la vente aux Indiens est à ce titre paradigmatique des malentendus économiques entre Indiens et jésuites. Pour les premiers, l'échange est avant tout un moyen de constituer et d'entretenir un lien social. C'est le rapport aux humains qui prime. À l'opposé, les seconds voient dans l'échange une prédominance du rapport aux choses qui circulent entre les acteurs. Ce décalage est particulièrement visible lors des transactions commerciales, puisque deux individus animés de rationalités économiques radicalement différentes communiquent sans se comprendre ni même percevoir qu'ils ne se comprennent pas. Il ne s'agit pas ici d'un mécanisme singulier ni isolé dans le monde colonial, puisque James Lockhart constate le même type de malentendus en Nouvelle-Espagne. Selon lui, « au cœur de l'interaction culturelle se trouve un processus [qu'il] nomme la double identification erronée, dans laquelle chacune des parties de l'échange culturel suppose qu'une forme ou un concept donné fonctionne d'une manière qui est familière à sa propre tradition et n'est pas conscient ou pas convaincu par l'interprétation de l'autre partie¹²⁵⁰. » Ce malentendu partagé n'accouche pourtant pas d'un échec, justement parce que l'échange engage lui aussi une double communication. D'un côté, la communication des biens, une communication matérielle, qui ne renseigne pas les donateurs et donataires sur les objectifs de chacun, mais leur permet toutefois de tirer satisfaction de l'échange et de repartir contents — satisfaits et chargés de biens. De l'autre, la communication des idées, c'est-à-dire des intentions qui animent l'échange, ou autrement dit, de la rationalité économique qui le motive. De ces deux formes de communication, la première accompagne toute l'histoire coloniale américaine — et, plus généralement, l'histoire de l'humanité—, tandis que la seconde ne semble jamais s'accomplir totalement dans les missions jésuites du Paraguay.

¹²⁴⁹ Citons par exemple les termes désignant certains outils dans les manuscrit de Luján, tels que *compas* (compas), *regla* (règle), *cepillo* (brosse), *hacha* (hache), ceux désignant des charges politiques et administratives comme *secretario*, *mayo* (pour *mayordomo*), *capitan*, *sargento*, les unités de mesure telles que *fanega* ou *vara*, certains jours de la semaine comme *sabado* (samedi), des animaux européens comme la vache, *vaca* ou le veau, *novi*, etc.

¹²⁵⁰ Lockhart, James, *op. cit.*, p. 98–99.

L'échec de la communication idéale n'entraîne donc pas automatiquement l'échec de la communication matérielle et, plus encore, cette dernière permet le maintien d'une entente, sinon de la paix, entre deux parties qui ne se comprendraient pas autrement, c'est-à-dire en dépit de la communication idéale. Attribuant par erreur la rationalité économique des Indiens à une prétendue immaturité naturelle, les jésuites limitent et encadrent la pratique de l'échange avec les Espagnols dans et hors des missions. C'est à cette même « nature indienne » qu'ils associent l'incapacité de travailler une journée entière — de produire intensivement —, de ne pas partager les récoltes, le gibier ou le bétail avec tous leurs proches (famille élargie, amis) — de répartir modérément — de conserver les récoltes en prévision de l'année à venir — de consommer avec mesure. En conséquence, et à nouveau par erreur, ils déploient une série de dispositifs alternant entre la coercition et la récompense pour pérenniser la structure du système de production missionnaire qu'ils jugent optimale. Pour les Indiens, cette structure semble satisfaisante du point de vue matériel, c'est-à-dire du rapport aux choses produites, mais pas du point de vue des relations sociales, c'est-à-dire du rapport aux humains. L'optimal économique des jésuites, peu soucieux de cette dernière forme de rapports, entre en conflit avec leur propre optimal. Une production trop importante ainsi que le stockage des réserves qui s'ensuit entraîne sans doute des sollicitations de partage trop nombreuses et contraignantes, puisque la demande de partage doit être résolue afin de construire ou de maintenir le lien social au sein du groupe. Ils contrôlent — ralentissent — la production, partagent et, afin de ne pas avoir à trop partager, consomment immédiatement. Une autre hypothèse, plus traditionnelle du point de vue de l'anthropologie, et qui n'exclut pas la première, serait de considérer que les Indiens demeurent pris dans une économie de subsistance. Ils ne produisent que ce qu'ils jugent indispensable pour survivre. Toute production excédant les besoins immédiats leur apparaît comme superflue. Or, leur superflu est pour les jésuites, animés par une rationalité dans laquelle il ne s'agit pas uniquement de satisfaire les besoins immédiats, mais d'anticiper ceux à venir, très nécessaire. Le différentiel entre ce qui est perçu par les uns et les autres comme le seuil de production optimal détermine la double identification erronée au niveau de la force de travail à fournir. Les Indiens n'en fourniraient pas assez, les jésuites en demanderaient trop.

Les deux rationalités s'opposent presque en tous points. Pourtant, elles coexistent. Lors de l'échange commercial, les objets circulent en dépit des idées. Dans cette circulation des biens, chacun s'accommode du malentendu auquel il n'est pas conscient de faire face, afin de tirer contentement desdits bien. Que la circulation de ces derniers ait pour objectif l'accumulation de capital économique ou la construction de liens sociaux — qui n'est rien d'autre que l'accumulation

d'une autre forme de capital —, l'échange s'accomplit car les deux parties estiment qu'il remplit leurs propres objectifs. La même logique est à l'œuvre dans le cadre du travail, où les Indiens produisent pour subsister tandis que les jésuites essaient de faire produire suffisamment afin d'accumuler et de développer les villages. La coexistence des deux rationalités est soumise à un accord tacite entre les deux parties, lui-même subordonné à des facteurs conjoncturels. Si les Indiens disposent de nourriture, ils demeurent dans la mission, et les jésuites disposent en retour de temps pour les évangéliser. Que les Indiens ne produisent pas assez est tolérable du point de vue des missionnaires si tant est qu'ils ne s'enfuient pas. Que les jésuites surveillent et punissent est acceptable pour autant que la viande et le maïs ne viennent pas à manquer. Qu'une seule de ces conditions fasse défaut, et l'équilibre précaire de la structure du système économique est rompu. Probablement le déclin des missions après le premier tiers du XVIII^e siècle tient-il à la rupture de cet équilibre. Les épidémies provoquent une diminution brutale de la main d'œuvre et par conséquent de la production, les ressources en nourriture ne sont plus suffisantes, les jésuites resserrent l'étau du contrôle exercé sur le travail, augmentent la charge de travail communautaire au détriment du travail particulier, et une partie considérable des Indiens s'enfuient.

b. Entraves familiales

Les raisons qui permettent de comprendre comment deux rationalités opposées coexistent ne permettent toutefois pas d'expliquer comment la tradition économique indienne se perpétue durant un siècle et demi d'histoire missionnaire, alors même que le monde qui les entoure, leurs gouvernants spirituels et temporels — les jésuites — sont mus par une logique commerciale. En d'autres termes, il faut expliquer pourquoi Cardiel se désespère de constater que les missionnaires « n'ont pas avancé » en cent-quarante ans sur la question de l'économie. La raison principale, nous l'avons en réalité exposée au cours du chapitre précédent, découle de la persistance de structures familiales traditionnelles guaranies.

Les jésuites qui dirigent les missions proviennent tous d'une société dans laquelle le champ économique tend à s'autonomiser — un processus lent, qui ne s'accomplit réellement qu'entre la fin du XIX^e et le XX^e siècle, mais dont l'amorce est déjà engagée durant la période missionnaire. Pour les Guaranis, c'est du moins ce que semblent montrer les sources, l'économie comme « vérité objective de l'échange de dons » n'existe pas¹²⁵¹. L'échange de biens, dans ce type de société, y est

¹²⁵¹ Bourdieu, Pierre, *Anthropologie économique. Cours au Collège de France. 1992-1993, op. cit.*, p. 48.

toujours motivé par le profit symbolique avant le profit matériel. Or, comme le souligne Bourdieu, « les situations d'acculturation, de contacts d'économies fonctionnent comme des analyseurs pratiques de l'implicite de notre économie [c'est-à-dire une rationalité économique semblable à celle des jésuites]¹²⁵². » Les missions mettent justement en évidence les malentendus et désaccords qui surgissent de telles situations. Précisons, afin de ne pas exotiser le cas missionnaire, que pour le sociologue français, l'esprit de calcul de l'*homo œconomicus* n'a pas pénétré tous les secteurs de notre société, et il nous est possible de comprendre le fonctionnement des économies précapitalistes — qui caractérisent les guaranis missionnaires — notamment à travers le fonctionnement de la famille contemporaine européenne. Là, l'ordre social a « pour loi générale, et non pas limitée [...], le refus, la dénégation [...] de l'économique au sens où nous l'entendons¹²⁵³. » Dans une famille ordinaire la circulation de l'argent n'est pas mue par un esprit de calcul. Par exemple, mes finances étant au plus bas lors de cette dernière année de thèse, mon père, ma mère et ma grand-mère m'apportent un soutien économique sans attendre d'en tirer du profit. Tout au plus pourront-ils dire au bout du compte que leur fils est docteur, ce qui leur procurera un profit symbolique puisqu'ils seront perçus comme de bons parents ou grands-parents — à la fois pour m'avoir aidé et pour avoir élevé un enfant devenu docteur, quoique sur le tard — mais ne compensera pas les euros dépensés. Mon père peut feindre de prétendre à un remboursement ultérieur, afin de simuler un type de relation conforme à l'ordre économique en vigueur hors de la famille, mais le défaut de paiement n'engagera pas de conflit, lui et moi le savons. En retour — car il existe tout de même une logique de don et de contre-don, symbolique et non matérielle mais qui peut se manifester à travers des échanges matériels — je les aiderai dans la mesure de mon possible plus tard. Pour nous, l'économie au sein de la famille n'est pas identique à l'économie au sein de la société. Au contraire, la dernière est, à l'intérieur de la parenté, déniée. Il arrive que cette dénégation échoue, mais les relations de parenté sont alors affectées en conséquence. On dit souvent d'une famille qu'elle se « déchire » autour d'un héritage. Dans ce cas, l'économie fait brutalement irruption dans les relations de parenté, qu'elle finit par briser. Les parents qui cessent de dénier l'économique au sein de la famille cessent d'être des parents¹²⁵⁴.

¹²⁵² *Ibid.*, p. 51.

¹²⁵³ *Ibid.*, p. 48.

Le terme « dénégation », sur lequel Bourdieu insiste pour qu'on ne le confonde pas avec son proche parent « négation », est de première importance dans les missions, car ce que les jésuites prennent pour de l'ingénuité dans l'échange ou de la paresse dans le travail pourrait tout aussi bien provenir de cette dénégation. Cette dernière n'est pas forcément consciente, mais inscrite dans l'*habitus* guarani, comme dans celui d'Européens contemporains dans le cadre familial.

¹²⁵⁴ On pourrait aussi citer des exemples non restreints à la famille, comme le cas typique des cadeaux d'anniversaire dont on enlève les prix afin de souligner le caractère désintéressé du geste. Lors de ce rituel, le symbolique écrase l'économique.

Or, dans les missions, non seulement les guaranis ne cessent pas d'être des parents les uns pour les autres après l'évangélisation, mais en outre leurs relations de parenté demeurent largement fondées sur la famille élargie et le caciquat. Ni le politique, ni l'économique n'y sont constitués comme autonomes par rapport à la parenté. Dans ce contexte, les échanges réalisés par les Indiens au cours de la vie quotidienne n'ont pas pour visée le profit matériel. Si calcul il y a, il est pensé selon les lois d'une « économie symbolique intégr[e] »¹²⁵⁵, où un certain nombre de dispositions socialement constituées permettent l'entretien des relations de parenté et des positions relatives dans l'espace socio-politique, c'est-à-dire autorisent la perpétuation de l'ordre social traditionnel. C'est tout le problème. L'entreprise jésuite n'est pas une entreprise capitaliste. Ils tentent de déployer dans les missions un mode d'exploitation identique à celui des Européens, où l'on accumule les biens, mais pas à des fins d'enrichissement. La richesse matérielle ne sert qu'à assurer la pérennité des villages et le succès de l'évangélisation. L'accumulation n'est pas une fin en soi mais un moyen. Au contraire, les signes ostentatoires de richesse et l'enrichissement personnel sont prohibés, comme nous l'avons vu dans le cas des biens de Castille. L'esprit du capitalisme n'a pas pénétré les missions. Dès lors, le « processus de décomposition [...] du communisme domestique » décrit par Weber dans les sociétés européennes ne peut s'accomplir¹²⁵⁶. Les missions sont isolées du reste du monde colonial, et aucun facteur, qu'il soit interne ou externe, ne peut les précipiter sur ce chemin. Pour Weber, l'élément décisif d'une telle transformation serait

la distinction "comptable" et *juridique* entre la "maison" et l'"exploitation" et le développement d'un droit construit sur cette séparation : registre de commerce, relâchement des liens entre la famille d'une part, l'association et la firme de l'autre, constitution d'avoirs propres à la société en nom collectif et à la société en commandite, développement d'un droit des faillites en harmonie avec cette évolution¹²⁵⁷.

On voit à quel point cette transformation ne peut pas survenir dans les missions. D'une part l'exploitation et la maison sont liées à travers l'institution du caciquat, à travers lequel les autorités organisent et contrôlent la production, d'autre part l'échange commercial n'y occupe qu'une place très marginale par rapport à l'échange inscrit dans une économie de biens symboliques. De plus, à l'exception du maté et de quelques tissus, la production toute entière est tournée vers la

¹²⁵⁵ Bourdieu, Pierre, *Anthropologie économique. Cours au Collège de France. 1992-1993, op. cit*, p. 53.

¹²⁵⁶ Weber, Max, *Économie et société 2. L'organisation et les puissances de la société dans leur rapport avec l'économie*, Paris, Plon, Coll. Agora, 1995, p. 111.

¹²⁵⁷ *Ibid.*, p. 116.

consommation et l'autosuffisance des villages. Personne ne produit pour vendre, et encore moins vendre à son voisin, qui est par ailleurs un parent¹²⁵⁸. L'intérêt et le calcul personnel existent sans doute, comme partout ailleurs, mais ils sont subordonnés aux relations de parenté. Il n'existe pas d'institution publique ou privée qui dissocie la maison — famille élargie — de l'exploitation¹²⁵⁹. Ainsi, alors que comme le souligne Bourdieu, le « modèle économique [des sociétés précapitalistes est dans nos familles européennes] encore grandement en vigueur, mais à l'état d'îlot et non plus à l'état d'océan, à l'état d'îlot dans un océan de calculs »¹²⁶⁰, dans les missions, il se perpétue comme modèle dominant. En revanche, les villages eux-mêmes forment un îlot dans un monde colonial capitaliste où les Espagnols cherchent à tirer du profit et à accumuler les richesses, raison pour laquelle les jésuites tentent de limiter les contacts entre les Indiens et l'océan extérieur¹²⁶¹. Paradoxalement, c'est cette barrière dressée par les missionnaires afin de prévenir l'intégration des Guaranis au monde colonial qui fait aussi obstacle au développement, chez ces derniers, d'un esprit de calcul proprement capitaliste. Les descendants des Indiens missionnaires qui restent dans les missions après l'expulsion des jésuites sont des paysans paraguayens qui exploitent la terre, achètent et vendent selon une logique économique familière à Cardiel. La perpétuation d'une société contre le capitalisme ne tient donc pas, comme le croit le jésuite, à une nature indienne, ni même à une culture, mais bien à un contexte historique et à des facteurs internes et externes dont les missionnaires eux-mêmes bloquent l'avènement. L'utopie missionnaire qu'ils essaient tant bien que mal de créer au Paraguay se fait donc au prix d'un malentendu (entre autres) économique qui ne prend fin qu'avec l'intégration des Indiens au reste de la société coloniale. C'est d'ailleurs justement, nous l'avons dit, lorsque les Indiens passent du temps hors des missions que les jésuites affirment qu'ils y reviennent pleins de vices. Car, hors des villages, ceux-là sont confrontés non seulement à toute une série d'altérités, mais peut-être plus encore à des représentations de l'altérité.

¹²⁵⁸ À Kokuere Guasu, alors que je passais la journée avec Javier et que je voyais plusieurs personnes venir lui demander du manioc de son champ, je lui demandai si il les vendait ou qu'il les donnait. Javier vendait à bon prix du miel et des céréales à des négociants paraguayens, aussi m'étais-je posé la question de sa pratique vis-à-vis des autres Mbyas du village. Il me répondit immédiatement : « Aani ! Ndaikatui ! Ame'ẽ ! ». Autrement dit « Non ! Ce ne serait pas bien/licite/correct ! Je les donne ! » La vente de nourriture aux autres membres de la communauté, qui sont tous ou presque des affins d'une manière ou d'une autre, est prohibée. En revanche, les gens de Kokuere Guasu se vendent téléphones portables et motos constamment, ce qui ne les empêche pas de prêter le bien tout juste acheté au vendeur si ce dernier le demande.

¹²⁵⁹ À la rigueur pourrait-on considérer le cas des ateliers, mais d'une part la production est destinée au commun, et d'autre part il n'est pas certain que les artisans travaillant ensemble n'appartiennent pas à une même famille dans laquelle les savoirs seraient transmis. Les enfants d'artisans font partie de ceux qui sont envoyés à l'école, donnant ainsi lieu une forme de reproduction sociale.

¹²⁶⁰ Bourdieu, Pierre, *Anthropologie économique. Cours au Collège de France. 1992-1993, op. cit.*, p. 47-48.

¹²⁶¹ Et, par un retour de bâton presque comique, les jésuites sont eux-mêmes de minuscules îlots de rationalité économique européenne perdus au milieu d'un océan de rationalité économique indienne.

VI. LA VIE DES AUTRES : LE TRAVAIL HORS DE L'ESPACE

MISSIONNAIRE

« 知りたいんだ、外の世界がどうなっているのか。何も知らずに一生壁の中で過ごすなんて嫌だ! »

« Je veux connaître le monde extérieur. Je ne veux pas passer toute ma vie entre ces murs sans rien savoir. »

Hajime Isayama, Shingeki no Kyojin

Résumé : Dans le chapitre précédent, nous avons tenté de comprendre les conflits malentendus entre Indiens et jésuites autour des questions économiques. Le présent chapitre nous conduira hors de l'espace missionnaire à travers un chapitre du manuscrit de Luján qui met en scène une expédition d'Indiens vers Santa Fé. La traduction de ce récit nous permettra de mettre au jour la manière dont ses auteurs conçoivent le monde extérieur, et l'image qu'ils désirent en donner aux lecteurs Indiens. Il met en évidence à la fois une altérité du travail et des humains. Les pratiques de travail dans les villes espagnoles se distinguent notamment par le salariat, mais aussi par la structuration du temps et des rôles de genre. En outre, le récit fictionnel semble indiquer la construction d'une altérité fondée sur l'attribution d'ethnonymes aux Espagnols, Indiens guaranis et Indiens non-guaranis, ainsi que sur des pratiques liées d'un côté au travail, de l'autre à la chrétienté. Enfin, le récit de voyage permet d'établir des homologues entre les différentes catégories d'acteurs, justement par leurs pratiques. L'identité des Indiens missionnaires du chapitre 56 est ainsi construite à travers le miroir de l'altérité et de pratiques prescrites ou proscrites.

Tout au long des chapitres précédents, nous avons examiné des institutions, des systèmes de relation et des pratiques propres aux missions jésuites du Paraguay. Dans les villages, la coexistence, les collaborations et les conflits entre jésuites et Indiens accouchent d'une ethnogenèse missionnaire constituée sur la longue durée. L'agriculture et l'artisanat, la protection sociale, les imbrications entre le politique et la parenté ou encore les diverses formes de l'échange possèdent certains traits communs avec les groupes indiens ou espagnols du reste de la région mais gardent un caractère singulier qui découle de l'insularité des missions. Or, nous avons aussi vu que les villages et leurs habitants entretiennent ponctuellement mais régulièrement des relations avec l'espace et les acteurs extérieurs. Qu'il s'agisse de fugitifs partis travailler à Buenos Aires ou dans des *estancias* comme journaliers, de cohortes d'ouvriers venus réaliser des ouvrages publics pour le compte de la Couronne ou encore de petits groupes menant une expédition dans les *yerbales*, aux *vaquerias* ou à Santa Fé afin de vendre la cargaison de maté et de payer le tribut royal, de nombreux Indiens missionnaires rencontrent ou fréquentent des Espagnols, et parfois travaillent pour eux. De même ils commercent avec d'autres Indiens n'appartenant pas aux missions et qui ne sont pas toujours évangélisés. Alors que les documents d'archives ne permettent que de reconstituer partiellement la vie quotidienne concrète dans les villages, les sources relatives aux contacts entre l'intérieur et l'extérieur de l'espace missionnaire sont encore plus rares.

À ce titre, le chapitre 56 du manuscrit de Luján constitue sans doute la contribution la plus précieuse de tout le texte à l'historiographie des missions jésuites du Paraguay. Il met en scène d'une expédition vers Santa Fé afin de livrer au collège jésuite la cargaison annuelle de maté qui permet de payer le tribut dû à la Couronne, en échange duquel les Indiens missionnaires sont exemptés d'*encomienda*. Il s'agit d'un voyage long et périlleux au cours duquel un groupe d'Indiens descend le fleuve Paraná jusqu'à la ville espagnole, distante des missions septentrionales d'environ 800 kilomètres. La durée de l'expédition demeure incertaine, mais les Indiens demeurent un mois à Santa Fé et l'aller comme le retour mobilisent sans doute au moins le double de temps, si l'on considère les difficultés inhérentes à la remontée du fleuve pour revenir, les haltes et obstacles divers. Le nombre de participants au voyage n'est pas mieux connu, mais les embarcations sont multiples et le chapitre mentionne plusieurs vaches abattues afin de nourrir le groupe, qui comporte probablement une, voire de multiples dizaines de personnes. À travers ce récit, le chapitre 56 nous livre des informations inédites sur les relations entre les Indiens et le monde extérieur. Bien qu'il soit, comme tous les autres chapitres, prescriptif, et n'ait de valeur qu'idéal-typique, présentant ainsi uniquement la manière dont les producteurs du manuscrit conçoivent ces relations, il permet

d'entrevoir la manière dont les jésuites et les Indiens des missions guaranies conçoivent l'altérité, qu'il s'agisse des Espagnols ou des Indiens des *pueblos de Indios* franciscains. Il peint également un tableau des dangers rencontrés au cours d'un tel périple, incarnés par les animaux sauvages — la figure du jaguar notamment — ou par la nature — les eaux tumultueuses du Parana. Enfin, comme dans les autres chapitres, il offre un panorama des conflits qui surgissent entre les Indiens eux-mêmes et fournit au lecteur ou à l'auditeur indien un compas moral pour réagir à ce type de situation. De fait, ce chapitre représente une avancée décisive pour l'historiographie missionnaire, puisqu'à travers les rencontres et les interactions qu'il présente au cours de la narration, il permet de repérer, en miroir et face à l'Autre, certains traits constitutifs de l'identité indienne missionnaire.

Afin de rester fidèle à l'esprit de ce chapitre, dans lequel les Indiens triomphent de nombreux périls dans une sorte d'Odyssée paraguayenne, et afin de ne pas extraire de leur contexte les éléments que nous utiliserons plus loin dans notre démonstration, nous avons choisi de le reproduire ici dans son intégralité sous une forme narrative romancée. Nous incluons parfois les dialogues directement dans le récit, et nous les utilisons à d'autres moments afin de construire le point de vue du narrateur — le nôtre. Lorsqu'une information ne provient pas des dialogues du chapitre, son origine est indiquée en note de bas de page. Les sources relatives aux missions franciscaines sont indiquées dans la partie dédiée, plus loin dans le chapitre.



Figure 25 Carte. Trajet de l'expédition indienne mis en scène dans le chapitre 56 du manuscrit de Luján. Winkler, J. C. (1744). *Missiones, quas Provincia Societatis Jesu Paraquarica excolit ad flumina Parana et Uruguay ex natione Guaranica accurate delineatice a quodam ejusdem Missionario Veterano, anno 1744. Viennae : [s.n.]*

1. Le voyage à Santa Fé

Chapitre 56 du manuscrit de Luján, XVIII^e siècle, auteur, lieu et date de production exacte inconnus, le voyage à Santa Fé : « Come et Basi vont à Santa Fé et se mettent d'accord [mettent leur cœur en harmonie]¹²⁶². »

Une fois par an, le port de la mission devenait le théâtre d'une agitation peu commune. Les hommes allaient et venaient sur les rives du Parana, chargés de caisses de tabac, de vêtements, de coton et surtout de maté. Come, qui avait été désigné chef d'expédition par le père jésuite, ne manquait jamais une occasion de rappeler à son équipage ni son statut, ni la diligence dont devait faire preuve tout subordonné. « Moi, votre *corregidor*, je vais aller à Santa Fé, alors apprêtez-vous bien ! Il y a tout un tas de choses à préparer ¹²⁶³ ! » Les embarcations, de grands bateaux de bois dans lesquels pouvaient tenir des dizaines d'hommes, des bêtes et une cargaison considérable, attendaient sur la berge d'être mises à flot. Nombre d'entre elles étaient traversées de fissures, percées au niveau de la cale ou des flancs, ou encore amputées d'un mat qui n'avait pas résisté au climat brutal du Paraguay, tantôt caniculaire, tantôt glacial. « Mettez les barques à l'eau, et regardez si certaines font du bruit, cria Basi, le second de Come. Regardez si elles fuient, ou s'il y en a avec de l'eau qui bulle par le fond ¹²⁶⁴ ! » Il fallut réparer chaque brèche, colmater chaque trou, remonter bômes et mats et tirer les cordages¹²⁶⁵. Enfin, lorsque les hommes eurent achevé de réparer les barques, ils y montèrent la cargaison. Souvent, l'équipage trainait et Basi ne manquait jamais de le lui reprocher. « N'y a-t-il ici que de mauvais hommes ¹²⁶⁶? ! », les tançait-il. Lorsque furent entreposées toutes les caisses de marchandise, on chargea les réserves de nourriture. Le voyage jusqu'à Santa Fé serait long de plusieurs semaines et la quantité de vivres pensée en conséquence. Il fallait en outre prévoir de quoi troquer lors du passage dans les villages en chemin puisque la viande, les haricots, le manioc ou le tabac que l'on avait pu mettre à bord ne seraient pas suffisants

¹²⁶² CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., ch. 56, titre.

¹²⁶³ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., ch. 56, première réplique. Le terme « capitaine » est utilisé dans les dialogues en guaraní, mais ce mot désigne en général le *corregidor*. Il est aussi possible qu'il s'agit du capitaine de la milice, mais nous considérons ici qu'il s'agit du *corregidor*.

¹²⁶⁴ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., ch. 56, rép. 2.

¹²⁶⁵ Le bôme est une barre fixée perpendiculairement, ou presque, au mât. La grand-voile y est attachée et il permet donc de l'orienter.

¹²⁶⁶ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., ch. 56, rép. 4.

pour les besoins d'un équipage d'une dizaine d'hommes jusqu'au terme du périple. On prit donc des couteaux, des haches, des poêles et d'autres articles de métal dont étaient friands les Indiens des missions franciscaines. Come vérifia que personne n'avait emporté de camelote invendable, puis vint le moment du départ. Le père jésuite fit défiler tous les hommes, un par un, devant lui, afin de leur donner la communion au cas où l'un d'entre eux viendrait à mourir¹²⁶⁷. Les femmes, les enfants et ceux des hommes qui ne voyageaient pas s'étaient attroupés sur les berges, moins pour faire leurs adieux que pour participer à un événement rare qui brisait la routine quotidienne du village. L'agitation était à son comble, tout ce petit monde bavardant bruyamment ou, pour les plus jeunes, courant de droite à gauche malgré la présence de l'*alcalde* en charge de leur surveillance¹²⁶⁸. Lorsque les barques disparurent à l'horizon du fleuve, chacun s'en fut affronter la longue journée de travail qui l'attendait.

Les premières difficultés surgirent au niveau de cet endroit où les cartographes écrivaient sur leurs papiers : Ytu, la chute d'eau. « Incroyable ! s'exclama Basi. Ce n'est pas une plaisanterie, ces rapides ! Leur vue emplit mon cœur de peur ¹²⁶⁹!

— Venez tous, les gars, poursuivit Come. D'abord on va discuter un peu ! Nos barques ne sont pas bien attachées. On augmente nos chances en faisant attention à avoir des barques en bon état¹²⁷⁰. »

Ils contrôlèrent les cordages puis, comme il serait plus facile de franchir les chutes avec un bateau léger, ils déchargèrent la cargaison, qu'un groupe d'hommes transporterait par la terre jusqu'à la fin des rapides. Pourtant, le franchissement fut mouvementé. Le niveau du Parana était au plus bas cette année et les rochers affleuraient tant et si bien qu'ils risquaient à tout instant d'éventrer la barque et de précipiter l'équipage vers une mort certaine. « Armez-vous de courage ! tonna Basi. S'il y en a qui tremblent, qu'ils ferment les yeux, ou bien qu'ils se les cachent avec leurs mains s'ils ne veulent pas regarder ¹²⁷¹! » Les eaux tumultueuses ballotaient les embarcations comme des fétus de paille et il fallait toute l'énergie des rameurs pour faire glisser la proue entre courants et écueils, puis entrainer la poupe dans le sillage de la trajectoire parfaite. Certains hommes, comme ils avaient par le passé de leurs yeux vus des compagnons précipités par dessus bord pour être dévorés vivants par le fleuve cruel, exhalaient une peur irrépressible. « Quand ils

¹²⁶⁷ Cardiel, José, *Las misiones del Paraguay*, 2002 [1771], *op. cit.*, p. 127.

¹²⁶⁸ Nous avons ajouté ce court segment en nous inspirant de notre expérience de terrain et en imaginant comment se déroulaient les départs d'expédition.

¹²⁶⁹ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., ch. 56, rép. 10.

¹²⁷⁰ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., ch. 56, rép. 11.

¹²⁷¹ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., ch. 56, rép. 18.

sont face à la mort, dit Basi à Come, leur visage blêmit, il jaunit, il pâlit. Cela fait-il pour autant d'eux des faibles ¹²⁷²? » Cependant, la tolérance du *corregidor* à la peur de ses subordonnés était limitée, de sorte qu'il ne manquait jamais de moquer ceux qui peinaient à la dissimuler. « Ha ha ha ha ! Je ris à la face de cet homme ! Qu'est-ce que ce comportement de misérable ¹²⁷³? » Bon gré mal gré, ils rejoignirent des eaux plus calme sans pertes.

« Commencez par vous reposer un peu, ordonna Come. Que les uns boivent un peu de maté, pendant que d'autres coupent du bois et font le feu. D'autres encore mettront la casserole sur le feu pour y faire cuire la viande. Un autre groupe fera griller de la viande¹²⁷⁴. » Debout au milieu de ses hommes, le *corregidor* distribuait ses ordres sans l'ombre d'une hésitation. Cacique respecté par ses nombreux *vojas*, il jouissait de toute la confiance du jésuite qui l'avait désigné pour assurer le commandement de la mission quatre années plus tôt¹²⁷⁵. Personne ne contestait jamais ses directives, hormis Basi, son ami d'enfance avec qui il avait toujours entretenu une rivalité ambiguë. Aujourd'hui, celui-ci se tenait tranquille, occupé à découper de gigantesques morceaux de viande et à les embrocher au-dessus du feu. Comme le soleil et le repas avaient assommé leurs corps, les hommes s'allongèrent un temps au milieu des herbes hautes pour profiter d'une sieste réparatrice. Certains piquèrent une tête dans le fleuve, animés par la croyance que l'eau froide facilitait la digestion¹²⁷⁶. Quand Come décréta que la halte était terminée, il chargea Basi d'en avertir l'équipage. « Chargeons bien toutes nos affaires ! Nous avons bien mangé et quand on mange, ça soulage notre fatigue, déclara le second du *corregidor*, comme une évidence¹²⁷⁷.

— Allez, on y va les gars, cria Come dès que les barques furent lancées et les voiles hissées. Il y a du vent par ici. Nous allons arriver à Mba'e Kua d'ici peu¹²⁷⁸. » Le peu fut interrompu par la nuit. À nouveau ils allumèrent un feu, burent du maté et rôtirent de la viande. Au cours de la soirée, bien qu'épuisés par les péripéties du jour, les vieux entreprirent de raconter la guerre menée contre les diables portugais à Colonia del Sacramento dix années plus tôt. Ils exhibaient leurs cicatrices, comparant la taille et le nombre dans un concours où chacun se laissait gagner par une exagération sans bornes. Les jeunes, qui ne manquaient jamais un quolibet à l'encontre de leurs aînés,

¹²⁷² CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., ch. 56, rép. 14.

¹²⁷³ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., ch. 56, rép. 19.

¹²⁷⁴ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., ch. 56, rép. 25.

¹²⁷⁵ Détail ajouté sans fondement historique, mais en tenant compte de la durée ordinaire du mandat d'un *corregidor*.

¹²⁷⁶ Sepp, Anton, *Viagem às missões jesuíticas e trabalhos apostólicos*, op. cit., p. 59.

¹²⁷⁷ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., ch. 56, rép. 26.

¹²⁷⁸ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., ch. 56, rép. 27.

rappelaient en chaque occasion que telle ou telle blessure n'avait pas été gagnée lors d'un fait d'armes mais en labourant un champ ou par une maladresse dans les ateliers de menuiserie. Les rires le disputaient à l'indignation mais, à la fin, le sommeil l'emporta et tous s'en furent dormir¹²⁷⁹.

Près de Mba'e Kua se trouvait une *estancia* appartenant aux missions jésuites et dans laquelle les expéditions qui descendaient le Parana ne manquaient jamais de s'arrêter. Après qu'ils eurent débarqué, dans la matinée, Come les avertit : « Allez voir les responsables de l'*estancia*. Que chacun d'entre vous emporte de petites choses, que ce soit du maté, de la farine, des haricots, du maïs, du sel ou du maïs, pour le leur donner. Quand ils verront ce que vous leur avez apporté, ils seront contents, et s'ils sont contents ils vous donneront de la viande¹²⁸⁰. » Et, pensa-t-il en son for intérieur, « si nous avons de la viande, nous serons nous aussi contents¹²⁸¹. » Malheureusement pour Come, c'était l'un de ces jours où Basi était déterminé à contredire tous ce que son ami et supérieur hiérarchique commanderait. Supérieur, il ne le lui était pas de beaucoup, puisque Basi siégeait régulièrement au *cabildo*, une année sur deux en réalité, puisque la loi missionnaire interdisait deux mandats consécutifs. Ses élections successives lui étaient assurées par la sympathie et le respect que lui accordaient les gens d'importance du village, caciques, *cabildantes*, chefs d'atelier, *secretarios*, hommes ou femmes investis du moindre pouvoir formel ou informel, officieux ou officiel. Son propre respect envers Come se limitait donc à celui qu'il avait en tant qu'ami, et il ne s'embarrassait jamais de précautions superflues s'il était en désaccord avec lui. Alors qu'il regardait les hommes prendre dans la cale toutes sortes de marchandises destinées à l'échange avec les responsables de l'*estancia*, n'y tenant plus, il déclara : « Ça m'énerve que vous fassiez ça¹²⁸². » Il ne prit toutefois pas la peine de se déplacer et poursuivit sa tirade sur place. « Ce n'est pas du troc qu'on doit faire. Ils nous doivent l'aumône. Moi, je vous dis que vous gâchez vos biens en leur donnant. Je vais y aller moi, et leur dire [aux responsables de l'*estancia*] : donnez-moi un peu de viande ¹²⁸³! » Nul ne sait si l'équipage finit par faire commerce de ses produits, ou s'ils demandèrent l'aumône, mais ils repartirent chargés de viande, qu'ils consommèrent un peu plus loin.

¹²⁷⁹ Détails ajoutés pour enrichir le récit mais fondés sur l'évènement historique du siège de Colonia del Santo Sacramento, face au Portugais, et raconté dans le journal de guerre en guarani traduit par l'équipe PeKy : Thun, Harald, Obermeier, Franz, Cerno, Leonardo, *Guarinihape tecocue - Lo que pasó en la guerra (1704-1705). Memoria anónima en guaraní del segundo desalojo de la Colonia del Santo Sacramento/Uruguay de los portugueses por los españoles, op. cit.*

¹²⁸⁰ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., ch. 56, rép. 27.

¹²⁸¹ Réplique ajoutée.

¹²⁸² CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., ch. 56, rép. 28.

¹²⁸³ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., ch. 56, rép. 28.

Le vent leur était favorable, mais les courants traîtres du Parana secouaient les embarcations tant et si bien que la cargaison tanguait d'un côté à l'autre et menaçait de passer par-dessus bord : « Sortez les cordes ! criait Come. Coupez des branches et entassez-les à fond de cale pour immobiliser les caisses et éviter tout problème ¹²⁸⁴! » Passées les eaux tourmentées, ils menèrent bon train jusqu'à arriver en vue d'Itati. Fondé un siècle plus tôt, en 1615, par des missionnaires franciscains, ce *Pueblo de Indios* jouissait d'une situation confortable, dotée de grands champs fertiles et d'un cheptel de bétail conséquent. Rien de comparable, assurément, avec le village des voyageurs, puisque le nombre d'habitants ne dépassait pas, loin s'en fallait, le millier, que les bâtiments n'y étaient pas aussi beaux ni l'industrie artisanale développée. Mais les gens y étaient chrétiennement vêtus, ils savaient cultiver la terre, leurs enfants allaient à l'école de sorte que nombre d'entre eux savaient lire, et surtout l'église était comble lors des offices, chacun accomplissant ses obligations religieuses avec diligence et ferveur¹²⁸⁵. Cependant, ils fréquentaient les Espagnols. D'une part, la ville de Corrientes se trouvait à quelques dizaines de kilomètres à peine. De l'autre, eux n'étaient pas exemptés d'*encomienda* et devaient donc s'acquitter de nombreuses journées de travail pour les propriétaires terriens des environs, un labeur exténuant et dont le produit ne leur revenait jamais.

Or, les jésuites le martelaient à longueur de journée, à trop fréquenter les Espagnols, on contractait leurs vices. Ils poussaient les Indiens à la débauche, les transformaient en ivrognes, leur enseignaient la paresse et les arcanes de l'escroquerie¹²⁸⁶. Aussi, lorsque les barques parvinrent à Itati et qu'il fallut à nouveau faire provisions de nourriture ou accessoires en tout genre, Come et Basi crurent bon d'avertir leurs hommes : « Les gars, dit le second, si nous achetons leurs marchandises, gardez vos biens près de vous, à disposition¹²⁸⁷. » Afin de s'assurer que tous avaient compris et que personne ne commettrait d'impair, il leur dicta les mots exacts à employer avec les Indiens d'Itati : « Moi, j'ai mes biens, donc s'il y a des choses que je vous demande, donnez-les moi maintenant. » Et, à ceux qui tenteraient de revendre des produits de mauvaise qualité : « Tu ne nous as apporté que de la camelote, donc nous n'allons pas conclure ce marché¹²⁸⁸. »

Come poursuivit dans le même sens, car il savait d'expérience ce qu'il risquait de se produire si jamais il laissait le champ libre à l'équipage. Il redoutait que certains se déshonorent à

¹²⁸⁴ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., ch. 56, rép. 31.

¹²⁸⁵ Nous reviendrons plus loin dans le chapitre sur les missions franciscaines.

¹²⁸⁶ Cardiel, José, *Declaración de la verdad, op. cit.*, p. 287.

¹²⁸⁷ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., ch. 56, rép. 32.

¹²⁸⁸ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., ch. 56, rép. 32.

travers un troc, qu'ils déshonorent l'équipage, et déshonorent leur village par la même occasion. Et, surtout, qu'ils commettent un irréparable péché et, le voyage étant encore long, qu'ils risquent de mourir en chemin sans avoir pu confesser leur faute auprès d'un prêtre. Leur périple s'achèverait alors dans le royaume d'Añã, c'est-à-dire l'enfer, en lieu et place de Santa Fé. « Parfois, certains sont fourbes et vous mettent en main des choses qu'ils ont volées à leurs semblables. De cette manière, en nous donnant ce qu'ils ont volé, ils nous font honte¹²⁸⁹. » Les hommes échangèrent leurs marchandises contre d'autres marchandises, mais personne ne cherchait jamais à s'enrichir. À Taragui, ou Corrientes comme l'appelaient parfois ses habitants, les Espagnols échangeaient autrement, sous une forme qu'ils nommaient commerce. Ils faisaient des affaires, passaient des marchés dont le seul but était d'accumuler toujours plus de marchandises, rechignant à payer dès qu'ils trouvaient le moindre prétexte. Aussi, lorsque le groupe arriva en vue de la petite ville, Basi avertit à nouveau les hommes : « Ces Espagnols sont experts dans l'art de tromper les gens¹²⁹⁰. » Ils y achetèrent uniquement le nécessaire pour continuer le voyage, entre autre choses du fromage et du fil pour réparer les vêtements.

Quelques jours plus tard, un matin qu'ils filaient sur le Parana, un curieux évènement se produisit. L'un des vieillards de l'expédition racontait à qui voulait l'entendre que les augures étaient mauvaises : « J'ai vu dans mon sommeil ce qu'il va advenir de nous, mais bien que je vous le dise, vous ne me croyez pas. » Il soupira. « Comme je suis vieux, vous ne croyez jamais ce que je dis¹²⁹¹. »

— Parfois, les vieux disent des choses justes, intervint Come, soucieux. Pendant qu'on buvait le maté, celui-là nous a raconté ce qu'il avait vu dans son sommeil. Il nous a dit qu'il avait vu un ciel orageux. » Ce n'était jamais un bon présage. « Pourtant, vous n'accordez aucun crédit à ses paroles¹²⁹². »

— Moi je crois vraiment ce que dit le vieux, protesta Basi. Il y a du vrai dans ce qu'il dit, croyez-moi. C'est pour ça que j'ai peur des Indiens d'Ohoma. Ils sont laids et pratiquent la sorcellerie. Passons vite et éloignons-nous de ces pêcheurs au labeur sordide¹²⁹³. » Les gens de Candelaria de Ohoma n'étaient pourtant pas de ces groupes d'infidèles qui battaient la campagne sans foi ni loi. En principe, ils étaient baptisés, convertis au christianisme depuis une centaine

¹²⁸⁹ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., ch. 56, rép. 33.

¹²⁹⁰ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., ch. 56, rép. 38.

¹²⁹¹ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., ch. 56, rép. 42.

¹²⁹² CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., ch. 56, rép. 43.

¹²⁹³ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., ch. 56, rép. 44.

d'années. Néanmoins, ceux des missions jésuites les considéraient comme des étrangers menaçants. Ils n'étaient pas Guaranis et pire, ils étaient Guaikurus. Leur effrayante réputation s'était bâtie sur des années de pillages et de razzias à cheval, autant des *estancias* que des missions ou des villes espagnoles¹²⁹⁴. Ils ne savaient pas, ou ne voulaient pas savoir cultiver un champ ou édifier une église. Ils refusaient tout travail et toute discipline. Pour Come, les habitants de Candelaria de Ohoma pouvaient bien s'être convertis, ils demeuraient une menace engluée dans des coutumes d'un autre âge. Les voyageurs n'eurent pourtant pas d'autre choix que de dormir dans les environs.

« Je ne vais pas bien dormir, ici, se plaignit Basi. On ne dort pas bien, en ces lieux, c'est connu. On ne devrait pas faire dormir les gens ici, il y a des jaguars. Il faudra ouvrir l'œil. » À peine les avait-il fermés qu'un rugissement s'éleva dans la nuit. « Voilà ! Qu'est-ce que je disais... »¹²⁹⁵. La panique gagna les rangs de l'équipage qui chercha en vain à localiser la bête. Des tours de garde furent donnés, mais le monstre tant redouté ne vint jamais. Quelques jours plus tard, ils approchaient de Santiago Sanchez, une autre mission franciscaine peuplée de Guaikurus.

« Quand nous arriverons, dit Come, nous nous arrêterons pour nous reposer et nous en profiterons pour faire quelques échanges. Vous achèterez de la viande, des appâts ; s'il y en a vous prendrez de l'huile et des poêles, ou des assiettes. Elles ne manquent pas, les choses dont nous avons besoin¹²⁹⁶. » En fait, hormis la marchandise destinée à Santa Fé, les cales étaient presque vides. Lorsque le *corregidor* aperçut un homme entouré de chiens dociles, il consulta Basi et tous deux, pour une fois, accordèrent leur cœur. Au pays, on attrapait les vaches sauvages avec des chiens, mais il était trop compliqué d'emporter les animaux et de s'en occuper pendant tout le périple. Cependant, si d'aventure il était possible d'en acquérir ici, les chiens se révéleraient utiles pour la fin du voyage. Come ordonna qu'on en achète quelques-uns et demanda à Basi de les monter à bord. « Donne-leur à manger, qu'ils soient contents¹²⁹⁷. »

— Le chien, c'est vraiment un être précieux, commenta Basi à l'assemblée en s'acquittant de sa tâche. Même si ce n'est pas un humain, il nous aide bien. Même s'il ne peut pas utiliser d'arc, même s'il ne peut pas manier de couteaux ou de haches, même s'il ne sait pas se servir d'un bâton ou de corde, il a ses dents pour faire des dégâts ! Il faut bien traiter les chiens, les gars, afin qu'il nous aident ¹²⁹⁸ ! »

¹²⁹⁴ Furlong, Guillermo, *Misiones y sus pueblos de Guaraníes*, op. cit., p. 110.

¹²⁹⁵ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., ch. 56, rép. 46.

¹²⁹⁶ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., ch. 56, rép. 49.

¹²⁹⁷ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., ch. 56, rép. 49.

¹²⁹⁸ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., ch. 56, rép. 50.

La dernière halte et dernière mission franciscaine sur le chemin de Santa Fé, Santa Lucia, fut ralliée en un rien de temps grâce à des courants et des vents favorables. « On va s'arrêter, dit Come, et encore une fois on achètera ce dont on a besoin, donc déchargez un peu de marchandise¹²⁹⁹. » Les hommes commençaient à ressentir la fatigue et certains traînaient les pieds au moment de repartir, tant et si bien que Basi haussa le ton. « Allons-y sans tarder, les gars. Il n'y a pas de quoi se réjouir, à traîner dans ces terres d'étrangers. Santa Fé est encore loin d'ici¹³⁰⁰. » Il n'aimait pas les Guaikurus et plus vite ils seraient loin de Santa Lucia, mieux il se porterait.

Dans le sud, les forêts étaient moins nombreuses qu'autour de leur village, les arbres cédaient aux grandes plaines où les troupeaux de vaches paissaient, libres de toute servitude. Pourtant, les hommes n'étaient jamais loin, et le *corregidor* jugea opportun de chasser quelques-unes des malheureuses afin de remonter le moral de l'équipage, qui souffrait des longues semaines éloignées de la mission. Les chiens n'avaient pas été achetés en vain et le moment était venu d'en faire bon usage. La chasse aux vaches constituait un spectacle impressionnant pour quiconque n'en avait jamais été témoin. Une dizaine d'hommes se déployait en cordon circulaire face aux animaux, pendant que d'autres prenaient ces derniers à revers en compagnie des chiens que l'on nommait pisteurs, car ils étaient dressés à la poursuite. Come distribuait ses ordres à toute vitesse pour ne pas laisser le temps aux vaches de fuir : « Toi tu passes par là et tu les fais revenir vers nous ! Toi tu prends ce côté, et toi ce côté ¹³⁰¹ ! » Ceux qui formaient le cordon avaient à charge l'opération la plus périlleuse, car une fois effrayées, les vaches viendraient sur eux comme des furies. L'interception était à la charge d'autres chiens, entraînés à tuer. « Quand je ferai revenir les vaches, vous vous baisserez et vous crierez aux chiens "Ici! Ici !", et alors ils attraperont les veaux les plus gras ! Vous verrez, ils les attraperont pas le col, la queue ou les oreilles ¹³⁰² ! » Les plus expérimentés savaient déjà tout ça, mais il y avait dans le groupe quelques jeunes qui n'avaient jamais participé à ce genre d'exercice — et Come avait décidé de leur donner une chance de prouver leur valeur — aussi préférerait-il s'assurer que chacun connaissait son rôle. Une à une, les vaches furent mises au sol par les chiens. « Allez, toi, apporte vite ton couteau et coupe son tendon d'Achille¹³⁰³. » La

¹²⁹⁹CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., ch. 56, rép. 51.

¹³⁰⁰ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., ch. 56, rép. 52.

¹³⁰¹ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., ch. 56, rép. 55.

¹³⁰²CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., ch. 56, rép. 55.

¹³⁰³ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., ch. 56, rép. 56.

technique, économique, permettait d’immobiliser définitivement le bovin. « Ne reste pas planté là devant elle ! Suis-moi ! Nous allons en tuer d’autres ¹³⁰⁴ ! »

C’est chargés de plusieurs animaux que les chasseurs revinrent triomphalement vers les berges Parana, où d’autres gardaient les barques en buvant du maté. Comme cela arrivait parfois, la répartition de la viande provoqua une dispute. « Pourquoi tu m’en donnes si peu ? C’est moi qui l’ai ramenée ¹³⁰⁵ !

— Avec un tel comportement, ne t’étonne pas que les gens se moquent de toi, répondit un autre ¹³⁰⁶.

— Ce type s’énervé trop vite, fit un troisième. Il révèle sa vraie nature ¹³⁰⁷.

— Il parle trop vite, sans réfléchir, surenchérit un quatrième. Il devrait se taire ¹³⁰⁸.

— Peut-être bien que je révèle ma vraie nature, et vous me mettez ma méchanceté devant les yeux. Vous m’insultez et vous me couvrez de honte. » Celui qui s’était plaint demeura pensif un instant, avant d’ajouter. « Est-ce que c’est parce que je parle à tort et à travers que les gens me traitent ainsi ¹³⁰⁹ ? » Le *corregidor*, qui avait l’habitude de régler les litiges et ne souhaitait pas que s’installe dans le groupe une animosité durable, intervint : « Les désirs des gens les conduisent à mal se comporter, et parfois ils gâchent une belle journée comme aujourd’hui. Ah, si le père jésuite voyageait avec nous, on ne perdrait pas de temps et on arriverait vite à Santa Fé ¹³¹⁰.

— C’est vrai, approuva Basi. Lorsque le père est là, on voit qui est fort, qui est faible, qui est paresseux, et ceux qui sont lâches ¹³¹¹.

— Allez, les gars, conclut Come. Rejoignons au plus vite Santa Fé. Nous ne sommes pas là pour nous amuser ¹³¹². » La fin du voyage fut marquée par les sévères maux de ventre d’un homme trop glouton dont l’estomac était probablement infesté de vers.

À mesure qu’ils approchaient de la ville, les habitations se multipliaient, les hommes et les femmes, Espagnols ou Indiens, arpentaient les chemins chargés de choses et d’autres, à pied ou en

¹³⁰⁴ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní* <Ñomongeta ha’e tetyrõ>, s.l., s.d., s.p., ch. 56, rép. 56.

¹³⁰⁵ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní* <Ñomongeta ha’e tetyrõ>, s.l., s.d., s.p., ch. 56, rép. 57.

¹³⁰⁶ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní* <Ñomongeta ha’e tetyrõ>, s.l., s.d., s.p., ch. 56, rép. 58.

¹³⁰⁷ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní* <Ñomongeta ha’e tetyrõ>, s.l., s.d., s.p., ch. 56, rép. 58.

¹³⁰⁸ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní* <Ñomongeta ha’e tetyrõ>, s.l., s.d., s.p., ch. 56, rép. 58.

¹³⁰⁹ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní* <Ñomongeta ha’e tetyrõ>, s.l., s.d., s.p., ch. 56, rép. 59.

¹³¹⁰ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní* <Ñomongeta ha’e tetyrõ>, s.l., s.d., s.p., ch. 56, rép. 61.

¹³¹¹ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní* <Ñomongeta ha’e tetyrõ>, s.l., s.d., s.p., ch. 56, rép. 62.

¹³¹² CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní* <Ñomongeta ha’e tetyrõ>, s.l., s.d., s.p., ch. 56, rép. 63.

carriole, formes voutées par le poids du labeur défilant le long du Parana sous le regard curieux des voyageurs. Lorsqu'ils débarquèrent, dans un port où les nombreux bateaux résonnaient des vociférations de leurs non moins nombreux capitaines, deux jésuites, quatre Indiens et cinq Noirs réduits en esclavage attendaient sur le quai¹³¹³. Le collègue avait été informé quelques heures plus tôt que des barques en provenance d'une des missions descendaient le Parana, aussi le recteur avait-il dépêché des hommes et des chariots pour transporter la cargaison et escorter l'équipage jusqu'au collège. La présence d'Indiens missionnaires en ville suscitait toujours l'inquiétude de la population, aussi valait-il mieux la rassurer en leur adjoignant un cortège local.

À peine eut-il franchi le seuil du collège que Come aperçut dans la grande cour intérieure un groupe d'hommes blancs en pleine conversation avec le recteur. D'ordinaire, le patio du collège inspirait une douceur apaisante, avec ses longues dalles polies, ses colonnes au teint pâle et ses fleurs colorées qui exhalaient un exotique parfum d'Europe. Aujourd'hui, il était le théâtre d'un vacarme chaotique. Les hommes qui discutaient avec le recteur semblaient marchander quelque chose, chacun y allant de son enchère. « Ces Espagnols, soupira Come, ils ne se reposent jamais¹³¹⁴. » Il avait depuis longtemps perdu tout espoir de les comprendre. Il ne parlait pas très bien le castillan, mais suffisamment pour comprendre ce qu'ils disaient. « Donnez-moi quelques hommes, mon père, qu'ils travaillent pour moi »¹³¹⁵, répétaient-ils tous, comme une litanie. « Très bien, je vais vous donner quelques-uns de mes fils. Toutefois, ils ne travailleront à votre service qu'un seul mois¹³¹⁶. »

Trente jours, c'était le temps nécessaire au comptable jésuite pour évaluer les marchandises déposées, remplir le livre de comptes, déduire le tribut au Roi et les dettes lorsqu'il y en avait, puis fournir les produits réclamés par le jésuite à la tête de la mission des voyageurs, produit dont Come avait une liste sur un morceau de cuir soigneusement conservé dans sa besace. Dans l'intervalle, l'équipage effectuerait un service domestique pour les habitants de la ville, et le salaire permettrait à tous d'acheter de nouveaux habits et, bien que ce fut prohibé, peut-être un peu d'alcool.

La plupart des hommes ne savait pas compter, ou mal. Puisqu'il ne serait pas avec eux, lui même occupé à travailler, Come leur rappela une vieille technique : « Vous prenez un bâton et vous y taillez des encoches, ou bien une corde sur laquelle vous faites des nœuds à chaque jour qui passe.

¹³¹³ Détails ajoutés.

¹³¹⁴ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., ch. 56, rép. 67.

¹³¹⁵ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., ch. 56, rép. 67.

¹³¹⁶ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., ch. 56, rép. 67.

Comme ça, vous saurez quand le mois sera terminé¹³¹⁷. » Et, sans même une nuit de repos, ils rejoignirent les Espagnols pour entrer à leur service. Dans la maison, ils s’acquittaient de toutes sortes de tâches : ils allaient chercher du bois, le coupaient, préparaient le feu et l’entretenaient pour que jamais il ne s’éteigne, réparaient murs, portes et toits, lavaient les vêtements ou se rendaient au puits chargés de jarres pour rapporter de l’eau. Personne ici ne voyait d’inconvénient à accomplir des travaux qu’il n’aurait jamais accepté au village, puisque là-bas, ils étaient à la charge des femmes. Ils recevaient un salaire, et cela suffisait à les contenter. Pourtant, comme souvent, lorsque le mois fut révolu, certains Espagnols refusèrent de payer leur domestique. « Le mois n’est pas fini, disaient-ils, alors je ne te paierai pas encore¹³¹⁸.

— Moi, je connais la nature de ces Espagnols, glissa Basi à Come. Ce sont des fourbes. Ils rechignent toujours à lâcher ce qu’ils ont. Ce Cassiano, là, il ne faut travailler pour lui que s’il paie tout de suite ¹³¹⁹! »

Au bout du compte, les Espagnols consentirent à payer mais un autre souci vint alors tourmenter Come. Ses hommes n’avaient pas l’habitude de tenir en main des espèces sonnantes et trébuchantes et, surtout, ne se faisaient aucune idée de la valeur de ces pièces. Basi, qui connaissait tout aussi bien les risques provoqués par le salaire du labeur, mais qui était meilleur orateur, leur adressa alors un de ces longs discours dont il avait le secret : « Les paresseux ne mangent pas. Ils se promènent sans vêtements, ou avec des vêtements sales. Ils se saoulent. Ça se voit bien quand on est ivre ! D’autres gaspillent leur argent pour rien dans des choses sans valeur. C’est du gâchis, vraiment ! Les hommes raisonnables, ils ne dépensent pas leur argent pour rien, ils le donnent juste pour leurs vêtements. Ainsi, ils se trouvent tous de quoi se vêtir. Elles ne manquent pas les choses dont ils ont vraiment besoin ¹³²⁰! » Le sermon terminé, il laissa ses hommes se rendre en ville pour faire leurs achats. Le lendemain, ils rentreraient vers chez eux.

À l’aube, Come se rendit auprès du recteur pour lui signaler qu’ils repartaient. Après lui avoir baisé la main, il retrouva ses hommes sur le quai. Basi affichait un grand sourire. « Moi, ça me fait très plaisir de retourner dans notre village, les gars. Notre Père doit se faire du souci pour nous¹³²¹.

¹³¹⁷ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha’e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., ch. 56, rép. 68.

¹³¹⁸ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha’e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., ch. 56, rép. 69.

¹³¹⁹ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha’e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., ch. 56, rép. 70.

¹³²⁰ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha’e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., ch. 56, rép. 72.

¹³²¹ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha’e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., ch. 56, rép. 74.

— Allons-y, enchaîna Come, tout aussi impatient. Préparez-vous vite pour que nous puissions revenir chez nous. Prenez-bien avec vous tout ce que vous avez acheté, mais ne commencez pas à suspecter vos compagnons de vous dissimuler des choses et à fouiller dans leurs sacs¹³²². »

Alors qu'ils voguaient à proximité d'une des missions de Guaikurus et qu'ils devaient y faire halte, Basi et Come se disputèrent sur l'attitude à adopter face aux habitants. Le *corregidor* recommanda que tous enfilassent des vêtements sales. « Ainsi, ces mauvais étrangers ne nous demanderont rien¹³²³. » La rumeur courait au sein de l'équipage que les Guaikurus du village lanceraient de puissants maléfices afin de contraindre les voyageurs à donner toutes leurs marchandises. Basi n'aimait pas les Guaikurus, il craignait leur sorcellerie, mais il refusait de passer pour un lâche. « Je n'ai pas peur, moi. Je leur parle vite et fort, sans crainte, et ainsi c'est moi qui leur fais peur. Vous, s'il vous demandent quelque chose, vous leur donnez, et donc ils n'ont pas peur de vous ¹³²⁴! » Finalement, l'étape se déroula sans encombres. Il fallut remonter à contre-courant pour ce retour à la mission, mais les barques étaient plus légères de quelques tonnes, aussi avançaient-elles vite dès que le vent soufflait. Et lorsque ce dernier cessait, motivés par la perspective de dormir chez eux, de retrouver leur famille et leurs compagnons, les hommes ramaient avec ardeur. Une halte sur une petite plage manqua pourtant de tourner au drame, lorsqu'un homme marcha sur une raie et s'écroula, foudroyé par la pique du poisson. Par chance, un infirmier connaissait le traitement. « Il faut appliquer de la cire sur la blessure et enrouler un morceau de cuir autour. Ensuite, chauffer à blanc avec des braises la blessure. Sa douleur s'apaisera¹³²⁵. » Si les traces de ce périple à Santa Fé disparaissent avec cette ultime réplique, gageons, afin d'y mettre nous-même un point final, que cet équipage rejoint son village en sécurité et que, sitôt rentrés, ils se remirent à travailler leur champ, leur bois, leur fer, et surtout à ne jamais manquer une messe chaque matin. Ou du moins à répéter à qui voulait l'entendre qu'ils ne la manqueraient jamais.

¹³²² CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., ch. 56, rép. 75.

¹³²³ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., ch. 56, rép. 77.

¹³²⁴ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., ch. 56, rép. 80.

¹³²⁵ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., ch. 56, rép. 83.

2. D'Autres Indiens

Les chapitres 56 et 57 occupent une place singulière dans le manuscrit de Luján. Le premier, que nous venons de restituer sous une forme narrative, raconte le voyage d'un groupe d'Indiens jusqu'à Santa Fé. Le second, que nous n'avons pas traduit et que donc nous ne traiterons pas ici, décrit aussi à travers une série de dialogues l'expédition d'un groupe — des hommes avec des femmes et des enfants cette fois — vers les *yerbales*. Contrairement aux autres chapitres du manuscrit, et dans la lignée du chapitre 56, les acteurs n'évoluent pas à l'intérieur ou dans les alentours du village. Ils sont donc livrés à eux-mêmes et situés hors du champ de surveillance et de contrôle des missionnaires jésuites. Hormis les informations relatives aux voyages en eux-mêmes, ces deux chapitres nous renseignent également sur la destination d'usage des textes et, par extension, de celui du manuscrit. Ces deux chapitres ne peuvent en effet avoir été rédigés qu'à destination des Indiens — ceux qui entreprennent de tels voyages — et non de missionnaires jésuites. Les avertissements et mises en gardes, tout comme les prescriptions et rappels aux normes, sont toutes adressées à un auditoire Indien. D'une part et d'abord à ceux qui sont susceptibles de participer eux-mêmes à de tels voyages, et d'autre part au reste de la population, car le chapitre 56 notamment comporte des éléments destinés à distinguer l'identité des missions et de leurs habitants face au monde qui les entoure. Un tel texte n'aurait pas de vertu pédagogique pour un missionnaire récemment arrivé dans la région, premièrement car il n'effectuerait pas ce genre de voyage¹³²⁶, deuxièmement car les explications relatives au commerce et au travail salarié lui sembleraient triviales.

Le chapitre 56 se distingue aussi par sa longueur et sa densité. Il s'étend sur plus de 13 pages et 83 répliques, dont certaines excèdent une quinzaine de lignes. Les dialogues sont complexes et difficiles à traduire dans la mesure où les répliques sont parfois fractionnées en sous-dialogues structurées autour d'un changement d'acteur, de temps ou d'espace. L'ensemble du chapitre paraît ainsi avoir été pensé et écrit comme une aventure à la fois épique et didactique dans laquelle certains Indiens s'égarent parfois mais finissent toujours par triompher de l'adversité. De plus, la présence d'un rire — « Ha ha ha ha ! Je ris à la face de cet homme »¹³²⁷, — investit les dialogues d'un caractère tragi-comique que nous n'avons jamais relevé ailleurs dans le manuscrit ou dans quelqu'autre source en guarani issue des missions jésuites du Paraguay. Cet artifice narratif

¹³²⁶ Les jésuites effectuent ces voyages pour se rendre dans les missions ou les quitter, mais ne participent pas aux expéditions vers les *yerbales* ou vers les villes espagnoles afin de vendre le maté.

¹³²⁷ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrō>*, s.l., s.d., s.p., ch. 56, rép. 19.

pourrait avoir servi à captiver et impliquer l'auditoire dans le récit. Comme souvent dans le manuscrit de Luján, si le chapitre s'ouvre sur une phrase qui explique les enjeux du chapitre — Come déclarant « Moi, votre *corregidor*, je vais aller à Santa Fé, alors apprêtez-vous bien ! Il y a tout un tas de choses à préparer ¹³²⁸ ! » — il se clôt brutalement au milieu d'une séquence, laissant une impression d'inachevé — un homme est piqué par une raie et Come explique comment le soigner et que « de cette manière, il s'apaisera/sa douleur va diminuer. » Dans l'intervalle de temps qui sépare ces deux événements fictionnels, les voyageurs parcourent le monde colonial et le lecteur mesure la distance entre les différents groupes d'acteurs, Indiens ou Espagnols, qui l'habitent.

L'expédition des Indiens missionnaires vers Santa Fé est marquée par cinq étapes — auxquelles il faut ajouter la destination finale — dans des villes ou villages situés sur les rives du Parana : Itati, Taragui ou Corrientes, Candelaria de Ohoma, Santiago Sanchez et Santa Lucia de los Astos. Hormis Corrientes et Santa Fé, peuplées par des Espagnols, il s'agit de *pueblos de Indios*, des missions fondées et administrées par les franciscains. L'historiographie missionnaire, dépendante de la qualité et à la quantité des sources, n'est jamais parvenue à aborder les relations entretenues par les missions guaranis, sous tutelle jésuite, avec les *pueblos de Indios*, et notamment avec leurs habitants¹³²⁹. Pourtant, comme le montre le chapitre 56 du manuscrit de Luján, ces deux sociétés se connaissent et entrent en contact, au moins de manière ponctuelle. Le texte donne en outre accès aux représentations construites par les habitants des missions guaranis sur les Indiens qui vivent dans les *pueblos de Indios*.

a. Détour par les missions franciscaines

Itati, Ohoma, Santiago Sanchez et Santa Lucia sont fondées entre 1615 et 1616. La première se trouve à une soixantaine de kilomètres à l'est de Corrientes et est habitée majoritairement par une population guarani. Ohoma et Santiago Sanchez, au sud de la ville espagnole, sont éloignées l'une de l'autre d'environ trente kilomètres, et séparées de Santa Lucia, la plus méridionale, par deux cent

¹³²⁸ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrö>*, s.l., s.d., s.p., ch. 56, première réplique.

¹³²⁹ Soulignons toutefois la remarquable série de travaux de Maria Laura Salinas sur les missions franciscaines et l'*encomienda* à Santa Fé et Corrientes, travaux sur lesquels nous nous appuyerons largement au cours de ce chapitre.

kilomètres¹³³⁰. Ces trois dernières abritent des populations diverses venues du Chaco¹³³¹. Contrairement aux habitants des missions jésuites, les Indiens de ces *pueblos de Indios* sont soumis à l'*encomienda*. Deux mois par an — et probablement plus en pratique, si l'on se fie aux doléances adressées aux autorités par les Franciscains et les Indiens eux-mêmes¹³³²— ceux qui sont en âge de payer le Tribut au Roi, c'est-à-dire les hommes entre 18 et 50 ans, travaillent pour le compte d'un *encomendero* ou d'une *encomendera*. Ces derniers, de petits exploitants agricoles qui ont le droit à l'*encomienda* parce qu'ils sont descendants de conquistadores¹³³³, vivent en général une telle pauvreté que certains d'entre eux n'exploitent même pas les Indiens contraints de travailler pour eux, mais les louent à d'autres propriétaires plus fortunés¹³³⁴. Par ailleurs, bien que la pratique soit en théorie illégale, les Indiens sont réquisitionnés par les autorités de Corrientes pour réaliser des travaux publics¹³³⁵. Enfin, un tiers des tributaires pouvait être mobilisée en cas de guerre contre un ennemi étranger¹³³⁶. L'institution de l'*encomienda* dans ces *pueblos de Indios* entraîne une différence majeure avec les missions des jésuites. Alors que ces derniers déploient toutes les mesures possibles, y compris juridiques¹³³⁷, pour éviter que les Indiens de leurs missions ne fréquentent les Espagnols, qui auraient mauvaise influence, les Indiens des quatre missions franciscaines vivent régulièrement auprès des colons.

En revanche, l'organisation interne des *pueblos de Indios* semble similaire à celle des missions jésuites. On y pratique l'agriculture et l'artisanat, la production est placée sous un régime de bien commun qui permet de subvenir aux besoins des indigents invalides, quoique le système ne paraisse pas rationalisé comme dans les villages de la Compagnie de Jésus¹³³⁸.

La démographie des *pueblos de Indios* révèle des nombres peu élevés. En examinant trois recensements effectués lors de visites des autorités de la Couronne à Itati, Santiago Sanchez et Santa Lucia, Maria Laura Salinas nous offre un panorama de l'évolution de ces villages. Le premier

¹³³⁰ Salinas, María Laura, « Trabajo, tributo, encomiendas y pueblos de indios en el nordeste argentino. Siglos XVI-XIX », *Iberoamericana* (2001-), *op. cit.*, p. 26.

¹³³¹ Salinas, María Laura, « Estructura y composición familiar en los pueblos de indios de Corrientes. Siglo XVII y principios del siglo XVIII », *Nordeste*, 1999, n° 10, p. 24.

¹³³² Salinas, María Laura, « Trabajo, tributo, encomiendas y pueblos de indios en el nordeste argentino. Siglos XVI-XIX », *op. cit.*, p. 29.

¹³³³ *Ibid.*, p. 27.

¹³³⁴ *Ibid.*, p. 31.

¹³³⁵ *Ibid.*, p. 32.

¹³³⁶ *Ibid.*, p. 34.

¹³³⁷ Cf. *supra*, p. 310.

¹³³⁸ *Idem.*

compte 556 habitants en 1653, 256 habitants en 1673 et 774 en 1717, pour respectivement 16, 16 puis 13 *encomiendas*, et 127, 243, puis 179 tributaires¹³³⁹. Itati, avec sa population majoritairement guarani, est le seul des villages à connaître une expansion démographique¹³⁴⁰. Les chiffres de Santiago Sanchez et Santa Lucia diffèrent fortement. Dans le cas de Santa Lucia, ils indiquent 79, 50 et 26 habitants, ainsi que 8, 7 et 2 *encomiendas* pour 21, 50 et 12 tributaires. Concernant Santiago Sanchez, il a successivement compté 145, 35 et 41 habitants, 11, 6 et 1 *encomiendas* pour 33, 35 et 8 tributaires¹³⁴¹. Les recensements de Candelaria de Ohoma ne sont pas disponibles, mais puisque ce *pueblo de Indios* disparaît dans le premier tiers du XVIII^e siècle comme Santiago Sanchez, les chiffres sont sans doute similaires¹³⁴². En effet, les attaques répétées des Indiens du Chaco sur les *pueblos de Indios* situés au sud de Corrientes forcent leurs habitants à fuir, puis à reconstruire leur village à de nombreuses reprises¹³⁴³.

	Démographie Encomiendas Tributaires		
	1653	1673	1717
Itati	556 16 127	256 16 243	774 13 179
Candelaria de Ohoma	Données non disponibles	Données non disponibles	Données non disponibles
Santiago Sanchez	145 11 33	35 6 35	41 1 8
Santa Lucia	79 8 21	50 7 50	26 2 12

Figure 26 Tableau. Recensements des *pueblos de Indios* mentionnés dans le chapitre 56 du manuscrit de Luján (XVII^e-XVIII^e siècles).

¹³³⁹ Salinas, María Laura, « Estructura y composición familiar en los pueblos de indios de Corrientes. Siglo XVII y principios del siglo XVIII », *op. cit.*, p. 26.

¹³⁴⁰ La diminution du nombre d'*encomiendas* est liée aux réformes centralisatrices des Bourbons, qui cherchent à diminuer l'influence des potentats locaux au profit d'un État fort. Voir Salinas, María Laura, « Trabajo, tributo, encomiendas y pueblos de indios en el nordeste argentino. Siglos XVI-XIX », *op. cit.*, p. 39.

¹³⁴¹ Salinas, María Laura, « Estructura y composición familiar en los pueblos de indios de Corrientes. Siglo XVII y principios del siglo XVIII », *op. cit.*, p. 27-28.

¹³⁴² Salinas, María Laura, « Trabajo, tributo, encomiendas y pueblos de indios en el nordeste argentino. Siglos XVI-XIX », *op. cit.*, p. 36.

¹³⁴³ *Ibid.* p. 34.

Dans le chapitre 56 du manuscrit de Luján, les quatre villages sont présentés à travers le regard des protagonistes du récit. Lorsqu'ils arrivent à Itati, les voyageurs se préparent à troquer des marchandises avec les habitants, qu'ils désignent par le terme *ava*. Dans le dictionnaire de Montoya, ce mot est glosé par « homme »¹³⁴⁴. Restivo traduit quant à lui « homme », mais aussi « Indien », par « *ava* »¹³⁴⁵. Les deux propositions ne sont pas mutuellement exclusives mais peuvent piéger le lecteur européen dans une ambiguïté trompeuse. En effet, selon Capucine Boidin, au XVIII^e siècle, « *ava* [désigne] l'homme (masculin) ou l'Indien, tandis que *karai* [désigne] toujours un espagnol¹³⁴⁶. » De fait, comme nous le verrons plus loin, dans le chapitre 56, les Espagnols sont toujours identifiés grâce au vocable *karai*. Cependant, si le terme *ava* désigne bien un homme, il l'identifie comme tel depuis le point de vue du locuteur Indien. L'*ava* est un homme qui lui est semblable, qui partage sa langue et sa culture, c'est-à-dire un Guarani. Or, comme l'avons vu, les habitants d'Itati sont effectivement guaranis. Les sources concordent donc sur ce point. Pourtant, et bien qu'ils partagent avec les gens d'Itati une condition commune, celle d'un homme guarani, les membres de l'expédition affichent au cours du dialogue une grande méfiance. Come met en garde ses subordonnés contre ces « hommes qui, au milieu de leurs semblables, se comportent mal » ou « les traitent mal », les semblables en question étant probablement ici les membres de l'expédition. Par mauvais comportement, Come entend ici des pratiques d'échange qu'il juge malhonnêtes, comme par exemple vendre de la marchandise de mauvaise qualité ou des biens volés. Dans ce dernier cas, les acheteurs, inconscients de participer au recel, se couvriraient d'une honte qui rejaillirait sur l'ensemble des membres de l'expédition, et plus généralement sur la communauté indienne des missions jésuites.

Lors des étapes suivantes, les habitants de Candelaria de Ohoma et de Santa Lucia ne sont pas identifiés par le vocable *ava*. Avant même qu'ils n'arrivent dans le premier de ces deux villages, l'épisode du vieux rêveur informe les voyageurs, et avec eux le lecteur, du danger à venir. Le vieillard rêve d'un ciel orageux, sans doute un mauvais présage. Or, contrairement aux autres membres du groupe, Basi affirme prêter foi aux avertissements du rêveur et « donc [avoir] peur des gens du village d'Ohoma. » Comme pour les habitants de Santa Lucia, ceux de Candelaria de Ohoma ne sont pas désignés comme *ava*, mais comme *tapy'yi'*. Montoya glose ce dernier terme par « engeance, esclave », mais précise également que c'est « ainsi que les Guarani appellent les gens

¹³⁴⁴ Ruiz De Montoya, Antonio, *Tesoro de la lengua guaraní, op. cit.*, p. 100.

¹³⁴⁵ Restivo, Pablo, *Vocabulario de la lengua guaraní, op. cit.*, p. 342.

¹³⁴⁶ Boidin, Capucine, « Textos de la modernidad política en guaraní (1810-1813) », *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana* [en ligne], 2014, vol. 4, n° 2, [en ligne], publié le 26 décembre 2014, consulté le 22 avril 2022, p. 12. DOI: <https://doi.org/10.4000/corpusarchivos.1322>. L'auteure souligne.

des autres Nations »¹³⁴⁷. Si, une fois n'est pas coutume, les définitions proposées par Montoya semblent déjà fournir des clés explicatives, l'étude diachronique Isabelle Combès éclaire mieux encore les problèmes engagés autour de ce terme. Selon l'anthropologue, « dans le Chaco et le Piémont andin, *tapii* fut le nom donné “génériquement” par les chiriguanos à leurs esclaves ; et parce que ces esclaves appartenaient dans leur immense majorité à l'ethnie arawak des chanés, le terme a fini par être, dans de nombreux cas, un véritable synonyme de “chané”¹³⁴⁸. » Mais il est également utilisé ailleurs et avant. On en trouve la trace dans les chroniques sur les Tupis du Brésil et, dans la région de l'Izozog de la Bolivie contemporaine, les descendants des chanés sont encore nommés *tapii*. Dans tous les cas, ce terme au caractère « dépréciatif » désigne des populations « guaranisées » et réduites en esclavages par des populations guaranis¹³⁴⁹. Mais, montrant que n'importe quel groupe peut incarner le *tapii* d'un autre, Combès rappelle justement que ces termes descriptifs sont « valides pour une zone et une époque, et pas nécessairement à un autre moment et à un autre endroit », et qu'ils constituent dans le Chaco bolivien un élément « d'une classification chiriguano des “autres” qui reste à comprendre et analyser¹³⁵⁰. » « *Tapy'yi* » ou « *tapii* » est donc un ethnonyme et, comme tous les ethnonymes, ce nom propre ne doit pas être envisagé comme porteur de l'identité absolue, véritable, d'un groupe, mais en tant que produit d'une série de processus qui ont conduit à sa fixation, d'autant plus lorsque cette dernière est le résultat de la colonisation.

b. *Ava* et *tapy'yi* : problèmes d'ethnonymes

Comme le souligne Jean Bazin, l'ethnonyme « ne désigne “rigidement” personne, chacun de ses emplois prend valeur d'assignation relative à une classe : “paysan”, “guerrier”, “esclave”, “païen”, “païen du Sud”, “esclave de l'intérieur”, “pillard” ou métaphysicien¹³⁵¹... » De la même manière que les fonctionnaires et autorités coloniales françaises classent les groupes de population

¹³⁴⁷ Ruiz De Montoya, Antonio, *Tesoro de la lengua guaraní*, op. cit., p. 529.

¹³⁴⁸ Combès, Isabelle, « Tras las huellas de los ñanaigua: de *tapii*, *tapiete* y otros salvajes en el Chaco Boliviano », *Bulletin de l'Institut français d'études andines* [en ligne], 2004, n° 33 (2), p. 258. Publié le 8 avril 2004, consulté le 27 avril 2022. DOI: <https://doi.org/10.4000/bifea.5713>.

¹³⁴⁹ *Ibid.*, p. 258-259.

¹³⁵⁰ *Ibid.*, p. 266.

¹³⁵¹ Bazin, Jean, « A chacun son Bambara », In Amselle, Jean-Loup, Elikia, M'bokolo (Eds), *Au cœur de l'ethnie. Ethnie, tribalisme et État en Afrique*, Paris, La Découverte 11, 2005, p. 113.

du haut Sénégal-Niger à des fins administratives, produisant ainsi des ethnies sans se rendre compte qu'ils sont pour ce faire tributaires de la perspective de leurs informateurs indigènes, eux-mêmes historiquement et socialement situés, les colons espagnols ou portugais attribuent aux populations américaines des noms que ces mêmes populations américaines leur fournissent. Nicolas Richard montre que dans le cas du Chaco Boreal — dont une partie nous intéresse ici — ces ethnonymes dépendent non seulement de l'époque (entre le XVIII^e et le XX^e siècles) et de l'espace, mais en plus que les ethnonymes d'un même espace varient au même moment, à l'occasion de crises, s'organisant corrélativement en strates ethnonymiques¹³⁵². Ainsi, les termes *ava* — appliqués aux Indiens d'Itati comme à ceux des missions jésuites guaranis — et *tapy'yi* — désignant ceux de Candelaria de Ohoma, Santiago Sanchez et Santa Lucia — ne peuvent-ils être envisagés dans le manuscrit de Luján que comme « la relation d'énonciation spécifique dont [ils sont] le résultat¹³⁵³. » Le terme *tapy'yi*, pour autant qu'il signifie esclave — et encore doit-on se garder d'accorder le même sens à cet esclave qu'à celui qui désigne les victimes de la traite transatlantique —, nous renseigne sur une relation et « non point [sur] quelque particularité intrinsèque » du terme¹³⁵⁴. Le manuscrit de Luján, produit au tournant du XVIII^e siècle, mobilise ainsi des termes classificatoires dont il ne nous est pas possible de déterminer l'histoire génétique, mais dont il suffit d'admettre qu'il ne désigne qu'un groupe précis, à un moment donné, en regard d'un autre groupe précis. Les populations du Chaco qui peuplent les pueblos de Indios sont des *tapy'yi* aux yeux des voyageurs, celle d'Itati des *ava*.

Bien qu'il soit tentant de penser la catégorie *ava* comme une humanité hautement exclusive, réservée aux seuls Guaranis, et la catégorie *tapy'yi* comme résultante de cette exclusivité — l'esclave étant celui qui, radicalement Autre, est « désocialisé et dépersonnalisé »¹³⁵⁵ — rien dans les sources ne nous permet de l'avancer. En revanche, le chapitre 56 nous permet de déterminer certaines caractéristiques qui sont, au début du XVIII^e siècle, attribuées à deux groupes relevant de chacune de ces catégories.

Nous l'avons vu, les Indiens des missions jésuites entretiennent des relations de troc avec des Indiens du Chaco. Néanmoins, il s'agit d'Indiens dits infidèles et non de convertis au christianisme vivant sous la tutelle des franciscains. Dans le chapitre 56, les seconds, ceux des

¹³⁵² Richard, Nicolas, « La querelle des noms. Chaînes et strates ethnonymiques dans le Chaco boreal », *Journal de la société des américanistes*, 2011, vol. 97, n° 97-2, p. 201-230.

¹³⁵³ *Ibid.*, p. 215.

¹³⁵⁴ *Idem.*

¹³⁵⁵ Patterson, Orlando, *Slavery and social death: A comparative study*, États-Unis, Angleterre, Harvard University Press, 1982, p. 38.

pueblos de Indios, ne sont jamais décrits comme des infidèles. En revanche, certains des voyageurs les craignent car ils seraient ou pratiqueraient le *paje*. Quiconque est familier de l'anthropologie des Tupi-Guaranis d'hier ou d'aujourd'hui a déjà été confronté à ce terme. Comme l'indique Nimuendaju, au début du XX^e siècle, « au Brésil on a l'habitude de désigner de manière générique les chamanes indigènes par le terme de la langue globale “*paje*”¹³⁵⁶. » Montoya et Restivo livrent la même traduction du vocable, affirmant que l'« *ava paje* » est un féticheur et « *kuña paje* » une sorcière, « *ava* » et « *kuña* » signifiant respectivement « homme » et « femme »¹³⁵⁷. Si Furlong reprend lui aussi le vocable guarani pour indiquer que durant la période des missions jésuites du Paraguay les guaranis nommaient ainsi les « mages et féticheurs »¹³⁵⁸, les chroniques jésuites utilisent uniquement le terme *hechicero* (féticheur) comme par exemple lorsque Montoya raconte son arrivée dans un village dont le gouverneur était un grand Cacique, grand Mage, féticheur et ami proche du Démon du nom de Taubici »¹³⁵⁹. En revanche, la traduction en guarani de cet ouvrage, réalisée près d'un siècle plus tard sous la direction du jésuite Nicolas del Techo, mobilise le terme « *paje* » en lieu et place de « féticheur »¹³⁶⁰.

Dans le chapitre 56 du manuscrit de Luján, le vocable *paje* est utilisé à cinq reprises. Lors du trajet aller vers Santa Fé, lorsque les voyageurs arrivent près de Candelaria de Ohoma, Basi déclare à propos de ses habitants : « ces Indiens non-Guaranis [*tapy'yi*] ne sont pas beaux, c'est ce qu'on dit d'eux. Ils sont (ou « ils ont ») très *paje*, ces Indiens non-Guaranis [*tapy'yi*], donc avançons et passons plus loin. Ils sont très nombreux [*heta ete raco*] ces hommes [*ava*] qui se sont corrompus à travers la besogne de ces mauvais Indiens [*tapy'yi*]¹³⁶¹. » Ici, *paje* semble désigner une pratique, puisque la phrase suivante mentionne une « besogne », ou des « œuvres » dans leur sens religieux, et possède une valeur négative, qui apparaît dans le reste de la séquence. Les habitants d'Ohoma, des *tapy'yis*, auquel ce terme est associé, seraient « mauvais » (« *vai* ») et leur « besogne » (« *tembiapo* ») aurait poussé des « Indiens guaranis » (« *ava* ») à « se corrompre » (« *-ñembopochy* »). La relation entre les Indiens *tapy'yi* et les Indiens *ava* est donc marquée par

¹³⁵⁶ Nimuendaju, Curt, *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guaraní*, São Paulo, Editora Hucitec, 1987, p. 73.

¹³⁵⁷ Ruiz De Montoya, Antonio, *Tesoro de la lengua guaraní*, op. cit., p. 394 ; Restivo, Pablo, *Vocabulario de la lengua guaraní*, op. cit., p. 169, 327.

¹³⁵⁸ Furlong, Guillermo, *Misiones y sus pueblos de Guaraníes*, op. cit., p. 79.

¹³⁵⁹ Ruiz De Montoya, Antonio, *Conquista espiritual*, op. cit., f. 11v.

¹³⁶⁰ Ruiz de Montoya, Antonio, Anonyme (trad.), Ramiz Galvão, Benjamin Franklin (Dir.), *Manuscripto guarani da Bibilotheca Nacional do Rio de Janeiro sobre a primitiva catechese dos Indios das missões*, Annaes da Bblilotheca Nacional do Rio de Janeiro, Vol. 6, Rio de Janeiro, G. Leuzinger & Filhos, 1879, p. 100.

¹³⁶¹ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrō>*, s.l., s.d., s.p., ch. 56, rép. 44.

l'influence néfaste des premiers sur les seconds, l'évidentiel *rako*, placé derrière l'adjectif nombreux, indiquant une certitude et non pas un oui-dire. En second lieu, les phrases opposent des pratiques religieuses, respectivement païennes et chrétiennes. Le *paje* est une « œuvre », une « besogne » qui entraîne la corruption, c'est-à-dire que la sorcellerie fait tomber les hommes, ceux qui l'exécutent ou la subissent, dans le péché. Il faudrait donc éviter de fréquenter ses adeptes, qui inspirent la peur et « passer plus loin ». De la même manière, lorsqu'ils séjournent à Santa Lucia pour acheter des marchandises, les voyageurs ne s'y attardent pas et Basi recommande même de « ne pas se réjouir pour rien en territoire *tapy'yi*¹³⁶². »

Lors du voyage retour, le groupe croise à nouveau des Indiens *tapy'yi*, sans que ne soit précisé si la rencontre a lieu dans l'un des Pueblos de Indios. Redoutant que ces derniers ne leur prennent des marchandises, Come explique que « si on s'habille mal [avec des vêtements sales], ces mauvais Indiens *tapy'yi* ne nous demandent rien du tout [et qu'il faut donc faire] de cette manière. » Basi lui répond que « Ce n'est pas du *paje* de pacotille qu'ils font, ces mauvais Indiens *tapy'yi*, ils croient fort en leur *paje*, donc ils nous demandent nos affaires, et comme on a peur d'eux, on les leur donne¹³⁶³. » S'ensuit un court débat entre le *corregidor* et son subordonné, avec comme enjeu du débat l'attitude à adopter face aux adeptes du *paje*. Come redoute les Indiens *tapy'yi* et recommande la plus grande prudence : « Voilà les gens ! Comme je le pensais ce *paje* veut nous affaiblir, et bien que je vous le dise, vous ne me croyez pas, mais c'est la vérité ce que je vous dis. Je vous le dis, et vous, vous riez à gorge déployée sans écouter ce que je raconte¹³⁶⁴. » De l'autre côté, Basi affirme qu'il faut leur tenir tête :

Oh ! Alors comme ça, tu as peur du *paje* des mauvais Indiens *tapy'yi*, toi ? Moi je ne pense pas avoir peur d'eux. C'est pour ça que je leur parle vite à ces mauvais Indiens *tapy'yi*, et je leur parle sans peur. C'est pour ça que lui paraît avoir peur de moi. C'est ainsi qu'on leur parle aux Indiens *tapy'yi*, sèchement. Et vous, avec vos affaires, vous leur donnez tout ce qu'ils demandent : c'est pour ça qu'ils n'ont pas peur de vous¹³⁶⁵.

Contrairement à la première séquence, cet épisode du voyage est chargé d'ambiguïtés, et plus difficile à interpréter. Il est probable que la prescription émise par les producteurs du chapitre

¹³⁶² CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., ch. 56, rép. 52.

¹³⁶³ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., ch. 56, rép. 78.

¹³⁶⁴ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., ch. 56, rép. 79.

¹³⁶⁵ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., ch. 56, rép. 80.

concerne la peur qu'inspirent les Indiens *tapy'yi* et l'attitude qu'il convient d'adopter face à eux. Pour Come, la prudence est de mise. Le *corregidor* recommande d'utiliser un stratagème afin d'éviter tout contact avec les *tapy'yi*. En se déguisant en pauvre, c'est-à-dire en s'habillant de guenilles, on ne susciterait pas la convoitise chez ceux-ci et on éviterait qu'ils ne viennent réclamer quoique ce soit. Basi de son côté préconise une attitude agressive vis-à-vis d'eux, afin que la peur change de camp. La question qui se pose alors est de savoir lequel des deux protagonistes incarne le comportement adéquat aux prescriptions. Si la codification traditionnelle du manuscrit de Luján, où c'est toujours le premier des protagonistes qui représente l'autorité et la norme morale ou pratique à suivre, alors Come montre l'exemple. On pourrait aussi rapprocher cet épisode de celui d'Ohoma, où Basi dit lui-même que de nombreux Indiens guaranis se sont corrompus à cause des œuvres des Indiens *tapy'yi*. Il se laisserait ici piéger malgré ses propres avertissements et, par arrogance, risquerait la corruption en discutant avec les *tapy'yi*. Une autre séquence du manuscrit pourrait confirmer cette hypothèse. Après que les hommes ont chassé des vaches, l'un d'entre eux se plaint de n'avoir pas reçu assez de viande. Très vite, son comportement lui attire les critiques, voire les quolibets du groupe. Plus que la demande en elle-même c'est la manière de faire qui est dénoncée. Il leur parlerait « sèchement », ou « mal ». L'expression utilisée en guarani, « *-ñe'ẽ poraivi* », glosée par Montoya de cette manière, est précisément identique à celle qui est mobilisée par Basi lorsqu'il décrit la façon dont il s'adresse aux Indiens *tapy'yi*¹³⁶⁶. Or, dans la première séquence, l'un des membres d'équipage explique que « les hommes qui parlent sèchement n'ont aucun respect » et, à la fin de ce segment de dialogue, le fautif semble réfléchir à son comportement et se demande si ce sont ses « viles paroles [*ñe'ẽ poraivi*] elles-mêmes qui font que les gens [le] traitent ainsi », le couvrant de « honte »¹³⁶⁷. À l'image de cet homme, Basi pourrait se rendre coupable d'un mauvais comportement lorsqu'il « parle sèchement » ou « mal » aux Indiens *tapy'yi*, non pas par la manière, mais juste par le fait de leur parler et peut-être de les provoquer. Dans ce cas, Come représenterait l'exemple à suivre : éviter autant que possible le contact et les discussions avec les *tapy'yi*, fut-ce au prix d'une ruse.

Durant leur expédition, les Indiens des missions jésuites du Paraguay rencontrent donc plusieurs Indiens des *pueblos de Indios* franciscains, que les producteurs du manuscrit divisent en deux groupes au nom et aux caractéristiques distinctes : ceux d'Itati, qui sont guaranis comme les membres de l'expédition, le groupe *ava* ; ceux d'Ohoma et de Santa Lucia — et sans aucun doute

¹³⁶⁶ Ruiz De Montoya, Antonio, *Tesoro de la lengua guaraní*, *op. cit.*, p. 18.

¹³⁶⁷ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., ch. 56, rép. 59, 60.

de Santiago Sanchez, des Indiens qui viennent du Chaco, le groupe *tapy'yi*. Le manuscrit présente ces deux groupes comme une menace potentielle pour les voyageurs, mais un danger de nature différente et qui découlerait de caractéristiques propres à chacun des groupes. Les *ava* d'Itati seraient malhonnêtes, prompts à tromper leurs partenaires de troc. D'un autre côté, les *tapy'yi* des autres villages, plus dangereux encore car adeptes du *paje*, sorcellerie ou chamanisme, usant de contrainte magique afin de soumettre les voyageurs à leur volonté.

Ces deux types de comportement pourraient traduire la raison par laquelle les jésuites justifient l'isolement et l'insularité des missions, menacées en permanence par des voisins aux coutumes qui entrent en contradiction avec les normes de l'ordre social missionnaire. À une extrémité du spectre se trouvent les Indiens *ava*. Comme nous le verrons plus loin dans ce chapitre, ceux-ci agissent de la même manière que les Espagnols rencontrés par les voyageurs à Corrientes et Santa Fé. Ils chercheraient à tirer un profit déséquilibré d'une relation de troc ou de travail, au détriment de leur partenaire d'échange. En ce sens, les gens d'Itati incarneraient les Indiens pervertis par le contact avec les Espagnols et une mise en garde vis-à-vis de ces derniers aux Indiens des missions jésuites. Ils risqueraient de devenir de mauvais chrétiens. De l'autre côté du spectre se trouvent les Indiens *tapy'yi*, qui pratiquent le chamanisme et lancent des sortilèges maléfiques à l'image des ancêtres guaranis des Indiens missionnaires, avant leur conversion au christianisme. La « corruption » mentionnée dans le chapitre 56, menée par des *tapy'yi* sur des *ava*, représenterait ainsi un danger bien plus grave, le retour à des pratiques païennes et l'abandon du christianisme. C'est alors leur âme que les voyageurs mettent en péril lorsqu'ils traversent les trois villages franciscains au sud de Corrientes et l'on comprend ainsi mieux que le *corregidor* recommande de les éviter plutôt que d'entrer en conflit direct avec eux.

Ce n'est donc pas une question de nature que les producteurs du manuscrit mettent en avant dans le chapitre 56. Assurément, les « *ava* » et les « *tapy'yi* » sont présentés sous un jour différent. Cependant, leur humanité n'y est pas remise en question — peut-être l'est-elle en dehors du manuscrit, nous l'ignorons. Ce sont leurs pratiques qui font l'objet de critiques. En observant les catégories proposées par le chapitre 56, on aurait presque l'impression d'entrevoir une classification évolutionniste, à ceci près que les extrêmes porteraient tous deux une valeur morale négative. Le bas de l'échelle serait occupée par les « *tapy'yi* », porteurs de pratiques précolombiennes impies, sauvages et physiquement menaçants. En haut, on trouverait les « *ava* », des guaranis trop influencés par leur proximité avec les Espagnols et pervertis par une manière trop moderne d'échanger. Au centre de l'échelle, le parfait équilibre de la morale et des pratiques serait accompli par l'œuvre jésuite, incarné par des Indiens dont Come serait ici le parangon.

3. D'Autres Espagnols

a. Haltes : Corrientes et Santa Fé

Outre les *pueblos de Indios*, l'expédition des Indiens missionnaires est marquée par deux étapes dans des villes espagnoles, Corrientes et, évidemment, Santa Fé. Cette fois, c'est un autre visage de l'altérité que propose le chapitre 56, à travers le comportement des Espagnols. Lorsqu'ils arrivent à proximité de Corrientes, Come avertit comme de coutume ses hommes, leur disant qu'il « ne s'angoisse pas qu'un peu pour [eux] » car ils risqueraient de « [se rendre] fous à leur arrivée dans les maisons de Taragui ».

Fondée en 1588 par Juan Torres de Vera y Aragón, la ville de Corrientes occupe une position stratégique entre Asunción et Buenos Aires. Située à la confluence des fleuves Parana et Paraguay, son port facilite le transport fluvial entre les deux grandes villes de la région. Par ailleurs, la région n'est jusque là pas occupée par les Espagnols et l'établissement d'un noyau de population permet aux colons de disputer l'espace aux groupes Indiens locaux. Comme nous l'avons vu, son développement économique s'articule autour de l'*encomienda*, où servent les Indiens des quatre *pueblos de Indios* environnants, l'agriculture et l'élevage en constituant les activités principales¹³⁶⁸. Jusqu'au début du XVII^e siècle et la fondation des *pueblos de Indios*, la ville est constamment attaquée par les groupes d'Indiens du Chaco, lesquelles ne lui autorisent pas de stabilité matérielle et économique¹³⁶⁹. Bien que ces assauts sur la ville et sur les *pueblos de Indios* soient moins fréquents, ils perdurent tout le long du XVII^e siècle, et la ville ne se développe économiquement qu'au début du siècle suivant, lorsque les « activités commerciales augmentent » grâce à la constitution de « réseaux entre les habitants de Santa Fé, Corrientes et Asunción¹³⁷⁰. » Au tournant du XVIII^e siècle, époque à laquelle l'expédition du chapitre 56 s'arrête dans la ville, celle-ci occupe donc un rôle clé dans l'espace colonial du Rio de la Plata, celui d'une « société de frontière » où coexistent et se croisent de nombreux acteurs issus d'horizons différents : Espagnols et *criollos* pauvres ou plus fortunés, Indiens guaranis ou Guaykurus, caciques ou vassaux, missionnaires

¹³⁶⁸ Salinas, María Laura, « Élités, encomenderos y encomiendas en el Nordeste argentino: la ciudad de Corrientes a mediados del siglo XVII », *Bibliographica americana*, 2010, vol. 6, p. 3.

¹³⁶⁹ *Ibid.*, p. 5.

¹³⁷⁰ *Ibid.*, p. 9.

franciscains et jésuites, fonctionnaires de la Couronne détachés ou de passage dans cette région isolée¹³⁷¹.

À Corrientes, comme à Santa Fé et dans les autres villes de la région, une partie du travail consiste en un service domestique rendu par les Indiens à leur *encomendero*¹³⁷². Selon Hernandez, les Indiens des missions jésuites du Paraguay se livrent aussi à ce type de travail à Santa Fé lorsqu'ils y déposent le maté au collège jésuite, demeurant pour l'occasion dans la maison de l'Espagnol qu'ils servent¹³⁷³. Dans le chapitre 56, si Come, le *corregidor*, craint que ses hommes « ne se rendent fous » — ou « fassent les idiots » — à Corrientes¹³⁷⁴, ce n'est pas parce qu'ils y effectueront du travail domestique, comme plus tard à Santa Fé, mais parce qu'à nouveau ils s'apprêtent à acheter des marchandises. Or, prévient Come, les voyageurs doivent « bien regarder ce qu'ils vont acheter » car il y aura là des « serviteurs [d'Espagnols] au comportement incorrect » qui « auront l'œil sur leurs affaires » et les « cacheront [les voleront] dès qu'ils auront le dos tourné [ne feront pas attention]¹³⁷⁵. » Le lexique employé ne permet pas de déterminer s'il s'agit ici de serviteurs espagnols, noirs ou indiens mais, lors de la réplique suivante, Basi désigne sans équivoque la menace qui pèse sur le groupe. « Quand on arrive dans les villes espagnoles, dit-il, ça se passe toujours comme ça : ces Espagnols savent très bien tromper les gens »¹³⁷⁶. À l'image de leur passage à Itati, toute la séquence est articulée autour des pratiques d'échange et de ce que le chapitre décrit comme des tentatives d'escroquerie. Cependant, alors qu'à Itati, les Indiens tentaient de troquer des produits volés, les Espagnols essaient de tromper les voyageurs d'une autre manière — si l'on fait abstraction du vol pur et simple mentionné dans le cas des serviteurs.

Selon Basi, ce qui « se passe toujours comme ça », ce sont donc les pratiques d'échange espagnoles. Le second de Come explique ainsi que,

avant [leur] arrivée, [les Espagnols] ordonnent de laver leurs chemises poussiéreuses, ou leurs grands pantalons sales, ou les nappes sales des table, ou les chiffons qui sont sales, ou les doublures à l'intérieur des vêtements blancs, les grandes ceintures blanches, et leurs capes. Ils

¹³⁷¹ *Ibid.*, p. 14.

¹³⁷² Salinas, María Laura, « Pueblos de indios del Paraguay a mediados del siglo XVII: trabajo, tributo y servicio personal », *III Taller: Paraguay como objeto de estudio de las ciencias sociales*, 2010, Posadas, p. 7.

¹³⁷³ Hernández, Pablo, *op. cit.*, p. 242.

¹³⁷⁴ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., ch. 56, rép. 37.

¹³⁷⁵ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., ch. 56, rép. 37.

¹³⁷⁶ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., ch. 56, rép. 38.

les font laver à leurs serviteurs [et disent] : “Qu’elles soient bien blanches toutes ces choses, et quand les barques arrivent nous les donnons tout de suite à ceux qui arrivent¹³⁷⁷.”

La venue de voyageurs, qui est sans doute fréquente dans ce carrefour entre Asunción d’un côté, Buenos Aires et Santa Fé de l’autre, et enfin les missions jésuites, est donc non seulement attendue, mais aussi préparée par des Espagnols avides de nouvelles marchandises et de bonnes affaires à peu de frais. Ceux-ci préparent ce qu’ils veulent échanger, mais leurs produits sont sales, usagés, et le nettoyage qu’ils imposent à leurs serviteurs a pour objectif de dissimuler la mauvaise qualité de leurs biens. Come, qui montre toujours le bon exemple, déclare : « Je ne vais pas me faire berner avec ces mauvais vêtements ! Je ne leur achète que des choses en les marchandant ¹³⁷⁸! »

Comme nous l’avons vu dans le chapitre précédent, les pratiques d’échange se transforment dans la région avec l’arrivée des Espagnols. Alors qu’auparavant elles visaient la construction de liens sociaux et plaçaient l’individu au centre de l’échange, ce sont désormais les biens qui forment le nœud de la transaction. Rappelons une fois encore que les situations présentées dans le manuscrit de Luján possèdent une vocation prescriptive et qu’elles ne décrivent pas la réalité vécue par les Indiens. Les mots de Come et de Basi traduisent ainsi ce qui devrait être fait (ou parfois, en miroir, ce qui ne devrait pas être fait). Or, ce qui est ici recommandé aux hommes de l’expédition, et donc aux lecteurs ou auditeurs du chapitre, c’est de s’adapter à ces nouvelles pratiques d’échange avec lesquelles ils ne sont pas familiers et que certains ne comprennent probablement pas. Ils ne doivent pas accepter les marchandises proposées sans regarder attentivement leur qualité. Bien que soit mentionné un « mauvais fromage »¹³⁷⁹, l’essentiel de ces marchandises est constitué de vêtements, un détail dont nous verrons plus loin l’importance.

L’étape finale du voyage, Santa Fé, est bien plus riche en événements et les descriptions qui l’accompagnent fournissent de précieuses informations sur les activités des Indiens lorsqu’ils séjournent dans la ville espagnole. Fondée sept ans avant Buenos Aires et quinze ans avant Corrientes par Juan de Garay, le 15 novembre 1573, Santa Fé permet d’ouvrir un couloir fluvial sur le Parana afin de peupler le Rio de la Plata jusqu’à l’Atlantique depuis le Pérou, en passant par Asunción¹³⁸⁰. Santa Fé partage de nombreuses caractéristiques avec Corrientes : sa situation

¹³⁷⁷ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha’e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., ch. 56, rép. 38.

¹³⁷⁸ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha’e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., ch. 56, rép. 39.

¹³⁷⁹ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha’e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., ch. 56, rép. 39.

¹³⁸⁰ Barrera, Darío, *Abrir puertas a la tierra. Microanálisis de la construcción de un espacio político. Santa Fé. 1573-1640*, Santa Fé, Ministerio de Innovación y Cultura de la Provincia de Santa Fé, Museo Histórico Provincial Brigadier Estanislao López, 2017 [2013], p. 35, 103.

géographique la rend vulnérable aux attaques d'Indiens du Chaco, son économie s'articule autour de l'agriculture et l'élevage à travers l'*encomienda* — Santa Lucia passe aux mains des *encomenderos* de Santa Fé à la fin du XVII^e siècle¹³⁸¹— et du transport fluvial. La Compagnie de Jésus s'y établit en 1610, alors même qu'elle fonde les premières missions guaranis¹³⁸². Les missions du Parana déposent la production de maté chaque année à l'office comptable de Santa Fé, la *procuraduría*, fondée en 1666, dans une limite de 12 000 arobes par an, ou le double tous les deux ans si pour une raison ou une autre le voyage annuel n'est pas possible¹³⁸³. Les missions de l'Uruguay, plus au sud, vendent leur production à la *procuraduría* de Buenos Aires, établie dans la ville portuaire en 1627¹³⁸⁴.

b. Des Indiens dans la ville

Lorsqu'ils arrivent à Santa Fé, comme de coutume, le *corregidor* avertit ses subordonnés. Il affirme que là, ils auront beaucoup de travail et qu'on leur « ordonnera » des « choses diverses et variées ». La nature du travail et des ordres est aussitôt révélée : Come explique que « les Espagnols ne savent pas se reposer » et qu'aussitôt le groupe de voyageurs indiens arrivés au Collège, ils « marcheront vers le Père Recteur en demandant plein de choses dont ils ont besoin »¹³⁸⁵. Ils « s'agenouille[ro]nt » devant le second et diront : « Donne-moi maintenant quelques Indiens afin qu'ils travaillent pour moi, mon Père ». Come imite ensuite la réponse du recteur emplie de « compassion » : « Bien, je donne mes fils à chacun de vous ». Toutefois, il avertit les Espagnols : « Ils ne travailleront qu'un mois pour vous » — sans doute la durée estimée du séjour à Santa

¹³⁸¹ Salinas, María Laura, « Élités, encomenderos y encomiendas en el Nordeste argentino: la ciudad de Corrientes a mediados del siglo XVII », *op. cit.*, p. 8.

¹³⁸² Barrera, Darío, *op. cit.*, p. 267.

¹³⁸³ La limite fixée à 12.000 arobes de maté est déterminée après que les exploitants espagnols se sont plaints de la concurrence déloyale de la production missionnaire, les villages jésuites disposant d'une main d'œuvre abondante qui leur permet de récolter de grandes quantités d'une *yerba* de qualité supérieure, la « *ka'a mini* », là où les Espagnols revendent principalement un genre moins prisé, la « *yerba de palos* », deux fois moins chère. Voir Furlong, Guillermo, *Misiones y sus pueblos de Guaraníes*, *op. cit.*, p. 419. Voir aussi Mörner, Magnus, *The Political and economic activities of the Jesuits in the Plata region*, *op. cit.*, p. 129.

¹³⁸⁴ Furlong, Guillermo, *Misiones y sus pueblos de Guaraníes*, *op. cit.*, p. 421.

¹³⁸⁵ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní* <Ñomongeta ha'e tetyrõ>, s.l., s.d., s.p., ch. 56, rép. 67. Les Espagnols sont ici nommés « *Carai* », un terme dont la trajectoire est sujet à controverse depuis les travaux de Pierre et Hélène Clastres et que nous ne discuterons pas ici, ce débat n'apportant pas d'éléments déterminants pour la compréhension des relations entre les Indiens voyageurs et les Espagnols dans ce chapitre. Pour une synthèse des débats autour du terme *karai*, voir Boidin, Capucine, *Mots guaraní du pouvoir; pouvoir guaraní des mots. Essai d'anthropologie historique et linguistique (XIX-XVI et XVI-XIX)*, *op. cit.*, p.103-109.

Fé¹³⁸⁶. Comme nous l'avons dit plus haut, Hernandez indique que les Indiens demeurent en ville le temps que le *procurador* — comptable — jésuite enregistre les quantités de maté, de tabac, de vêtements ou de coton déposées et prépare le paiement¹³⁸⁷. Ce dernier, déduction faite du tribut dû au Roi, est effectué en nature. Certains biens tels que les armes, la peinture, des métaux précieux, l'ensemble des biens dits « de Castille », ne peuvent être produits ou extraits dans les villages et sont ainsi achetés à travers la *procuraduría* jésuite de Santa Fé ou Buenos Aires, grâce à la production missionnaire.

Si Hernandez, repris par Furlong, mentionne très brièvement le travail effectué par les Indiens pour les Espagnols — un travail salarié — les conditions matérielles de son exécution demeuraient jusqu'alors inconnues. Le mois annoncé par le Recteur ne reflète pas nécessairement la durée pendant laquelle toutes les expéditions demeuraient à Buenos Aires, mais il indique que le travail pour les Espagnols est encadré par des bornes temporelles. Come ordonne d'ailleurs à ses hommes de compter les jours à l'aide d'encoches dans un bâton ou de nœuds sur une corde, une technique de calcul apparemment courante dans les missions puisqu'elle est également décrite dans l'*ara poru*¹³⁸⁸. L'attention portée au comptage des « trente jours » souligne aussi la vigilance dont doivent faire preuve les Indiens face à leur patron espagnol, qui pourrait essayer de profiter de leur manque de compétences mathématiques et les faire travailler plus que ce qui était convenu. Par ailleurs, les instructions de Come montrent que lors de ce mois de travail, les membres du groupe n'ont pas de contact, ou de manière limitée, les uns avec les autres, et qu'ils sont responsables d'eux-mêmes. Enfin, cette séquence met en évidence deux hypothèses, non exclusives : soit les producteurs du manuscrit considèrent que les Indiens sont incapables de juger du temps qui passe par eux-mêmes et sans autorité — indienne ou jésuite — pour les guider ; soit la temporalité du travail dans les missions et dans la ville espagnole est différente. Dans les premières, la semaine est découpée d'une part à travers le travail particulier, de l'autre par les jours de travail communautaire et, enfin, par le dimanche, chômé. Le décompte du mois serait alors plus facile à effectuer puisqu'il se limiterait au passage de quatre dimanches environ.

Quelques répliques plus loin, Come nous renseigne sur la nature des travaux effectués. Prenant pour exemple le travail réalisé pour un certain Cassiano, il explique les tâches à remplir, en

¹³⁸⁶ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., ch. 56, rép. 67.

¹³⁸⁷ Hernandez fait mention d'une lettre du père Juan José Rico, qui explique que les Indiens, et notamment les *mayordomos*, étaient suffisamment alertes pour revenir chercher un an plus tard la compensation de ce qu'ils avaient laissé, s'ils estimaient que le procureur n'avait pas versé en retour l'équivalent de la marchandise déposée. Voir Hernández, *op. cit.*, p. 242.

¹³⁸⁸ Boidin, Capucine, Cerno, Leonardo, Vega, Fabián R., « “This Book Is Your Book”: Jesuit Editorial Policy and Individual Indigenous Reading in Eighteenth-Century Paraguay », *op. cit.*, p. 253.

échange de fer, *kuarepoti*, c'est-à-dire de l'argent en espèces ¹³⁸⁹: « [Imitant les paroles de Cassiano] “Apporte moi un peu d'eau et je te donnerai du fer [...]”. Ou ”apporte-moi un peu de bois”, ou bien “lave les vêtements pour moi”. Ou bien “envoie moi [donne-moi] du feu pour mon tabac [probablement « fumer »]”, ou “tu ramollis mes murs pour moi”¹³⁹⁰. » Hormis le travail de réfection des murs, et, peut-être, la coupe de bois, l'ensemble des tâches réalisées par les hommes Indiens pour les Espagnols correspondent au travail domestique des femmes dans la mission : l'eau, les vêtements, ou le feu sont à la charge des filles ou des épouses. Hors de l'espace missionnaire, dans le cadre du travail pour des patrons espagnols, les rôles de genre peuvent donc s'inverser, du moins pour les hommes.

Une autre différence d'importance sépare le travail dans la mission du travail dans les villes espagnoles. Dans les premières, il n'est pas rétribué. Comme le montrent les instructions du Livre d'Ordres, les jésuites instaurent des normes dans lesquelles le lien entre salaire et travail est neutralisé :

Autour du paiement des Indiens, il faut observer ce qui suit. Pour l'église, aussi somptueuse soit-elle, on ne doit pas payer [les Indiens], car elle doit être faite à leur propre coût, et non à celui du Curé. On ne doit pas non plus payer la Maison du prêtre, selon la coutume générale des Indes, par Ordonnance royale.

Non plus les voyages que font les Indiens pour le compte de la Réduction, parce que tout ce qu'ordonne le Curé, et parfois le *Corregidor* et les *Alcaldes*, il fallait l'ordonner pour le bien commun : toutefois, pour une plus grande édification, il est Juste que, réalisant de telles œuvres, on leur donne quelque chose afin de les maintenir satisfaits. Et les Pères doivent chercher à ne pas les habituer à les payer d'avance, ou à ne pas les rendre si intéressés [par la rétribution] qu'ils ne fassent plus rien sans paiement ; parce qu'il est bon de mieux les élever politiquement, car tout ce que nous avons, tous les travaux que nous effectuons, sont pour eux¹³⁹¹.

¹³⁸⁹ Restivo, Pablo, *Vocabulario de la lengua guaraní*, *op. cit.*, p. 249.

¹³⁹⁰ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., ch. 56, rép. 71. Nous ne savons pas à quoi correspond la pratique qui consiste à « ramollir les murs ».

¹³⁹¹ AGN BNBA BN, *Libro de ordenes*, leg. 140, f. 30r : « « Acerca dela paga de los Yndios se observe lo siguiente. Por la Yglesia, por sumptuosa que sea, no se debe pagar, porque se debe hazer â costa suia, y no de el Cura. Tampoco se debe paga de la Casa del Sacerdote por grâl costumbre de Yndias por Ordenanza real. Ord. com. 33. Ni tampoco por los viajes que hazen los Yndios en pro dela reduccion, porque todo lo manda el Cura, haziendo las veces del Corregidor, y Justicia, que avia de mandar aquello para el bien comun: aunque para maior edificacion es Justo, que en tales obras se les dê algo con que tenerlos contentos. Y procuren los PP.^s no acostumarlos â pagar de antemano, ni hazerlos tan interesados, que no se meneen sin paga; porque es bien criarlos mas politicam^{te}, pues todo lo que tenemos, y trabajamos, es para ellos. »

Deux éléments motivent donc l'absence de rétribution. D'une part, les Indiens, tout comme les jésuites, œuvrent pour le « bien commun », c'est-à-dire pour l'ensemble du groupe. Les types de travaux décrits, comme la construction d'une église ou les voyages à des fins de production ou de vente, sont subordonnés au travail communautaire et, comme nous l'avons vu dans le troisième chapitre, ne peuvent faire l'objet d'une rétribution puisqu'ils relèvent de l'aumône payée en nature, c'est-à-dire de la contribution due par les individus valides à l'entretien de la communauté. D'autre part, les jésuites désirent éviter de tisser un lien trop étroit entre le travail et la rétribution. Le projet évangélisateur vise à « policer [*politicamente*] » les mœurs indiennes en les « élevant » selon la norme chrétienne et européenne, qui comprend le travail dans sa dimension éducative et intégrative. Rendre les Indiens « intéressés » par une rétribution risquerait de les pousser au péché d'avarice d'un côté — motivés seulement par l'appât du gain — et à celui de la paresse de l'autre — lorsqu'ils ne veulent pas travailler sans paiement.

Certaines circonstances semblent cependant motiver une « juste » compensation offerte au travail effectué. D'abord, les voyages entrepris pour le bien commun. Celui de Santa Fé en constitue un exemple. Les voyages aux champs de maté lointain en fournissent un autre, puisque le Livre d'Ordres stipule que, « aux Indiens qui rapportent de la *Yerba* des *Yerbales* lointains, on les paie en toile (on leur donne généralement deux *varas* par arobe), si le village en détient, et pas avec quoique ce soit d'autre ». Un ordre correctif, rédigé par le Provincial Nursdorffer au milieu du XVIII^e siècle, précise qu'il ne faut pas les

rendre trop intéressés, au point qu'ils ne veuillent plus la rapporter que pour [divers vêtements ou tissus en laine]. Pour autant, il n'est pas interdit qu'à celui qui en rapporte beaucoup, et de bonne qualité, qu'on lui donne quelque chapeau, culotte, ou pantalon pour le récompenser de sa diligence et motiver les autres, si jamais le village en possède¹³⁹².

Cette rétribution constitue plus une « récompense » qu'un paiement¹³⁹³. Ensuite, les tisseurs reçoivent un paiement proportionnel à la quantité de toile tissée (4 *varas* à chaque fois qu'ils en tissent 150). Toutefois, le *visitador* qui rédige cet ordre précise que le paiement doit être versé en

¹³⁹² AGN BNBA BN, *Libro de ordenes*, leg. 140, f. 30r : « A los Yndios, que trahen Yerva delos Yervales lexanos, pagueseles en lienzo (se dan ordinariamente dos baras p' @)si el Pueblo lo tiene, y no en otra cosa. P. Luis de la Roca. Ni se les haga tan interesados, que no querran traherla, sino por pañete, bayeta, sempiterna XX. No se prohibe con esta, que al que trahe mucha, y buena, no se le pueda dar alguna montera, Ribon (?), ô calzones, para premiarle su diligencia, y animar â otros, si el pueblo lo tiene; pero no sea esto entable. P.º Bernardo. »

¹³⁹³ AGN BNBA BN, *Libro de ordenes*, leg. 140, f. 30r : « A los que hazen la Yerva en los Pueblos les dara â lo menos alguna recompensa por su trabajo. »

« toile du même tissu [qui a été tissé], si grossier, grossier ; si fin, fin; ou un autre genre équivalent de même valeur¹³⁹⁴. » Dans sa lettre au Père Burriel, rédigée quelques années avant l'expulsion des jésuites, le missionnaire Juan de Escandón justifie la « gratification » des tisseurs qui, « bien que travaillant pour le commun », effectuent un travail « réputé pour être le plus pénible¹³⁹⁵. » Enfin, les artisans qui se rendent dans une autre mission pour y effectuer un ouvrage reçoivent aussi un paiement :

Concernant les Indiens qui travaillent dans d'autres villages ou vont faire des retables, ou d'autres choses similaires, il n'y a que le village, qui a demandé cet artisan, qui soit obligé à lui payer son travail, ainsi qu'à sa famille, qu'il doit avoir avec lui. Cependant, si ledit artisan manque à son village, le Père Supérieur peut indiquer une récompense, que paie le village pour lequel il œuvre, à celui dont il vient selon qu'est plus ou moins grand l'équivalent de ce que perd ce village en son absence¹³⁹⁶.

Deux types de travaux sont donc rémunérés : ceux qui sont réputés pour leur pénibilité et ceux qui se déroulent hors du village et peuvent se révéler dangereux. Dans le premier cas, le manque de candidats pour occuper ce type de charge pourrait pousser les jésuites à proposer une compensation en échange du labeur fourni, et ainsi valoriser la tâche à accomplir¹³⁹⁷. Dans le second cas, les efforts et parfois la dangerosité liés au déplacement pourraient également justifier un paiement exceptionnel mais normalisé. Une seconde hypothèse, qui couvre les deux cas est liée au contrôle de la production. Lors des voyages, les travailleurs sont éloignés du village et, s'ils sont surveillés par une autorité indienne, l'absence du jésuite inciterait les Indiens à travailler moins, comme en atteste cet extrait du chapitre 56, où Basi explique qu'« on voit ceux qui sont forts, en marchant avec le Père », que « personne ne se comporte mal, en marchant avec le Père » et que, probablement en l'absence du jésuite « ils se révèlent aussi ceux qui se comportent mal, et ceux qui

¹³⁹⁴ AGN BNBA BN, *Libro de ordenes*, leg. 140, f. 30r, 30v : « ser de lienzo proporcionado al mismo texido, si grueso grueso; si delgado delgado; ô en otro genero equivalente de igual valor. »

¹³⁹⁵ Furlong Guillermo, *Juan de Escandón S. J. y su carta a Burriel (1760)*, *op. cit.*, p. 109.

¹³⁹⁶ AGN BNBA BN, *Libro de ordenes*, leg. 140, f. 30v : « A los Yndios que trabajan en otros Pueblos ô van â hazer retablos, ô otra cosa semejante, solo sea obligado el Pueblo que pidio tal oficial, â pagarle su trabajo â el, y â su familia, que debe tener consigo. Pero si el dhô oficial hiziera tanta falta en su Pueblo, podra el P. Sup.^{or} señalar alguna recompensa, que pague el Pueblo, en cuia obra se ocupa, â aquel de donde vino, segun maior, ô menor fuere el interes, que pierde el Pueblo por su ausencia. »

¹³⁹⁷ Bien que l'on sache grossièrement quelles sont les charges les plus valorisées — hors *cabildo*, l'artisanat ou la cuisine ainsi que les métiers liés à la comptabilité et à la pratique lettrée —, les documents manquent pour déterminer comment les individus accèdent à telle ou telle position, la façon dont s'expriment les concurrences, bref, une théorie du marché du travail missionnaire, quoique le terme marché ne soit pas ici adéquat, justement car le travail n'y est pas marchandisé.

sont paresseux, ceux qui ne montrent pas de respect¹³⁹⁸. » La perspective d'un paiement permettrait ainsi de compenser le contrôle distendu par la distance au village.

Cependant, si le travail est, sous certaines conditions, rétribué par les jésuites qui administrent la communauté, le paiement prend presque toujours la forme d'une part de la production. Les tisseurs reçoivent du tissu, ceux qui récoltent du maté en reçoivent leur part. Les instructions du Livre d'Ordres ne précise pas comment sont payés les artisans qui vont œuvrer dans un autre village, mais il est probable que ce soit en vêtements, nourriture ou maté. Ils ne sont pas payés en espèces, d'abord parce que la monnaie ne circule pas dans les missions, ensuite sans doute parce que les jésuites estiment, suivant les représentations contemporaines sur les pauvres, qu'ils gaspilleraient leur argent pour des biens superflus.

Dans les villes espagnoles, en revanche, le service domestique est rémunéré en espèces sonnantes et trébuchantes, nommées « *kuarepoti* », c'est-à-dire « métal » en guarani. La perception d'un salaire n'étant pas commune dans les villages, Basi explique aux membres de l'expédition qu'ils devraient dépenser l'argent de leur salaire uniquement en vêtements, et non en alcool¹³⁹⁹.

Cette tirade, que nous avons déjà examinée dans le troisième chapitre¹⁴⁰⁰, met en avant les stéréotypes de la pauvreté : les pauvres ne savent pas administrer leurs ressources, ils les dépensent dans l'alcool pour s'enivrer et il ne leur reste plus rien pour se vêtir, affichant ainsi leur dénuement aux yeux de tous. Dans l'espace missionnaire, le travail rétribué par un salaire ne constitue pas la norme. D'autre part, le paiement s'effectue avec des biens, et non avec de l'argent. En revanche, dans les villes ou les campagnes espagnoles, le salariat constitue l'une des modalités ordinaires du travail — avec l'*encomienda* et l'esclavage — et si les sources indiquent que la quantité de monnaie en circulation n'est pas importante et que bon nombre d'échanges commerciaux sont réalisés à travers un paiement en nature, cette séquence du chapitre 56 démontre que le travail est aussi rémunéré avec du « métal », c'est-à-dire de la monnaie. Le caractère prescriptif du manuscrit de Luján, destiné à rappeler au plus grand nombre les normes de travail, laisse d'ailleurs envisager que le paiement en monnaie y est alors fréquent et non pas une exception. Le décalage entre la norme missionnaire de rétribution et la norme espagnole engage ainsi les producteurs du manuscrit à mettre en garde les Indiens des expéditions contre des usages du salaire qu'ils désapprouvent, à savoir l'ivrognerie et le gaspillage.

¹³⁹⁸ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., ch. 56, rép. 62.

¹³⁹⁹ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., ch. 56, rép. 72.

¹⁴⁰⁰ Cf. *supra*, p. 193.

Le chapitre 56, à travers les mots de Come et Basi, avertit les voyageurs d'un autre danger lié au travail salarié, qui ne relève cette fois pas d'eux. Nous avons dit que lors de la halte à Corrientes, Basi déclare que les « Espagnols savent très bien tromper les gens », à propos de la qualité de la marchandise échangée¹⁴⁰¹. À Santa Fé, c'est un autre type de malhonnêteté qui est mise en avant. En effet, le mois de travail révolu, les Indiens réclament leur dû. Néanmoins, l'Espagnol proteste : « Et pourquoi je vous paierai quelque chose immédiatement, ce mois n'est pas encore fini, je ne vous donne pas mon argent pour rien, Indiens. » Come explique aux autres que leur patron « fait le fort face à [eux] et « se fâche ». Cependant, l'autorité indienne fait valoir son bon droit : « *Señor*, regarde de tes propres yeux notre dur labeur, le travail que nous avons fait pour toi ! Et toi tu ne nous payes pas pour notre labeur ! » Bien qu'ils veuillent en référer aux autorités locales — le *corregidor* de Santa Fé — le conflit est résolu par la médiation du recteur du collège jésuite, qui confronte les Espagnols à leurs contradictions, leur rappelant que s'il leur a « donné [ses] fils », c'est parce qu'ils se sont montrés humbles, aussi devraient-ils demeurer fidèles à leurs paroles et payer les Indiens¹⁴⁰². Enfin, à la suite de cet épisode, Basi déclare connaître « la nature de cet espagnol » qui serait « très trompeur »¹⁴⁰³.

Comme nous l'avons vu plus haut, la temporalité du travail missionnaire n'est pas structurée de la même manière que dans le monde Espagnol et les Indiens ne sont pas habitués à compter leurs journées de labeur. Or, dans le monde espagnol, le salaire est lié au volume de travail. Les salariés sont nommés *jornaleros*, car ils sont payés à la journée. Ici, les patrons espagnols tentent de profiter de ce décalage et de ne pas rétribuer le travail à sa juste valeur, qui est déterminée par contrat verbal passé entre le jésuite et les patrons espagnols, c'est-à-dire un mois de travail. Les paroles de Come, qui souligne le « dur labeur, le travail [qu'ils ont fait pour lui] » ont pour fin de réparer cette injustice, rappelant en somme que tout travail mérite salaire. L'Espagnol « trompeur » ment sur la durée de travail afin d'obtenir une contrepartie — un volume de jours — supérieure au salaire versé. La fourberie de l'Espagnol est accentuée par son attitude à l'embauche, lorsqu'il adopte un comportement « humble » devant le recteur afin d'obtenir des travailleurs. Ce comportement ne berne pas Basi, qui connaît la « nature » de ce patron. L'épisode de Santa Fé vise donc à rappeler à ceux qui entreprennent le voyage et vont travailler pour les Espagnols de se méfier de ces derniers, ne pouvant compter que sur leur propre jugement et, en ultime instance, sur la justice médiatrice des jésuites du collège. Ces derniers incarnent d'ailleurs les seuls Européens dignes de confiance,

¹⁴⁰¹ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., ch. 56, rép. 38.

¹⁴⁰² CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., ch. 56, rép. 70.

¹⁴⁰³ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., ch. 56, rép. 71.

stimulant les efforts des Indiens — « personne ne se comporte mal, en marchant avec le Père » —, résolvant les problèmes — la médiation du recteur —, bref, ils sont les seuls à se préoccuper de leur bien-être — en partant de Santa Fé, Basi déclare « je suis content de revenir au village, le Père se fait du souci pour nous, les gens »¹⁴⁰⁴. Le comportement des missionnaires, mis en scène par les producteurs du manuscrit de Luján, eux-mêmes jésuites, distingue ceux-ci du reste du monde colonial. Ils y incarnent l'idéal de valeurs morales chrétiennes négligées par les autres Européens et inconnues des Indiens vivant dans les missions franciscaines. Pourtant, en dépit des efforts des missionnaires jésuites pour convaincre les néophytes indiens de cette supériorité morale vis-à-vis du monde extérieur, ces derniers fuient régulièrement les villages afin de gagner les villes ou les *estancias* espagnoles.

c. De la tutelle au contrat ?

Pour José Cardiel, au milieu du XVIII^e siècle, les fuites d'Indiens missionnaires sont la conséquence de diverses « calamités » comme la faim ou les épidémies¹⁴⁰⁵. Or, Eduardo Neumann avance l'hypothèse qu'en plus de ces facteurs, ce sont les conditions de travail difficiles des villages qui auraient incité de nombreux Indiens et Indiennes à fuir les villages. Les habitants y seraient contraints de produire six jours sur sept, six ou sept heures par jour, sous la menace constante de châtiments corporels destinés selon les jésuites à expurger la paresse de leurs corps, c'est-à-dire en réalité à les contraindre à adopter les nouvelles normes de travail¹⁴⁰⁶. Les deux hypothèses ne sont pas exclusives et s'il apparaît évident que Cardiel ne peut pas publiquement tisser de lien entre l'organisation missionnaire et les fuites, les épidémies et la faim, ou encore les guerres, constituent tout autant de motifs de fuite légitimes dont les missionnaires de la Compagnie ne sont pas responsables.

Il est très difficile d'évaluer le volume de fuites pour l'ensemble de l'histoire missionnaire autant que pour une période précise. Cependant, il semble que le deuxième tiers du XVIII^e siècle, pendant lequel Cardiel officie, soit le théâtre du plus grand épisode de fuites depuis la première moitié du XVII^e siècle et les attaques des chasseurs d'esclaves portugais. En effet, l'historiographie associe fréquemment la fin d'un « âge d'or » missionnaire — le premier tiers du XVIII^e siècle — à

¹⁴⁰⁴ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., ch. 56, rép. 74.

¹⁴⁰⁵ Cardiel, José, « Costumbres de los guaraníes », *op. cit.*, p. 479. Voir aussi Cardiel, José, *Declaración de la verdad*, *op. cit.*, p. 223.

¹⁴⁰⁶ Neumann, Eduardo, *O Trabalho Guarani Missioneiro no Rio da Prata Colonial 1640-1750*, *op. cit.*, p. 137.

une série d'épidémies, de famines liées à des mauvaises récoltes et à des guerres qui auraient décimé une partie de la population, mais aussi entraîné la fuite d'une autre partie des habitants, les effectifs du complexe missionnaire passant de 141 000 à 74 000 entre le début et la fin de la décennie de 1730¹⁴⁰⁷. Or, cette période se distingue du siècle précédent par le développement rapide du commerce dans le Rio de la Plata.

Durant les Guerres de Successions d'Espagne, au tournant du XVIII^e siècle, la Compagnie des Indes est exceptionnellement autorisée à débarquer 3000 esclaves à Buenos Aires. En 1715, le traité de paix d'Utrecht signé, la Compagnie anglaise de la Mer du Sud s'inspire de cette expérience et développe un commerce d'esclaves dans la ville portuaire. Conscients du nombre très élevé de bovins qui errent en liberté dans les *vaquerias*, les navires anglais repartent vers l'Europe chargés de peaux tannées¹⁴⁰⁸. Stimulée par le développement économique lié au commerce du cuir, Buenos Aires connaît une expansion démographique rapide, passant de 5 000 habitants en 1738 à 10 000 en 1744 et 20 000 en 1760. Dès le deuxième tiers du siècle, la ville devient un centre économique de premier plan¹⁴⁰⁹. De fait, le marché du travail dans le Rio de la Plata se développe également et la demande en salariés offre à qui veut travailler de nouvelles perspectives. Des Indiens missionnaires ayant quitté leur village comptent sans aucun doute parmi les journaliers.

Lorsque ce changement se produit, une partie des Indiens des missions jésuites sont déjà familiers du travail dans ou aux environs des villes espagnoles. La Compagnie de Jésus les utilise afin d'y édifier ses bâtiments, mais surtout, les autorités coloniales les réquisitionnent en vertu de leurs compétences et de leur nombre important. Cette main d'œuvre ne leur coûte rien directement, la rémunération des travaux n'est pas versée, mais soustraite du tribut annuel que les Indiens des missions doivent à la Couronne¹⁴¹⁰. Les autorités n'ont donc pas à déboursier de liquidités de leur propre coffre. Des centaines d'Indiens participent ainsi à divers chantiers publics au cours du XVII^e siècle, comme à Córdoba ou Asunción, mais surtout au XVIII^e siècle à Santa Fé, Corrientes, et Buenos Aires¹⁴¹¹. Le port de cette dernière, eu égard à l'augmentation du fret maritime est

¹⁴⁰⁷ Maeder, Ernesto JA, Bolsi, Alfredo SC, « La población guaraní de las misiones jesuítas : evolución y características, 1671-1767 », *op. cit.*, p. 16 ; Livi-Bacci, Massimo, Maeder, Ernesto JA, "The Missions of Paraguay: the demography of an Experiment », *Journal of Interdisciplinary History*, 2004, XXXV : 2, p. 197 ; Neumann, Eduardo, *Práticas letradas guarani: produção e usos da escrita indígena (séculos xvii e xviii)*, *op. cit.*, p. 55 ; Sarreal Julia, *Globalization and the Guarani: From Missions to Modernization in the Eighteenth Century*, *op. cit.*, p. 31.

¹⁴⁰⁸ Mörner Magnus, *Actividades políticas y económicas de los Jesuítas en el Rio de la Plata*, *op. cit.*, p. 122.

¹⁴⁰⁹ *Ibid.*, p. 125.

¹⁴¹⁰ Neumann, Eduardo, *O Trabalho Guarani Missioneiro no Rio da Prata Colonial 1640-1750*, *op. cit.*, p. 105-107.

¹⁴¹¹ *Ibid.*, p. 93-96.

également aménagé par les Indiens des missions jésuites¹⁴¹². Lors de ces chantiers, les Indiens séjournent plusieurs mois avec leur famille près des villes espagnoles et non pas à l'intérieur. En effet, afin de limiter les contacts avec les Espagnols pour les raisons que nous avons déjà évoquées, les jésuites demandent que les Indiens résident dans des camps isolés¹⁴¹³. Toutefois, cet isolement ne suffit pas à dissimuler aux Indiens les possibilités offertes par le monde colonial espagnol. Comme le souligne Neumann, « les Guaranis envoyés aux travaux publics [possèdent] un savoir-faire indispensable à l'exercice de différents types d'artisanat », notamment dans la « construction civile ou navale », alors que la demande en main d'œuvre qualifiée dans la région ne cesse d'augmenter¹⁴¹⁴. Ainsi, lorsque certains d'entre eux fuient les missions, ils vendent leurs compétences aux Espagnols pour une journée, une semaine ou un mois et subviennent ainsi à leurs besoins. C'est donc, ironie du sort, le travail d'évangélisation des jésuites qui facilite les fugues d'Indiens. Ces derniers, lorsqu'ils se convertissent au christianisme et intègrent une mission, doivent se plier — en théorie du moins — à des horaires de travail fixes, apprennent pour certains un métier et développent une série de compétences, dans l'artisanat, la construction civile, l'élevage ou l'agriculture. Ce savoir-faire, dont ils finissent par savoir qu'il est recherché par les Espagnols, leur permet de travailler comme journaliers lorsque, pour une raison ou une autre, ils décident de quitter l'espace missionnaire. Ces mêmes compétences qui ont permis d'édifier les églises imposantes, d'élever des maisons de pierre et de tuiles dans des rues tirées au cordeau, de fabriquer des instruments de musique, de forger des outils ou d'assembler des fusils, bref, ces mêmes compétences qui ont participé à la construction de l'imposant complexe missionnaire paraguayen, facilitent leur désertion. Peut-être les jésuites espéraient-ils que la langue constitue le dernier garde-fou séparant les Guaranis des Espagnols. Mais, d'une part, nombre de ces derniers parlent guarani — une variante dialectale différente mais intelligible — et d'autre part, les demandes du marché du travail sont trop fortes pour être embarrassées par un détail linguistique.

Nous ne pouvons pas, dans le cadre de ce travail, examiner avec rigueur le lien entre les fuites et l'expansion du marché du travail dans le Rio de la Plata pour le deuxième tiers du XVIII^e siècle. En revanche, et grâce au travail de Susana Aguirre, nous disposons d'informations sur l'intégration d'Indiens originaires des missions jésuites au marché du travail de Buenos Aires à la fin du siècle, c'est-à-dire après que la Compagnie de Jésus est bannie d'Espagne et que les missionnaires du Paraguay sont expulsés vers l'Italie, laissant les villages aux mains du clergé

¹⁴¹² *Ibid.*, p. 100-101.

¹⁴¹³ *Ibid.*, p. 117.

¹⁴¹⁴ *Ibid.*, p. 134.

séculier et d'administrateurs laïques. Comme le souligne l'historienne argentine, même dans ce cas, les sources sont rares, et principalement formées par des procès-verbaux issus des archives judiciaires¹⁴¹⁵. En outre, les témoignages des acteurs passent par le filtre de l'écriture — pour la majorité, ils ne savent pas écrire eux-même — et par celui d'interprètes — ils ne parlent pas espagnol, mais seulement guarani, alors que les procès se déroulent en espagnol, la langue légitime. À la déficience de sources, il faut donc ajouter la fragilité des informations qu'elles recèlent.

Ceci dit, et comme nous l'avons expliqué plus haut, Buenos Aires se développe rapidement au cours du XVIII^e siècle, donnant lieu à de nombreuses « opportunités de travail et de meilleurs salaires », connus à travers le « bouche à oreille¹⁴¹⁶. » La plupart des travaux recensés sont saisonniers, articulés autour des semailles et de la récolte, avec une forte demande surtout pour cette dernière « dont [dépend] l'approvisionnement en maïs de la ville¹⁴¹⁷. » Aguirre recense plusieurs trajectoires aux contours similaires. Juan Gomez, né à San Ignacio Mini, mission qu'il a quittée à l'âge de trois ans, vit depuis lors en vagabondant dans la région d'Asunción¹⁴¹⁸. Rosa, de Candelaria, a abandonné son mari pour suivre un autre Indien, Thomas. Un certain Cristóbal a fui la mission de San Nicolás afin de « voir du pays »¹⁴¹⁹. Marcelina et Francisco Frutos sont venus à Buenos Aires afin de travailler pour un ou une espagnole. Selon Aguirre, les Indiens journaliers ont

¹⁴¹⁵ Aguirre, Susana Elsa, « Entre lo propio y lo ajeno. Los migrantes indios en Buenos Aires a fines del período colonial », *Revista TEFROS*, 2014, vol. 10, n° 1-2, p. 3.

¹⁴¹⁶ *Ibid.*, p. 6.

¹⁴¹⁷ *Idem.*

La récolte de maïs, *avati mboaty* ou *avati mono'õ* constitue une source de revenus importante dans la communauté de Kokuere Guasu. À la fin de l'hiver, vers le début du mois de septembre, beaucoup d'hommes et femmes du village se rendent dans les champs des petits propriétaires terriens voisins afin d'y glaner le maïs. Ils sont payés au sac, et travaillent pour certains toute la journée dès l'aube, à bord de camionnettes dont ils interceptent le passage comme s'il s'agissait de taxis, avant de rentrer épuisés au village puis de recommencer le lendemain, jusqu'à ce qu'ils considèrent avoir gagné assez d'argent.

¹⁴¹⁸ Aguirre ne mentionne pas la date des faits, mais par déduction, il semble s'agir de 1787, et il apparaît que ledit Juan a environ quinze ans. Il est donc né quelques années à peine après l'expulsion des jésuites.

¹⁴¹⁹ Aguirre, Susana Elsa, *op. cit.*, p. 6.

De nos jours, les Mbyas voyagent fréquemment afin de rendre visite à des proches ou des connaissances dans des communautés parfois éloignées de centaines de kilomètres. Par exemple, Eliseo et Jhony, deux des fils du cacique de Kokuere Guasu, viennent régulièrement au village depuis leur propre communauté, loin de là. Un trentenaire d'Itapua, surnommé pour je ne sais quelle raison Korea, effectue tous les week-ends le voyage depuis son village, non loin de la frontière argentine, afin de participer aux matchs de football, mais aussi aux fêtes du samedi soir où il retrouve la nièce du cacique, avec laquelle il entretient une liaison (il est marié, a entre vingt-cinq et trente ans, tandis qu'elle a treize ou quatorze ans au plus, qu'elle était enceinte de lui au moment où je suis parti de Kokuere Guasu, mais les gens du village considèrent la situation comme tout à fait normale). Par ailleurs, j'ai moi-même participé à un tel voyage en compagnie de Panfilo, le cacique de Kokuere Guasu, pour l'accompagner à San Inácio Mini, en Argentine, où nous avons retrouvé une ancienne famille de Kokuere Guasu et en avons profité pour visiter les ruines de l'ancienne mission. Enfin, les jeunes hommes Mbyas semblent effectuer régulièrement un genre de voyage initiatique lors duquel ils vont travailler, comme Edgar, un autre fils de Panfilo, pour de grandes exploitations agricoles au Brésil. Un travail très dur, selon Edgar, mais un voyage qu'il a selon ses dires beaucoup aimé. Le goût des Mbyas pour les voyages et la découverte est d'ailleurs si grand qu'ils ne perdent jamais l'occasion d'un trajet en voiture gratuit pour une ville ou une communauté voisine, le voyage étant toujours l'occasion de réjouissances, d'éclats de rire et de bavardages plus fréquents qu'à l'accoutumée.

un profil plutôt jeune, vivent dans de petites maisons de bois et de paille sans porte ni fenêtre, dans un grand dénuement¹⁴²⁰. Ils seraient affectés au travail de la terre, à l'artisanat ou bien aux activités militaires supervisées par l'État, tandis que les femmes œuvreraient comme employées domestiques. Nous avons toutefois vu dans le chapitre 56 du manuscrit de Luján que, si cette répartition sexuée du travail correspondait probablement à la tendance générale, les uns pouvaient tout aussi bien assurer les travaux des unes, et vice-versa. Les individus semblent travailler toute la journée, avec une pause de trente minutes le midi. De plus, ils cohabitent au même endroit et paraissent entretenir des liens d'amitié, et parfois d'amour. C'est donc une petite communauté qui se forme autour du travail salarié, mais aussi en raison d'origines et de trajectoires partagées. Ces communautés, aussi éphémères que le contrat de travail grâce auquel elles se forment, pourraient ainsi traduire une volonté des acteurs de « créer, dans un contexte étranger [aux missions], un microcosme propice à la sauvegarde de l'identité, où ils pourraient exposer leurs particularités, parler et communiquer quotidiennement en guarani, leur langue maternelle¹⁴²¹. »

Bien que les événements relatés prennent place après l'expulsion des jésuites et que la situation matérielle des missions, moins productives qu'avant 1768, pousse sans doute un contingent plus important d'habitants à les quitter, les témoignages des missionnaires du milieu du XVIII^e siècle suggèrent que de telles mobilités y sont déjà fréquentes. Des Indiens et des Indiennes quittent les villages administrés par les jésuites, de manière permanente ou non, et survivent dans le monde colonial comme ils le peuvent, c'est-à-dire souvent en cherchant du travail salarié là où ils en trouvent, dans les *estancias* ou dans les villes espagnoles. Or, la vie dans les missions est bien différente de la vie dans le monde espagnol, que ce soit au niveau des pratiques de travail ou de celui des relations sociales. Les Indiens élevés dans les villages jésuites ont incorporé un habitus qui ne leur permet pas de s'intégrer totalement à la société coloniale. Le travail de Susana Aguirre montre que, même ceux qui sont nés juste après que les jésuites ont quitté l'Amérique ont tendance à se regrouper et former des communautés au sein desquelles les individus partagent un champ d'expérience identique.

Nous avons vu que les jésuites redoutaient le contact entre les Indiens sous leur tutelle et les Espagnols, car ces derniers éloigneraient les premiers d'un christianisme que les missionnaires considéraient comme exemplaire. À travers des dispositifs tels que le chapitre 56 du manuscrit de Luján, les jésuites produisent diverses représentations de l'altérité — les Espagnols, certains Indiens — et construisent ainsi, par différenciation, une identité missionnaire. Or, la dialectique du chapitre

¹⁴²⁰ *Ibid.*, p. 12.

¹⁴²¹ *Ibid.*, p. 11.

56 montre que la production de cette altérité et de l'identité missionnaire s'articulent à la fois autour du travail et de groupes humains différenciés par leur rapport au christianisme aussi bien que par leurs ethnonymes.

4. Un espace autre

Comme toutes les données issues du manuscrit de Luján, la manière dont les altérités y sont exposées doit être traitée avec précaution. Le biais induit par les objectifs — prescriptifs — et le regard — européen et/ou chrétien — des producteurs et coproducteurs du manuscrit déforme sans doute la réalité vécue par la majorité des Indiens missionnaires. Ainsi, les types d'altérité mises en scène dans le chapitre 56 ne rendent compte que du point de vue de ceux qui l'ont écrit. Tout au plus peut-on supposer qu'elles se situeraient dans un moyen-terme entre la construction d'une identité missionnaire orchestrée par les jésuites afin de servir leur projet évangéliste et des formes d'altérités élaborées par les Indiens avant à la colonisation. S'il est difficile d'établir dans quelle mesure ces identités et altérités s'actualisent dans la vie quotidienne et sont reprises par les acteurs indiens, l'examen du chapitre 56 permet néanmoins de dresser un tableau des différentes catégories d'acteurs qui habitent l'espace missionnaire et le monde espagnol d'une part, et de leurs relations idéal-typiques mutuelles d'autre part. En d'autres termes, il permet de cerner la façon dont les élites de la communauté missionnaire conçoivent et tentent de délimiter des frontières avec le reste du monde colonial, auquel les villages sont dans le même temps intégrés.

Comme le souligne Fredrik Barth dans sa célèbre introduction à l'ouvrage sur les frontières ethniques, ces dernières « sont bien sûr sociales, même si elles peuvent avoir des pendants territoriaux¹⁴²². » L'espace missionnaire, nous l'avons vu, est insularisé. Les Espagnols sont interdits de séjour dans les villages, et les jésuites font leur possible pour limiter les contacts que les Indiens pourraient entretenir avec ceux-ci. En outre, selon Avellaneda, les Indiens missionnaires attaquent les Espagnols qu'ils rencontrent dans les campagnes pour les dépouiller de leurs biens, et les *yerbales* sont un enjeu de conflit permanent où les affrontements armés sont monnaie courante¹⁴²³. L'espace missionnaire est contrôlé par les milices guaranies, limitant sévèrement

¹⁴²² Barth, Fredrik, « Introduction », Barth, Fredrik (Ed.) *Ethnic groups and boundaries: The social organization of cultural difference*, Boston, Little, Brown and Company, 1969, p.15.

¹⁴²³ Avellaneda, Mercedes, *Guaraníes, criollos y jesuitas. Luchas de poder en las revoluciones comuneras del Paraguay, siglos XVII y XVIII*, Asunción, Editorial Tiempo de Historia, 2014, p. 123.

l'incursion d'Espagnol dans ce territoire¹⁴²⁴. Cependant, au-delà des frontières géographiques de l'espace missionnaire, et comme le montre le chapitre 56 du manuscrit de Luján, c'est bien la constitution de frontières sociales qui fonde une distinction avec l'extérieur. Or, explique Barth, « la persistance de groupes ethniques implique [...] des critères et des signaux d'identification »¹⁴²⁵, lesquels relèvent de deux catégories : « (i) les signaux et signes manifestes — les caractéristiques diacritiques que les gens recherchent et exhibent afin de montrer l'identité, tels que les vêtements, la langue, la forme des maisons et le mode de vie en général et (ii) les systèmes fondamentaux de valeurs : les standards de moralité et d'excellence à travers lesquels la performance est jugée¹⁴²⁶. » Il est clair que, dans la réalité quotidienne, ces deux catégories s'enchevêtrent en permanence. Nous avons vu dans le troisième chapitre, par exemple, que le vêtement est à la fois un marqueur de morale chrétienne — il démontre la pudeur et l'humilité devant Dieu — et de distinction face aux vagabonds, aux mauvais pauvres¹⁴²⁷.

Si la liste exhaustive des caractéristiques qui fondent l'ethnogenèse missionnaire excède le cadre de ce chapitre, les événements narrés dans le dialogue entre Come et Basi permettent de dégager au moins deux grandes catégories d'éléments qui marquent la frontière entre un monde missionnaire pensé comme homogène et le reste de société coloniale, composée de divers groupes Indiens et d'Espagnols.

a. Travailler autrement

La première caractéristique qui distingue les Indiens missionnaires du reste de l'univers colonial concerne les pratiques de travail. Dans les missions, nous l'avons largement développé tout au long de cette thèse, elles sont régies par une série de normes construites dès la fondation des premiers villages et, à quelques modifications près, stables au début du XVIII^e siècle. Dans le chapitre 56 du manuscrit de Luján, ces pratiques sont exclusivement mises en perspective avec les usages en vigueur dans les villes espagnoles, sans doute parce que les pratiques de travail des groupes indiens qui ne sont pas convertis font déjà l'objet de conflits à l'intérieur des villages jésuites et que les autres chapitres du manuscrit mettent déjà en évidence les prescriptions et proscriptions par rapport à celles-ci.

¹⁴²⁴ *Ibid.*, p. 249.

¹⁴²⁵ Barth, Fredrik, *op. cit.*, p.16.

¹⁴²⁶ *Ibid.*, p. 14.

¹⁴²⁷ Cf. *supra*, p. 175-180.

Dans les missions, le temps du travail est rigide et monotone, déterminé par les jours de la semaine qui sont nommés dans leur rapport au travail : lundi se dit « *mba'e apo ypy* », c'est-à-dire « premier jour de travail », mardi est « *mba'eapo mokoĩ* », « deuxième jour de travail »¹⁴²⁸, et ainsi de suite jusqu'au vendredi, quant à lui nommé « *jeko aku* », soit « le jeûne »¹⁴²⁹. Le samedi et le dimanche sont glosés par leur nom espagnol, « *sabado* » et « *domingo* ». La répartition de la semaine en jours de travail particulier, jours de travail communautaire et jours chômés (dimanche et fêtes), rend plus visible le déroulement du temps et facilite l'identification des étapes qui marquent sa division. La journée de travail elle-même suit une structure figée et répétitive, délimitée par l'activité religieuse — la messe le matin et le rosaire en fin d'après-midi — et découpée par une pause obligatoire de deux heures le midi. Les jours se suivent et se ressemblent mais la rationalisation stricte du temps de travail permet aux villageois de situer, de comprendre et d'associer leur rôle à une temporalité. Enfin, la chaîne hiérarchique d'autorités en charge du contrôle et de la surveillance du travail vient compléter l'encadrement du temps dans la mission.

En revanche, quand les Indiens missionnaires se rendent dans les villes et y travaillent pour des patrons espagnols, la structuration du temps ne leur apparaît sans doute pas aussi clairement. La journée de travail est probablement bien plus longue et n'est pas encadrée par les pratiques religieuses, la pause de midi brève et les semaines ne sont pas découpées selon diverses modalités de travail¹⁴³⁰. Les jours se suivent et se ressemblent sans que rien ne permette de les distinguer, à part peut-être la messe dominicale, mais il n'est pas certain que les patrons laissent les Indiens s'y rendre si ces derniers ont encore de nombreuses tâches à accomplir. Contrairement aux autorités missionnaires, les Espagnols ne contrôlent le travail qu'afin de maximiser leur profit et la production ne revient pas en fin de compte aux Indiens. Le temps leur est donc de l'argent, alors que le temps de travail dans les missions conditionne leur survie. L'épisode impliquant Cassiano, le patron mauvais payeur, démontre que, selon les producteurs du manuscrit au moins, le changement de structure temporelle dans le travail induit chez les Indiens une confusion dont profiteraient les Espagnols. Basi est contraint d'ordonner aux hommes de l'expédition d'utiliser des techniques de mesure (des nœuds sur une corde, des encoches sur un bâton) pour que ceux-ci parviennent à se situer par rapport au passage du temps et ainsi ne pas travailler en vain.

¹⁴²⁸ Ruiz De Montoya, Antonio, *Tesoro de la lengua guaraní, op. cit.*, p. 70.

¹⁴²⁹ *Ibid.*, p. 208.

¹⁴³⁰ L'un des cas étudiés par Aguirre montre que le repos du midi est d'une durée réduite. Aguirre, Susana Elsa, *op. cit.*, p. 11 : « Trabajaban tanto a la mañana como por la tarde, con un descanso al mediodía para almorzar, que suponemos no era prolongado dado el apuro de Joseph para que sus compañeros sacaran rápido la comida pues debían volver al trabajo. »

Une seconde caractéristique, plus surprenante, accentue la distinction entre l'intérieur et l'extérieur de l'espace missionnaire : l'inversion ponctuelle des rôles de genre lorsqu'ils travaillent pour les Espagnols. Pour certaines auteures, comme Julia Sarreal, « les jésuites ont essayé de modifier les rôles liés au genre chez les Guaranis, afin qu'ils épousent les pratiques européennes. Les jésuites voulaient des hommes, pas des femmes, pour travailler aux champs¹⁴³¹. » Or, nous avons vu que cette hypothèse était sujette à caution puisque toutes les inversions des rôles de genre n'étaient pas rejetées en bloc, notamment lorsque les Indiens obtenaient une contrepartie qui leur paraissait satisfaisante¹⁴³². Les activités décrites dans le chapitre 56 appuient ces constatations. En échange d'argent, les hommes indiens consentent à exercer des activités réservées et assignées aux femmes dans leur village. Une autre hypothèse, complémentaire peut expliquer pourquoi ils acceptent de réaliser des tâches domestiques. Dans les villes espagnoles, les hommes se trouvent hors de l'espace missionnaire, loin de leur foyer. Les normes de répartition des rôles de genre peuvent être altérées sans que leur statut d'homme soit mis en cause. Leurs parents et leurs voisins ne les jugent pas, ne les tiennent pas pour moins virils parce qu'ils exécutent de telles tâches. Chez eux, d'une part le regard d'autrui, d'autre part la présence de femmes susceptibles de réaliser ces tâches, interdisent un tel changement¹⁴³³.

La troisième caractéristique, peut-être la plus importante, concerne la rétribution du travail sous forme de salaire. Le paiement des Indiens missionnaires est strictement régulé par le Livre d'Ordre, corpus juridique des missions, en général prohibé mais parfois autorisé sous des conditions précises. Or, il semble que le caractère exceptionnel du salaire se normalise à mesure que les Indiens s'éloignent de leur village. Lorsqu'ils effectuent des travaux pour le compte d'une autre mission, lorsqu'ils entreprennent des voyages lointains pour récolter du maté ou le vendre dans les villes espagnoles, les Indiens sont payés. Le travail salarié pour des patrons espagnols est donc toléré dans ce cadre. Toutefois, lorsque ce sont les missionnaires qui paient, ils rétribuent le travail en nature, en accordant un montant déterminé proportionnel à la production. Quand ce sont les Espagnol, le travail est payé en espèces — *kuarepoti*, le fer —, fonction des prix fixés par la

¹⁴³¹ Sarreal, Julia, « Revisiting Cultivated Agriculture, Animal Husbandry, and Daily Life in the Guaraní Missions », *op. cit.*, p. 105.

¹⁴³² Cf. *supra*, p. 275.

¹⁴³³ J'ai été témoin de comportements similaires dans une communauté Mbya, où, poussés par la nécessité, des hommes célibataires et isolés de leurs parents cuisinaient. En revanche, dès qu'une femme était présente dans leur entourage, ils se refusaient à réaliser ces tâches. D'un autre côté, je n'ai jamais croisé d'homme au ruisseau où je lavais moi-même mon linge, ce qui provoquait chez eux, hommes ou femmes, une grande curiosité.

coutume locale¹⁴³⁴. Les diverses mises en gardes des autorités indiennes du chapitre 56 soulignent le caractère exceptionnel d'un salaire en espèce ainsi que l'inexpérience des Indiens dans la gestion de leur argent.

Un autre manuscrit daté de 1715 et donc produit dans la même période que le manuscrit de Luján, enseigne aux Indiens des missions les modalités du travail salarié¹⁴³⁵. Le chapitre 20 de l'Évangile selon Saint Matthieu, connu sous le nom de « les ouvriers de la Onzième Heure » est inclus dans un livre de sermons destiné aux jeunes Indiens. Le texte original, qui met en scène un vigneron embauchant des ouvriers à des heures différentes de la journée mais finit par les rétribuer tous avec le même montant d'un denier, est largement remanié, et rendu plus explicite : Dieu est le vigneron, les ouvriers de la première heure sont Adam et Ève, ceux de la troisième heure Abraham et sa famille, puis Noé, et ainsi de suite jusqu'au prêtre en charge des missions, facilement identifiable à travers le vocable « *Pa'i avare* »¹⁴³⁶. À la mention de ce dernier, le texte passe de la troisième personne — du singulier ou du pluriel — à la seconde personne du pluriel, permettant ainsi au prêcheur d'intégrer l'auditoire au récit, par l'intermédiaire du curé, auquel parle Dieu¹⁴³⁷. Il est probable que la traduction ait été, pour partie au moins, réalisée par un lettré indien car, comme l'indique Peramás, certains Indiens plus compétents que les autres en théologie, expliquent avec leurs propres mots le contenu d'un sermon qui venait d'être prononcé dans l'église par le prêtre¹⁴³⁸. Or, au début de ce texte, le narrateur prend soin de préciser que

Là-bas, dans les villes espagnoles, des hommes dans le besoin sortent chaque matin et vont dans la grande rue [ou « sur la place »]. Et afin de travailler dans les champs des caciques, ils sortent aussi ceux qui sont dans le besoin, dès avant l'aube, dans la grande rue : « Que j'envoie les nécessiteux dans mon champ et qu'ils y travaillent », dit-il [le cacique]. Et ces hommes, empris

¹⁴³⁴ L'existence d'*encomenderos* louant à d'autres Espagnols leurs *encomendados*, dont nous avons parlé plus haut, montre qu'il existe une offre et une demande pour les travailleurs agricoles ou domestiques Indiens. Toutefois nous ignorons si les salaires varient en fonction de celles-ci et préférons ne pas employer le concept de « marché du travail ». La situation change au cours du XVIII^e siècle, quand l'explosion du commerce du cuir dans le Rio de la Plata engendre une forte demande de travailleurs salariés.

¹⁴³⁵ ms. BN.91, Anonyme, *Kuatia imomokoïnda tekove pahava rehe porombo'eha kunumbusu reta upe*, s.l., 1715.

¹⁴³⁶ Ruiz De Montoya, Antonio, *Tesoro de la lengua guaraní*, *op. cit.*, p. 394 ; Wilde, Guillermo, *Religión y poder en las misiones de guaraníes*, *op. cit.*, p. 121.

¹⁴³⁷ Nous reviendrons plus en détail sur ce sermon dans le chapitre suivant.

¹⁴³⁸ Peramás, Josep Manuel, & *Al.*, *op. cit.*, p. 157. Voir aussi Brignon, Thomas « Del exemplum al tekokue. Traducción colaborativa, reescritura y cultivo del arte retórico en tres relatos ejemplares en guaraní de Nicolás Yapuguay y Pablo Restivo (1724-1727) », *Estudios paraguayos*, 2019, Vol. 36, n° 2, p. 61-62.

de joie, vont travailler dans le champ du cacique afin de gagner l'argent dont ils ont besoin, et avec le salaire en monnaie [*quarepoti*] ils pourvoient aussitôt à leurs besoins en tout genre¹⁴³⁹.

Lorsqu'il traduit le sermon, le(s) lettré(s) juge donc indispensable d'ajouter une explication qui ne figure pas dans le texte original. En Europe ou dans le monde colonial espagnol, la pratique qui consiste à employer des journaliers chaque matin et à les rétribuer en salaire de monnaie est fréquente et connue de tous. Bien que comme le signale Cardiel, des Indiens sortent plusieurs mois des missions afin de travailler pour le compte des Espagnols, et connaissent ce système. Pourtant, dans la traduction du sermon, cet ajout montre que soit la majorité des Indiens missionnaire l'ignore, soit qu'en 1715, le travail salarié dans la région est moins répandu que dans la seconde moitié du XVIII^e siècle, à l'époque de Cardiel. Dans l'un ou l'autre des cas, le récit est articulé autour du lien entre le travail et le salaire. Or, le sermon affirme que la rétribution n'est pas nécessairement proportionnelle au volume de travail fourni. Il s'agit bien sûr d'une parabole afin d'expliquer que le Paradis peut être atteint même par ceux qui sont devenus chrétiens tardivement, ici les Indiens des missions jésuites. Cependant, le monde spirituel et le monde matériel sont régis par des pratiques différentes et, comme le montre le chapitre 56 du manuscrit de Luján, les missionnaires eux-mêmes incitent les Indiens à réclamer une rétribution équivalente à la valeur de leur travail. Ces contradictions apparentes acquièrent pourtant du sens si on les réinscrit dans la dualité entre les missions et le monde colonial espagnol.

Comme nous l'avons dit, si les autorités jésuites interdisent la rétribution du travail dans la mission, c'est parce que celui-ci s'inscrit dans un effort collectif pour assurer la survie et le fonctionnement de leur communauté, qui doit être auto-suffisante. L'introduction du salariat dans la mission aurait pour effet d'atomiser la société, puisque les travailleurs n'œuvreraient plus pour le bien commun, mais pour eux-mêmes¹⁴⁴⁰. Ce n'est pas la seule raison. Le succès de l'évangélisation dépend de la survie de la communauté. Le travail qui y est accompli sert donc à sauver les âmes de tous les membres du groupe. Comme le disent les jésuites eux-mêmes, l'état du spirituel dépend avant tout de celui du temporel. De fait, et en réalité, les jésuites n'interdisent pas la rétribution du

¹⁴³⁹ ms. BN.91, Anonyme, *Kuatia imomokoïnda tekove pahava rehe porombo'eha kunumbusu reta upe*, s.l., 1715, p. 120-121.

¹⁴⁴⁰ On serait en droit de questionner ici la capacité des Indiens missionnaires à entrer en compétition pour l'obtention de salaires, eu égard aux déclarations des jésuites sur leur résistance à travailler. Pourtant, les missionnaires se contredisent et apportent eux-mêmes la preuve qu'un salaire incite les Indiens à travailler, puisque d'une part ils estiment qu'il ne faut pas les payer sous peine de les habituer à ne travailler qu'en échange d'une compensation, d'autre part car ils paient le travail pénible ou périlleux, comme un ultime recours efficace pour convaincre les Indiens de faire quelque chose qu'ils ne feraient pas sinon.

travail fourni, mais uniquement son paiement en espèces ou en nature (à quelques exceptions près), car celui-ci est déjà rétribué par le salut de l'âme.

De plus, le lien entre travail et rétribution en espèces tel qu'il est conçu dans le reste du monde colonial — le salariat — pose un problème, car comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, les Guaranis ne sont pas familiers du système commercial espagnol, fondé sur le contrat et un ordre de valeurs déterminées par le prix du marché — le travail étant (ou en passe de devenir) ici une marchandise. Les préceptes de l'Église en revanche appuient la conception indienne de l'échange, où c'est la relation à la personne prime sur celle à la marchandise — la quantité de travail que l'on accomplit pour Dieu ne détermine pas le montant de la rétribution ; c'est parce qu'on entretient une relation avec Dieu que l'on gagne le Paradis. Pour les Indiens confrontés au travail salarié dans le reste de l'espace colonial, ces principes pourraient engendrer une confusion et les exposer à une exploitation abusive par les patrons espagnols. La confusion s'accroît avec les cas particuliers de travail dans la mission qui autorisent un salaire.

Pour les jésuites, l'ensemble du travail réalisé dans la mission relève en fin de compte du spirituel — et nous entendons par là non pas seulement le travail de conversion ou de prière, mais aussi le travail matériel au bénéfice de la communauté — et ne doit donc pas être payé avec de l'argent. La véritable rétribution serait à terme versée par Dieu, sous forme de salut, et la valeur du salut est inestimable. Le travail temporel, en revanche, peut et doit être rétribué à un juste prix. Or, ce que les missionnaires considèrent comme du travail strictement temporel, ce sont les tâches accomplies hors des villages pour des particuliers Espagnols, c'est-à-dire le salariat. Deux types d'activité identiques sont ainsi rétribués différemment en fonction de leurs objectifs respectifs, tournés vers la communauté ou vers l'individu, en somme la différence entre la tutelle et le contrat.

Cette division se heurte toutefois aux contraintes exercées par les conditions quotidiennes concrètes du travail dans la mission. En effet, si dans celles-ci, le labeur est rétribué d'une autre manière, qui pourrait paraître injuste mais qui, comme l'indique le sermon, constitue un salaire au-delà de toute valeur marchande, nous avons vu que certaines activités sont malgré tout rétribuées en espèce ou en nature. Les activités jugées parmi les plus pénibles ou dangereuses sont rémunérées, selon des barèmes consignés dans le Livre d'Ordres. Comment les jésuites justifient-ils face aux néophytes indiens la rétribution du travail pénible, nous l'ignorons. Toutefois, il est probable que nécessité fasse loi. L'activité de tissage est vraisemblablement éprouvante, à la limite du supportable, et la fonction de tisseur constituerait ainsi le pendant de celle de cuisinier. La seconde est très convoitée, et les candidats à la charge ne manquent certainement pas, tandis que la première est dédaignée. Elle ne procure pas de prestige social et semble de surcroît plus pénible encore que

l'agriculture. Afin de compenser le peu d'attractivité d'un métier pourtant essentiel aux villages — fabriquer des vêtements —, les jésuites semblent se résigner à employer la gratification comme mode de persuasion, c'est-à-dire à payer pour que le travail soit accompli, même dans la mesure où le salaire est normalement proscrit.

b. L'enfer pour les Autres

L'examen du chapitre 56 du manuscrit de Luján et d'autres sources coloniales en espagnol et en guarani montre donc que l'organisation du travail dans sa dimension temporelle ainsi que les relations de production — genre, salariat — change considérablement à mesure que les Indiens s'éloignent de leur village, voire parfois s'inversent lorsqu'ils se trouvent en dehors de l'espace missionnaire. La mise en scène de ces différences, notamment au niveau du salariat, montre qu'elles sont constitutives de l'identité missionnaire et établissent des frontières avec la société espagnole. Or, le chapitre 56 met en évidence une autre série de caractéristiques définissant ces frontières sociales, fondées sur la mobilisation d'ethnonymes et la comparaison de pratiques religieuses et économiques. Tout au long du voyage vers Santa Fé, Come, Basi et leur groupe sont confrontés à des individus classés selon leur nom (en tant que groupe d'humains) et leur lieu d'habitation, nous permettant ainsi d'entrevoir certaines des grandes catégories d'individus qui, du point de vue des Indiens guaranis des missions jésuites, composent le monde qui les entoure. Ces catégories sont articulées autour de plusieurs dichotomies d'un côté et d'homologies de l'autre.

En premier lieu, lorsque le groupe de Come traverse les quatre *pueblos de Indios*, ses membres n'utilisent pas les mêmes ethnonymes pour désigner leurs habitants respectifs, montrant ainsi que les Indiens des missions franciscaines ne forment pas un groupe homogène. Ceux d'Itati, les plus proches des missions jésuites, sont guaranis et dénommés *ava*. Ceux des trois villages du sud de Corrientes, appartiennent à des ethnies du Chaco — notamment des Guaicurus — et sont appelés *tapy'yi*. En plus de leur ethnonyme, ces deux groupes se distinguent par leurs pratiques. Soulignons ici que ces dernières ne relèvent pas du même registre, puisque dans le cas des habitants d'Itati, ce sont leurs pratiques d'échange qui sont décrites, tandis que dans le cas des gens des trois autres villages, le manuscrit fait état de leur pratique religieuse. Ainsi, selon Come et Basi, les voyageurs devraient se méfier des deux groupes, mais pour des raisons différentes. Les premiers seraient malhonnêtes dans le commerce, voleurs et prompts à profiter de la crédulité des autres. En revanche, les seconds seraient dangereux parce qu'ils se livreraient au *paje*, une pratique issue du

monde précolombien et, selon les producteurs du manuscrit, ne seraient pas chrétiens, ou au mieux de très mauvais chrétiens.

La seconde grande catégorie d'individus présentés dans le chapitre 56 est constituée par les Espagnols, nommés *karai*. Ces derniers sont caractérisés par leurs pratiques d'échange d'une part et par les relations de production qu'ils entretiennent avec leurs subordonnés d'autre part. Ils essaient de vendre aux voyageurs indiens des marchandises de mauvaise qualité — à Corrientes — ou de rétribuer leur travail avec un salaire inférieur à la valeur, tenue pour juste, de l'effort effectué — à Santa Fé. Ils sont donc présentés comme un type d'individus qui ne respecte pas les termes d'un contrat, soit parce qu'ils procèdent à des échanges injustes, soit parce qu'ils modifient arbitrairement et *a posteriori* le rapport entre le temps de travail et le salaire.

Séparément, ces catégories nous renseignent sur la manière dont les missionnaires indiens pouvaient, en tant que communauté, les Espagnols et les Indiens des missions franciscaines, selon que ces derniers soient Guaranis ou non. Cependant, la comparaison entre leurs traits respectifs met au jour non seulement des dichotomies et des homologies, mais aussi les caractéristiques constitutives idéal-typiques de l'identité missionnaire ainsi que les frontières dressées face au monde extérieur.

Premièrement, les producteurs du manuscrit établissent sans doute possible une homologie entre les Indiens d'Itati, des Guaranis, et les Espagnols. Les membres des deux groupes sont présentés comme malhonnêtes dans la pratique du contrat. Ils tentent de tromper les Guaranis des missions jésuites lors de transactions commerciales, qu'il s'agisse de marchandise contre de la marchandise, de marchandise contre de l'argent, ou de travail — lui-même marchandise — contre de la marchandise ou de l'argent. Ces groupes de personnages fictifs ont pour fonction d'incarner une menace dont les voyageurs Indiens devraient se méfier. Or, la comparaison entre les deux groupes fait ressortir en filigrane une autre menace, que les jésuites mentionnent régulièrement dans leurs chroniques. Comme le fait remarquer Anton Sepp : « Les Pères ne tolèrent en aucune manière que les Indiens convertis entrent en contact avec les Espagnols, et que les indiens baptisés, qui sont extrêmement bons et ingénus, se mortifient et s'attristent profondément quand ils découvrent quelque chose de mal chez les chrétiens. Et les Espagnols ne sont pas exactement les meilleurs¹⁴⁴¹. » C'est sans doute l'une des raisons pour lesquelles ces mêmes Espagnols ne sont pas autorisés à séjourner plus de trois jours dans les villages car, non contents d'« inquiéter les

¹⁴⁴¹ Sepp, Anton, Hoffmann, Werner (trad. et éd.), *Relación de viaje a las misiones jesuíticas*, op. cit., p. 169.

Indiennes »¹⁴⁴², ils pourraient, comme l'indique Cardiel, enseigner divers vices, dont l'alcoolisme, aux Indiens des missions¹⁴⁴³. Les gens d'Itati, située non loin de Corrientes et dont les habitants fréquentent régulièrement les Espagnols puisqu'ils sont soumis à l'*encomienda*, représenteraient l'exemple à ne pas suivre. Voleurs, trompeurs à l'image des Espagnols de Santa Fé et de Corrientes, ils incarneraient le destin des Indiens des missions jésuites si ceux-ci ne prenaient pas garde aux mauvaises influences. Ainsi, tout comme les Espagnols, les habitants d'Itati sont chrétiens, mais leur christianisme n'est pas des « meilleurs », il est dévoyé et loin de l'idéal prêché par les missionnaires de la Compagnie.

Deuxièmement, les Indiens de Santiago Sanchez, Candelária de Ohoma et Santa Lucía représentent un autre exemple à éviter. Pratiquant le « *paje* », ils incarnent la faillite de l'évangélisation. Or, non seulement rejettent-ils eux-mêmes le christianisme mais encore leurs « mauvaises œuvres » entraînent-elles ceux qui les côtoient vers l'apostasie. Leur influence serait donc trop néfaste sur les Indiens missionnaires pour que ces derniers les fréquentent de près ou de loin. Ensuite, bien que ces groupes soient réputés pour leur résistance à la conversion, il est difficile de ne pas voir dans ce chapitre, en tenant par ailleurs compte du tableau dépeint à Itati, une comparaison entre les modèles de mission franciscains et jésuites. L'ensemble des *pueblos de Indios* traversés par les voyageurs sont peuplés par des Indiens voleurs, trompeurs ou pratiquant la sorcellerie, c'est-à-dire de mauvais chrétiens. Or, si les missionnaires franciscains n'apparaissent jamais dans le chapitre, les jésuites y sont mentionnés à plusieurs reprises. Le recteur accueille les voyageurs, leur fournit du travail, agit en médiateur dans le conflit qui les oppose à leur patron. Le jésuite en charge de la mission d'où part l'expédition est évoqué deux fois, la première où il est décrit comme un guide permettant aux Indiens de tirer le meilleur d'eux-mêmes, la seconde en tant que figure paternelle bienveillante, inquiète pour les membres de sa communauté, ses « fils ». Face aux Espagnols porteurs de mauvaises coutumes, donc face aux autres Européens, les missionnaires de la Compagnie se placent en garants d'un ordre social chrétien idéal, dans lequel les principes enseignés par les textes religieux sont suivis à la lettre. Le chapitre 56 pourrait par ailleurs souligner le succès des jésuites face aux franciscains, ordre religieux rival de longue date. À un autre niveau, les Indiens des missions jésuites incarnent le reflet, positivement chargé, des Indiens des *pueblos de Indios*. Plus précisément, les autorités guaranies chargées de montrer l'exemple telles que Come,

¹⁴⁴² B.N./M, Sala Cervantes. Manuscritos. Carta del P. Provincial Simon de Leon 1^o. de Agosto de 1697. para les Doctrinas. Signatura 6976, p. 178 : « [...] que los españoles en los Pueblos de Indios no se pueden detener passados tres dias porque son de tencion mas larga inquietan las Indias ».

¹⁴⁴³ Cardiel, José, *Declaración de la verdad*, *op. cit.*, p. 288.

assument le rôle du berger guidant le troupeau sur le droit chemin et lui permettant d'éviter de sombrer dans le péché, une qualité qui semble faire défaut aux élites des *pueblos de Indios*.

L'altérité, dans le chapitre 56 du manuscrit de Luján, est donc construite sur plusieurs niveaux. D'un côté, les individus sont classés en fonction d'une catégorie ethnique : les Indiens guaranis ou « *ava* », les Indiens non-guaranis ou « *tapy'yi* », les Espagnols ou « *karai* ». Chacun de ces individus est associé à un toponyme et ainsi assigné à un espace circonscrit et nommé. Le découpage d'aires géographiques liées à des langues, des apparences — vestimentaires ou corporelles — ou des pratiques participe à la production d'un imaginaire colonial cloisonné dans lequel les différents groupes ne se mélangeraient pas — aux Espagnols les villes, aux Indiens chrétiens les campagnes. Les missions jésuites du Paraguay, autrement nommées missions « guaranies » alors que nous savons que d'autres ethnies y sont présentes, sont à ce titre régulièrement représentées comme un îlot isolé dans cette région de l'Amérique Espagnole. D'un autre côté, les producteurs du manuscrit classent les individus selon leur rapport à la pratique du christianisme. Les jésuites représentent le chrétien idéal, tandis que les Indiens des missions jésuites constituent de bons chrétiens mais qui sont susceptibles de succomber au péché et qui ont besoin d'une autorité — indienne ou jésuite — pour les maintenir sur le droit chemin. Les Espagnols du monde colonial, tout comme les Guaranis des missions franciscaines sont chrétiens, mais ils pêchent régulièrement et leur pratique quotidienne ne répond pas à l'idéal chrétien. Enfin, les Indiens des trois missions limitrophes du Chaco, qui pratiquent la sorcellerie, ne sont presque pas, voire pas du tout évangélisés.

L'ensemble de ces éléments met au jour le système de représentation de l'altérité présenté dans le manuscrit de Luján. Les groupes décrits à travers le terme *ava* sont opposés à ceux qui sont dénommés *tapy'yi*, mais aussi à ceux désignés comme *Karai*. Du point de vue européen, il s'agirait ainsi d'une opposition entre des Indiens guaranis et des Indiens non-guaranis d'une part, et des Espagnols d'autre part, c'est-à-dire l'ensemble des groupes d'acteurs de la région¹⁴⁴⁴. Ces oppositions marquent une altérité ethnique entre les groupes dont le point de référence serait le terme *ava*. *Karai* représenterait une altérité maximale, et *tapy'yi* se situerait à un moyen-terme entre *ava* et *karai*. Par ailleurs, le chapitre 56 attribue à chacun de ces groupes un rapport au christianisme qui lui est propre et le caractérise. Les *ava* des missions jésuites seraient de bons chrétiens, opposés au *tapy'yi* des missions franciscaines qui pratiqueraient un *paje* condamné par les jésuites. Les *ava*

¹⁴⁴⁴ Il faudrait, pour compléter ce système, y ajouter les Portugais, qui entretiennent tout au long de l'histoire missionnaire des relations très conflictuelles avec les Indiens missionnaires et sont donc conçus comme des ennemis. Toutefois, le chapitre 56 n'en fait pas mention et nous manquons de données pour les incorporer au système présenté.

d'Itati ainsi que les Espagnols se situeraient entre les deux.¹⁴⁴⁵ Il faut par ailleurs inclure dans ce système, afin de comprendre le raisonnement qui va suivre, une catégorie qui n'est pas décrite dans le chapitre 56, celle des Indiens qui ne sont pas évangélisés. Les sources mettent en évidence la présence de groupes non-convertis autour des missions, avec lesquels celles-ci entretiennent des relations autour du troc ou pour les convertir¹⁴⁴⁶. Si, comme nous l'avons déjà dit, certains de ces groupes sont constitués par des Indiens du Chaco¹⁴⁴⁷, il est probable que d'autres vivant non loin des missions soient Guaranis — voire même qu'ils soient liés par la parenté à ceux qui vivent dans les villages. Ils seraient *ava*, mais pas chrétiens.

Le système ainsi constitué fait apparaître une double homologie croisée entre les différentes catégories d'acteurs. De la même manière que le manuscrit de Luján met en scène des autorités exemplaires qui servent de modèle à leurs subordonnés, le chapitre 56 semble présenter les influences d'un type de groupe sur un autre, mais des influences cette fois connotées négativement. D'un côté, les Espagnols attirent les *ava* des *pueblos de Indios* vers un christianisme pervers et, de l'autre, les *tapy'yi* tendent vers l'apostasie des Indiens infidèles. Tout se passe comme si les *tapy'yi* étaient aux Indiens infidèles ce que les *ava* d'Itati sont aux Espagnols, à ceci près — l'homologie est croisée — que les premiers et les derniers ne sont pas guaranis contrairement aux infidèles et aux *ava* des *pueblos de Indios*. Dans ce diagramme, les Guaranis des missions tendent à se rapprocher du pôle maximal de christianisme et du pôle minimal d'altérité ethnique. Cependant, et nous pensons qu'il s'agit de l'un des axes centraux des enseignements dispensés dans le chapitre 56, ils se trouvent sous une menace permanente. À l'image des *tapy'yi* et des *ava* d'Itati, ils risquent de se compromettre avec un christianisme pervers d'un côté — à travers un contact prolongé avec les Espagnols — ou de tomber dans l'apostasie de l'autre — en s'échappant des missions et en fréquentant les Indiens infidèles. Le chapitre 56 transmet ainsi aux lecteurs une mise en garde face aux dangers du monde extérieur. Dangers pour le corps, lors des franchissements de rapide ou des rencontres potentielles avec les animaux sauvages, mais surtout, bien plus graves car vouant à la damnation éternelle, dangers pour l'âme. Devant de telles menaces, la mission constitue un refuge et, à l'opposé de tous ces groupes, les Guaranis missionnaires qui choisissent de rester dans les

¹⁴⁴⁵ Nous n'incluons pas les jésuites dans ce diagramme, mais ils se situeraient exactement au pôle 1, incarnant le chrétien européen parfait.

¹⁴⁴⁶ Nous avons mentionné plus haut l'achat de chevaux à ces Indiens infidèles, et il faut par ailleurs ajouter les nombreuses mentions d'expéditions de conversion menées par les Indiens missionnaires afin de ramener dans les villages de nouveaux fidèles. Cf. *supra*, p. 316, et pour une approche détaillée, Wilde, Guillermo, « Les modalités indigènes de la dévotion. Identité religieuse, subjectivité et mémoire dans les frontières coloniales d'Amérique du Sud », In Maldavsky Aliocha (dir.), *Les laïcs dans la mission. Europe et Amériques, xvi-xviii^e siècle*, Tours, Presses Universitaires François Rabelais, 2017, p. 137-180,

¹⁴⁴⁷ Cf. *supra*, p. 377.

villages incarnent le bon chrétien, celui qui sera sauvé et gagnera son passage au paradis. Il ne dépense pas son argent n'importe comment et l'utilise pour acheter des vêtements, non de l'alcool, il évite les conflits et les influences néfastes pour le christianisme, fait preuve de diligence dans la tâche qui lui est confiée et dans le travail, ne se livre qu'à des échanges justes et, bien sûr, ne pratique pas le chamanisme.

Il demeure toutefois une ambiguïté à propos de l'identité missionnaire. Les *tapy'yi* sont toujours présentés dans le chapitre 56 en tant que mauvais chrétiens, comme si l'Indien missionnaire idéal était nécessairement Guarani. Or, nous savons que la population des villages est aussi composée d'autres groupes, qui eux ne le sont pas. Dans quelle mesure les groupes non-guaranis sont intégrés aux missions, nous l'ignorons. Il ne nous est pas possible de déterminer pour l'heure s'il existe au sein des villages une ligne de fracture entre les Guaranis et les autres, si les premiers monopolisent les positions de pouvoir, si les seconds sont exclus de certaines charges. Ce que nous savons, c'est que les premiers groupes réduits à la vie missionnaire par les jésuites sont Guaranis et que les missions jésuites du Paraguay sont aussi nommées missions guaranies¹⁴⁴⁸.

Le manuscrit de Luján, d'autant plus en considérant la manière dont sont mobilisés les termes *ava*, *tapy'yi* et *karai* dans le chapitre 56, pourrait donc faire partie des dispositifs qui contribuent à l'ethnogenèse missionnaire, c'est-à-dire, à « l'émergence de nouvelles identités »¹⁴⁴⁹. Or, comme l'a montré João Pacheco de Oliveira dans le cas des Indiens du Nordeste brésilien, un tel processus ne découle pas de « leurs institutions, ni de leur histoire, non plus que de leur relation à l'environnement, mais [à leur appartenance à un] conglomérat historique et géographique¹⁴⁵⁰. » L'ethnogenèse missionnaire fonctionnerait selon les mêmes mécanismes, mais ce serait ici l'appartenance aux villages jésuites et en même temps à la communauté guaranie — indiquée dans le manuscrit de Luján par la récurrence des termes *ava* ou *mbya* — qui serait constitutive de ces identités émergentes. Ainsi, l'ethnonyme guarani, lorsqu'il est associé aux missions jésuites, ne désignerait plus exclusivement un groupe ethnique, mais des gens unis par l'endroit où ils vivent. C'est également le point d'ancrage qui leur permettrait de se retrouver et de reformer communauté, à la fois à travers leur propre regard et celui de l'Autre, lorsqu'ils en sont éloignés. Malgré tout, les acteurs construisent un tel type de catégorie sur la longue durée, à travers une série de «

¹⁴⁴⁸ Voir par exemple le récit du père José Quiroga, rédigé en 1753, lors duquel il utilise cette expression. Muriel, Domingo, *Historia del Paraguay desde 1747 hasta 1767*, traduit du latin vers le castillan par Pablo Hernández, Madrid, Librería general de Victoriano Suárez, 1919 [1767], p. 249.

¹⁴⁴⁹ Oliveira, João Pacheco de, « Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais », *Mana*, 1998, vol. 4, p. 53.

¹⁴⁵⁰ *Ibid.*, p. 51-52.

classifications ethniques et politiques sur lesquelles s'empilent des interprétations historiques et sociologiques successives¹⁴⁵¹. » Rien ne permet d'affirmer avec certitude que les contemporains du manuscrit de Luján se pensaient ou pensaient les Autres de cette façon. Pourtant, le chapitre 56 révèle qu'une ethnogenèse, quel que soit son stade d'avancement, est en cours.

En effet, en s'appuyant sur des catégories indigènes, les producteurs du manuscrit marquent les différences entre les groupes vivant en dehors de l'espace missionnaire et les Indiens des missions. Ces différences agiraient comme des bornes qui délimitent la frontière sociale avec l'ensemble du monde extérieur. De plus, les garde-fous disposés par les jésuites afin d'éviter tout contact entre les Guaranis et les Espagnols — attestés cette fois par d'autres sources, en espagnol — renforcent ces frontières et entraînent l'insularisation des missions autant du point de vue spatial que social (ces frontières apparaissent d'ailleurs lorsque des Indiens originaires de missions différentes refont communauté et les reconstituent lorsqu'ils se trouvent dans des villes espagnoles). Enfin, cette différenciation donne lieu à une série de fantasmes — contemporains des missions ou ultérieurs — sur l'utopie missionnaire, et ce même si les séries de fuites, les voyages, les expéditions d'évangélisation ou le commerce montrent que cette forteresse possède mille poternes par lesquels les humains vont et viennent, échangent et dialoguent, s'affrontent et collaborent.

Ce que les remparts de cette gigantesque place-forte protègent, ce sont les âmes des Indiens ou, en d'autres termes, la diffusion d'un christianisme idéal. Or, si nous avons jusque-là évoqué en filigrane l'omniprésence de la religion dans la vie quotidienne des missions, il reste encore à établir la nature des liens qui unissent le travail et le christianisme, moteurs de l'ethnogenèse, tout au long de l'histoire missionnaire au Paraguay.

¹⁴⁵¹ Wilde, Guillermo, *Religión y poder en las misiones de guaraníes*, op. cit., p. 89.

VII. LES OUVRIERS DE LA ONZIÈME HEURE

« You must unlearn what you have learned. »

George Lucas, Lawrence Kasdan, The Empire strikes back

Résumé : Au cours du chapitre précédent, nous avons vu comment l'altérité du monde extérieur pouvait contribuer à la constitution de l'identité missionnaire. Ici, nous nous attacherons à comprendre les processus de formation d'un habitus proprement missionnaire. Nous verrons d'abord comment les jésuites s'approprient le monopole de la violence symbolique à travers la lutte contre les chamanes Indiens, puis comment la division qu'ils instaurent entre le pouvoir temporel et le pouvoir éternel leur permet de mener à bien ce projet. Nous envisagerons ensuite l'évangélisation comme une entreprise de socialisation réalisée à travers une série de dispositifs qui forment, dans leur globalité, un système d'enseignement. Nous montrerons par ailleurs que la division entre le temporel et de l'éternel n'est pas opérante en tant que catégorie analytique, les sources religieuses ou profanes mélangeant en réalité souvent les deux registres. Pour ce faire, nous nous appuierons sur des exemples issus du manuscrit de Luján, mais surtout de la traduction réalisée par un lettré indien d'un fragment de l'Évangile selon Saint Mathieu. Celle-ci, bien plus développée que le texte original et actualisée pour le contexte local, nous permettra de voir comment travail et religion sont indissociables dans les missions jésuites du Paraguay et comment ils sont mobilisés afin justifier l'histoire et l'identité des Indiens qui les peuplent durant cent cinquante ans.

1. La production de l'Indien chrétien

a. Habitus et violence symbolique

« Comment les jésuites, qui n'étaient en général que deux pour administrer chaque mission, parvinrent-ils à convaincre des milliers d'Indiens de travailler six heures par jour et six jours par semaine, durant cent cinquante ans ? » Cette question, qui me tourmentait déjà avant que Denis Merklen ne me la pose, demeure sans doute la plus importante de tout ce travail, du point de vue sociologique. Or, en dépit de l'imposante historiographie sur les missions jésuites du Paraguay, elle n'a jamais été directement traitée. En réalité, les termes du problème ne sont pas correctement posés. C'est un lieu commun que de dire que la colonisation des Amériques est un processus empreint de violence. La première de ces violences, la plus visible et la plus connue, qui s'impose comme une évidence, est la violence physique — dans laquelle la violence sexuelle occupe une part importante et fut longtemps occultée. Les guerres d'une part et le fouet du châtiment de l'autre en constituent les principales manifestations. Si le dernier est d'usage courant dans les missions, les Indiens qui y vivent n'ont pas été soumis par les armes, et donc par la violence physique. Or, les Indiens n'y sont pas moins soumis à la loi des jésuites. En d'autres termes, la société missionnaire est divisée entre un groupe de dominants et un groupe de dominés, ce dernier étant lui-même composé de différentes fractions plus ou moins dominantes — *cabildantes*, *alcaldes menores*, artisans, etc. Si la violence physique, à travers le fouet, semble constituer un recours que les jésuites utilisent afin de pousser les Indiens au travail, elle n'est pas au fondement de leur domination. Au contraire, les conditions de sa possibilité, alors même que les Indiens missionnaires pourraient se révolter puisqu'ils sont en écrasante supériorité numérique, découlent d'un autre type de violence, symbolique. La question n'est donc pas de savoir comment les jésuites parvenaient à convaincre les Indiens de travailler, mais plutôt de déterminer les mécanismes qui amènent ces derniers à accepter et tenir pour naturels les ordres de cette poignée d'hommes venus d'un autre monde, porteurs d'autres croyances, d'autres manières de vivre, et qu'ils auraient pu chasser ou tuer sans difficulté. Il s'agit donc de mettre au jour les conditions de constitution, d'accumulation et de conservation d'un pouvoir symbolique missionnaire, c'est-à-dire le pouvoir de fonder des catégories arbitraires, de dire ce qui est vrai et juste. Or, comme le souligne Emmanuel Terray, « la force propre de la

violence symbolique ne vient ni des idées, ni des mots, ni des individus [...] : elle est le produit du travail d'inculcation préalable qui a formé *l'habitus*¹⁴⁵².

La mobilisation des outils sociologiques développés par Pierre Bourdieu en contexte missionnaire colonial n'est pas inédite. Afin d'examiner la manière dont les franciscains évangélisent les Mayas du Yucatán, William Hanks envisage la mission comme un champ, un « espace de positions et de prises de positions » qui donne lieu à « un processus d'inscription, de formation et de disposition [qu'il nomme] *habitus*¹⁴⁵³. » Ainsi, « plutôt que de traiter la conversion comme un changement de croyance ou d'intention, apparemment subjective et “privée”, [son] livre la traite comme un produit social de l'interaction entre champ et *habitus*¹⁴⁵⁴. » S'il nous semble pour l'heure, et par manque de données, inenvisageable de dresser une théorie poussée du champ dans les missions Jésuites du Paraguay¹⁴⁵⁵, le concept d'*habitus* missionnaire semble fécond pour mieux appréhender notre question de départ. Comme l'explique Bourdieu lui-même, les *habitus* sont des :

systèmes de *dispositions* durables et transposables, structures structurées et structurantes, c'est-à-dire en tant que principes générateurs et organisateurs de pratiques et de représentations qui peuvent être objectivement adaptées à leur but sans supposer la visée consciente de fins et la maîtrise expresse des opérations nécessaires pour les atteindre, objectivement “régliées” et “régulières” sans être en rien le produit de l'obéissance à des règles, et, étant tout cela, collectivement orchestrées sans être le produit de l'action organisatrice d'un chef d'orchestre¹⁴⁵⁶.

Pour Bourdieu, l'*habitus* n'est donc pas seulement, comme pour Mauss, l'ensemble « des techniques et l'ouvrage de la raison pratique collective et individuelle, là où on ne voit d'ordinaire

¹⁴⁵² Terray, Emmanuel, « Réflexions sur la violence symbolique », In Lojkine, Jean (Éd.), *Les sociologies critiques du capitalisme. En hommage à Pierre Bourdieu*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002, p. 19. L'auteur souligne.

¹⁴⁵³ Hanks, William F., *op. cit.*, p. 95-96.

¹⁴⁵⁴ *Idem.*

¹⁴⁵⁵ Dans sa définition bourdieusienne, il faudrait, pour pouvoir parler de champ, non seulement déterminer l'autonomie dudit champ dans le macrocosme social qu'est le monde colonial, mais aussi les différentes formes de capital du champ, c'est-à-dire les sous-champs qui composent ce champ, la répartition de ces formes de capital entre les agents du champ ainsi que les luttes qui les opposent pour l'obtention de ce capital, donnant accès aux positions et permettant les prises de positions. William Hanks semble tenir pour acquis que les positions politiques missionnaires correspondent aux positions du champ, sans préciser de quel champ il parle — champ du pouvoir, champ politique, champ religieux, champ de la production lettrée, etc. — ce qui entraîne plus de confusion que de clarté et interroge quant à la pertinence du concept dans ce contexte. Nous avons nous-mêmes tenté une approche par le champ de la politique dans les missions, pour des résultats *a posteriori* insignifiants.

¹⁴⁵⁶ Bourdieu, Pierre *Le sens pratique*, Paris, les Éditions de Minuit, 1980, p 88-89.

que l'âme et ses facultés de répétition »¹⁴⁵⁷, ou comme chez Norbert Elias « des formes d'identités collectives qui pèsent sur les différents groupes sociaux et qui sont héritées des configurations passées¹⁴⁵⁸. » Assurément, chez Bourdieu aussi, l'habitus est un « produit de l'histoire [qui] produit des pratiques, individuelles et collectives »¹⁴⁵⁹, mais il est chez lui structurant en même temps que structuré et donc producteur d'histoire, elle-même productrice d'habitus, le tout formant un système qui s'auto-alimente afin de perpétuer et de reproduire la domination d'une fraction de la société sur l'autre.

Cette caractéristique est particulièrement importante pour le problème qui nous intéresse, car à l'image de l'État qui « se fait en se faisant »¹⁴⁶⁰, les missions jésuites du Paraguay, pensées en théorie par les autorités de la Compagnie, sont fondées et actualisées en pratique par l'ensemble des missionnaires et des Indiens qui construisent des Églises et des maisons alignées le long de rues parallèles, cultivent les champs, fabriquent des outils mobilisés à des fins techniques, siègent au *cabildo*, punissent et sont punis, élaborent des stratégies et des tactiques pour faire travailler ou éviter le travail, produisent des ouvrages didactiques, émettent des rapports. C'est ainsi que « l'invention de procédures, de techniques juridiques, de techniques de recollection des ressources, de techniques de concentration du savoir (l'écriture), [...] ces techniques qui sont du côté du centre s'accompagnent de changements profonds, à plus ou moins long terme, du côté du territoire et des populations¹⁴⁶¹. » Il faut toutefois se garder de confondre l'habitus missionnaire idéal désiré par les jésuites, celui d'un travailleur chrétien parfait qui apparaît dans le manuscrit de Luján à travers les figures d'autorité, de l'habitus missionnaire concret, qui n'est d'ailleurs sans doute pas figé selon les lieux et les époques. En effet, le processus de réduction n'est jamais seulement une transformation des Indiens par les jésuites. Les premiers sont, comme les derniers d'ailleurs, tout autant agis qu'agissants dans un rapport qui engage à la fois ces deux groupes — qui ne sont intrinsèquement pas homogènes —, l'espace géographique — la nature —, et enfin l'histoire. Lorsqu'un jésuite arrive dans un village afin de commencer ou de poursuivre l'entreprise missionnaire, il porte en lui un habitus européen (ou de l'Amérique espagnole) et cette entreprise a

¹⁴⁵⁷ Mauss, Marcel, *op. cit.*, p. 369.

¹⁴⁵⁸ Voilliot, Christophe, « Norbert Elias, Les Allemands. Luites de pouvoir et développement de l'habitus aux XIX^e et XX^e siècles ; précédé de Barbarie et « dé-civilisation » par Roger Chartier, Paris, Éditions du Seuil, « La librairie du XXI^e siècle », 2017 (1^{ère} édition en allemand 1989). », *Terrains/Théories* [En ligne], 10 | 2019, p. 6. Mis en ligne le 14 novembre 2019, consulté le 06 mai 2022. DOI : <https://doi.org/10.4000/teth.2419>

¹⁴⁵⁹ Bourdieu, Pierre *Le sens pratique*, *op. cit.*, p. 91.

¹⁴⁶⁰ Bourdieu, Pierre, *Sur l'État. Cours au Collège de France 1989-1992*, *op. cit.*, p. 212.

¹⁴⁶¹ *Idem*.

pour fin de modeler l'habitus des Indiens à l'image du sien. Pourtant, il se trouve confronté à l'héritage d'une histoire — précolombienne ou des missions établies depuis des décennies — et à un groupe d'agents dont les corps, les manières d'être et de faire, les croyances et pratiques sont rigoureusement modelées et encadrées par cette histoire.

Nous venons de le dire, pour Bourdieu, c'est l'incorporation de l'habitus qui permet l'exercice de la violence symbolique. Si les Indiens acceptent de recevoir des volées de fouet, de travailler toute l'année six heures par jour, de recevoir les sacrements, de fréquenter l'église et de prier, de ne se marier qu'avec une seule femme, de ne pas boire d'alcool, c'est bien parce qu'ils reconnaissent la domination des jésuites comme légitime et leur reconnaissent ainsi le pouvoir de dire l'arbitraire, ce qui doit être tenu pour vrai ou pour faux, pour bien ou pour mal. Pourtant, aux commencements de l'évangélisation, leur habitus n'est pas encore celui d'un Indien missionnaire du XVIII^e siècle : cet habitus même qui autorise les conditions de possibilité de l'exercice de la violence symbolique. La question n'est alors pas de savoir qui de l'œuf ou de la poule vient en premier, car l'habitus et la violence symbolique sont le fruit de contingences et se co-construisent, mais bien de déterminer les conditions matérielles historiques qui amènent les Indiens à remercier les jésuites et leur baiser la main pour les avoir corrigés lorsqu'ils reçoivent le fouet. Or, les sources nous fournissent quelques éléments de réponse.

b. Prophètes et instruments de salut

Lorsqu'ils arrivent au Paraguay, au début du XVII^e siècle, les missionnaires jésuites ne sont encore, du point de vue indigène, que des étrangers parmi d'autres étrangers, des colons à l'image des autres colons que seuls, peut-être, leurs habits distinguent. Les groupes guaranis ne leur reconnaissent pas encore le pouvoir de dire l'arbitraire, c'est-à-dire qu'ils ne leur cèdent pas tout de suite le monopole de la violence symbolique légitime. Pourtant, après un siècle de colonisation, les groupes Indiens de la région sont décimés par les épidémies, souffrent de famines récurrentes, endurent le travail forcé des portugais ou de l'*encomienda* espagnole. L'ordre social en est bouleversé et cette situation de crise permet l'émergence du prophète, c'est-à-dire

l'homme des situations de crise, où l'ordre établi bascule et où l'avenir tout entier est suspendu. Le discours prophétique a plus de chances d'apparaître dans les périodes de crise ouverte ou larvée affectant soit des sociétés entières, soit certaines classes, i.e. dans les périodes où les

transformations économiques ou morphologiques déterminent, dans telle ou telle partie de la société, l'effondrement, l'affaiblissement ou l'obsolescence des traditions ou des systèmes symboliques qui fournissaient les principes de la vision du monde et de la conduite de la vie¹⁴⁶².

Le prophétisme Tupi-Guarani, systématiquement associé aux grandes migrations ou au concept de la Terre Sans Mal, est un lieu commun de l'anthropologie américaniste. Avant de revenir aux prophètes, il nous faut aborder la question délicate de ce mythe popularisé par Nimuendajú puis Hélène Clastres. Comme le souligne Nathan Wachtel dans un ouvrage très récent, « la fameuse “Terre sans Mal” pose une énigme, tout en exerçant une étrange fascination, où se mêlent exaltation, quête obsédante et lancinante nostalgie¹⁴⁶³. » Or, depuis trois décennies, le mythe guarani fait l'objet de nombreux débats, les critiques de Nimuendajú et Clastres allant jusqu'à le qualifier de « mythe d'abord “académique” »¹⁴⁶⁴. Disons-le tout de suite, rien dans les sources coloniales ne permet de consolider fermement l'idée que des populations Tupi-Guaranis seraient poussées à la migration par la recherche d'un paradis où l'on ne travaille pas plus qu'on ne vieillit. Sans doute, comme le relève Isabelle Combès, des extraits de chroniques peuvent-ils être interprétés de manière à appuyer cette hypothèse. Le jésuite Nobrega explique ainsi que les prophètes Indiens de son temps prononcent des discours lors desquels ils affirment que l'anthropophagie permettrait d'obtenir une longue vie et aux vieilles femmes de redevenir jeunes¹⁴⁶⁵. Toujours selon Combès, André Thevet écrit que « c'est aux grands guerriers du reste que les Tupinamba réservaient les “plaisans vergiers” de l'après-vie, *Ouaïoupia*, version locale de la Terre sans Mal »¹⁴⁶⁶. De la même manière, Wachtel identifie dans de nombreuses sources historique de nombreux discours et témoignages qui pourraient s'intégrer à l'hypothèse d'une Terre Sans Mal¹⁴⁶⁷. Mais tout le problème est là : Combès, tout comme Wachtel ou d'autres, partent du présupposé que le mythe de la Terre Sans Mal est déjà partagé par les populations tupinambas et guaranies à l'époque coloniale. Or, la seule certitude que nous ayons concernant ce mythe, c'est qu'il se diffuse en tant que tel au sein du

¹⁴⁶² Bourdieu, Pierre, « Genèse et structure du champ religieux », *Revue française de sociologie*, 1971, vol. 12, n° 3, p. 331.

¹⁴⁶³ Wachtel, Nathan, *Paradis du Nouveau Monde*, *op. cit.*, p. 212.

¹⁴⁶⁴ *Ibid.*, p. 214.

¹⁴⁶⁵ Il n'est pas question, ici, de migration, mais tout de même d'un discours prophétique qui promet une vie idéale que l'on pourrait atteindre par l'action pratique, de la même manière que pour la Terre Sans Mal, terre idéale que l'on atteindrait également par l'action pratique qu'est la migration.

¹⁴⁶⁶ Combès, Isabelle, « “Dicen que por ser liger” : cannibales, guerriers et prophètes chez les anciens Tupi-Guarani », *Journal de la Société des Américanistes*, 1987, vol. 73, p. 94. L'auteure souligne.

¹⁴⁶⁷ *Ibid.*, p. 221, 223-224, 226-227, 231, 236-237, 26-247.

groupe Apapocuva dans lequel Nimuendajú passe une partie de sa vie. En rapportant les récits qu'il entend sur le terrain, l'anthropologue germano-brésilien fait connaître le mythe au monde occidental et, avec lui, un nom poétique : la Terre Sans Mal, ou *yvy marãne'ỹ*. La présence de cette expression guarani dans les sources coloniales constituerait un indice fort de l'existence du mythe tel qu'il est rapporté par Nimuendajú à l'époque de la Conquête. Pourtant, personne n'en a jamais trouvé trace avant le récit de ce dernier.

En effet, ainsi que le montre Pablo Antunes Barbosa, ce mythe est sans doute construit au tournant du XX^e siècle par les Apapocuvans — avec lesquels vit Nimuendajú — dont les ancêtres ont effectivement migré, mais dans le cadre de la colonisation brésilienne et de l'établissement de villages indiens afin de trouver « une nouvelle voie de communication pour relier par l'intérieur des terres le port de Paranaguá, sur l'Atlantique, à la garnison de Miranda, sur le Haut Paraguay¹⁴⁶⁸. » Un récit de cette migration, poussée par les projets du baron de Antonina, est consigné sur le papier par l'un de ses hommes, João Henrique Elliott. Si Wachtel rapporte lui aussi cet événement historiquement documenté, il n'en tire pas les mêmes conclusions que Barbosa. Le premier croit voir dans les *Notes* d'Elliott « un écho lointain du thème de la danse des ancêtres défunts, en un lieu de félicité, “au-delà des montagnes”, et comme un prolongement du “ravisement” de Jean de Léry »¹⁴⁶⁹. Là, où il décèle dans le texte de Nimuendajú la preuve d'une « exceptionnelle sensibilité ethnographique », Barbosa ne discerne quant à lui que les « deux versions d'un même processus historique »¹⁴⁷⁰ : une migration survenue à la fin du XIX^e siècle sur fond de conflits fonciers liés à la colonisation.

Ainsi, l'anthropologue brésilien souligne avec justesse que « la notion de “Terre Sans Mal”, loin d'être une catégorie immanente et invariable, acquiert, à partir d'une analyse contextuelle à la profondeur historique, différents sens qui varient selon les contextes dans lesquels elle fut énoncée¹⁴⁷¹. » Toutefois, dans de telles conditions, mobiliser ce mythe afin d'expliquer les pratiques migratoires des Tupi-Guaranis de l'époque coloniale ne peut être que très douteux du point de vue méthodologique. On pourrait d'ailleurs tout autant — et sans plus de preuves non plus que d'éléments à même de montrer le contraire — estimer que les témoignages de Nobrega et Thévet

¹⁴⁶⁸ Barbosa, Pablo Antunha, « La « Terre sans Mal ». La trajectoire historique d'un mythe guarani et d'un mythe anthropologique », *op. cit.*, p. 5. Mis en ligne le 09 avril 2013, consulté le 09 mai 2022. DOI : <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.65288>

¹⁴⁶⁹ Wachtel, Nathan, *Paradis du Nouveau Monde*, *op. cit.*, p. 266.

¹⁴⁷⁰ Barbosa, Pablo Antunha, « A “Terra sem Mal” de Curt Nimuendajú e a “Emigração dos Cayuáz” de João Henrique Elliott. Notas sobre as “migrações” guarani no século XIX » *Tellus*, 2014, ano 13, n° 24, p. 148.

¹⁴⁷¹ *Ibid.*, p. 151.

mettent en évidence l'influence de la mythologie chrétienne et du Paradis sur les croyances des Indiens. Mais, plus important, ce que montre le travail de Barbosa, c'est comment un groupe reconstruit sa propre histoire et son identité à travers un mythe de genèse, ici celui de la Terre Sans Mal. Nous verrons plus loin que ce même processus est mis en œuvre dans les missions, sur des fondements chrétiens.

Ce qui semble en revanche indéniable, c'est que la Conquête a provoqué, sinon l'apparition, du moins la multiplication des discours prophétiques et de ceux qui les charrient. Alfred Métraux recense par exemple deux cas de migrations massives de Tupis, en 1562 et 1549, la première dans le nord du Brésil, la seconde depuis les côtes atlantiques jusqu'au Pérou. Or, précise Métraux,

la plupart des chroniqueurs qui relatent cette migration lui assignent comme cause le désir insatiable de guerres et d'aventures qu'ils jugent caractéristiques des Tupinambas. D'autres l'expliquent comme une tentative d'échapper à la domination portugaise.

Gandavo, qui a longtemps vécu sur la côte du Brésil et qui connaissait fort bien la mentalité et les croyances de ces Indiens, est le seul à nous en donner le motif véritable. Selon lui, le sorcier Viazuru et ses compagnons seraient partis pour trouver la "terre de l'immortalité et du repos éternel"¹⁴⁷².

Malgré ce que semble penser Métraux, ces trois hypothèses ne sont pas exclusives. Non seulement le discours prophétique peut-il découler d'un contexte historique donné mais encore, et sous certaines conditions, s'en voir renforcé. Des conditions matérielles défavorables au maintien d'une vie traditionnelle augmentent d'autant plus le nombre d'individus susceptibles d'adhérer à ce discours. Effrayés par la perspective d'un ordre social transfiguré, par l'anomie qui menace le groupe, ses membres adhèrent aux harangues réactionnaires des chamanes indiens¹⁴⁷³.

En bouleversant les structures familiales, politiques, économiques et religieuses, la colonisation crée donc elle-même les propres conditions qui lui permettront de réaliser son dessein initial, l'évangélisation, et de s'accomplir dans les corps et les esprits à travers les prophètes, puis

¹⁴⁷² Métraux, Alfred, *op. cit.*, p. 268-269.

¹⁴⁷³ Au-delà du cas des jésuites-prophètes en tant que représentants du nouvel ordre social chrétien, certains missionnaires se font aussi chamanes-prophètes, à l'image du jésuite Francisco Pinto, dans le Brésil des XVI^e et XVII^e siècles. Bien qu'usant de la stratégie d'accommodation afin d'évangéliser les Indiens, il est reconnu comme un chamane des leurs par ceux-ci. Voir Castelnau-L'Estoile, Charlotte de, « Un maître de la parole indienne Francisco Pinto (1552-1602) missionnaire au Brésil », *Arquivos do Centro Cultural Calouste Gulbenkian Biographies*, 2000, vol. XXXIX, Lisboa-Paris, p. 45-60 et Castelnau-L'Estoile, Charlotte de, « Les frontières religieuses dans le Brésil du XVI^e siècle : le chamanisme colonial des missionnaires jésuites et des Indiens tupinamba », *Cahiers des Amériques latines* [En ligne], 67 | 2011, mis en ligne le 15 mai 2013, consulté le 10 mai 2022. DOI : <https://doi.org/10.4000/cal.273>

l'exercice de la violence symbolique¹⁴⁷⁴. C'est bien la guerre, la faim, la maladie et la mort, cavaliers de l'apocalypse — crise des crises — paraguayenne, qui permettent aux missionnaires d'être écoutés puis entendus. Car les chamanes indiens au discours réactionnaire ne sont plus les seuls prophètes en leur pays. Face à eux, les jésuites, qui ont appris à parler guarani et ont suivi une formation poussée au discours, proposent une révolution de l'ordre établi comme remède au chaos de la colonisation.

En Europe, en tant que membres de l'Église, ils appartiennent à la fraction dominante du champ religieux¹⁴⁷⁵, et participent

au maintien de l'ordre symbolique, i.e. (I) en imposant et en inculquant des schémas de perception, de pensée et d'action objectivement accordés aux structures politiques et propres de ce fait à donner à ces structures la légitimation suprême qu'est la « naturalisation », en instaurant et en restaurant l'accord sur la mise en ordre du monde par l'imposition et l'inculcation de schémas de pensée communs et par l'affirmation ou la réaffirmation solennelle de cet accord dans la fête ou la cérémonie religieuse, action symbolique du second ordre qui utilise l'efficacité symbolique des symboles religieux pour renforcer leur efficacité symbolique en renforçant la croyance collective en leur efficacité; (II) en engageant l'autorité proprement religieuse dont elle dispose pour combattre sur le terrain proprement symbolique les tentatives prophétiques ou hérétiques de subversion de l'ordre symbolique¹⁴⁷⁶.

En Europe, donc, ils ne sont pas des prophètes — qu'au contraire ils combattent en tant que détenteurs légitimes du monopole des biens de salut. En revanche, dans le Paraguay d'un XVII^e siècle naissant, ils ne sont encore que des concurrents parmi d'autres dans la lutte pour le monopole du pouvoir symbolique, et notamment parmi les chamanes indiens. L'anomie provoquée par la colonisation engendre cependant une forte demande de (re-) « mise en ordre du monde », d'accords sur le sens de ce monde, de salut face à la crise, qui autorise la proposition d'une nouvelle autorité religieuse. Il n'y a pas, avant la Conquête, de religion normalisée au Paraguay, mais un ensemble de croyances et de pratiques qui renforcent ces croyances — que, selon Charlotte de Castelnaul-Estoile, « les anthropologues et les historiens d'aujourd'hui désignent par l'appellation commode

¹⁴⁷⁴ L'efficacité supérieure du pouvoir symbolique dans le cas du Paraguay est attestée par les nombreux échecs de colonisation de la région par les armes, puis le succès de la colonisation par les âmes opérée par la Compagnie de Jésus.

¹⁴⁷⁵ Encore qu'il faille nuancer cette affirmation selon les individus en raison du schisme protestant. Un jésuite d'Espagne n'a pas la même position dans sa société qu'un jésuite allemand dans la sienne.

¹⁴⁷⁶ Bourdieu, Pierre, « Genèse et structure du champ religieux », *op. cit.*, p. 328-329.

de chamanisme tupi » mais que l'on serait bien en peine de définir rigoureusement¹⁴⁷⁷. Celles-ci sont administrées par les chamanes, qui détiennent alors le monopole du pouvoir religieux. L'arrivée des missionnaires, équipés d'un système complexe de salut assis sur les fondations d'un système théologique construit en Europe sur la longue durée, engendre alors une lutte féroce avec les chamanes qui, auparavant simples sorciers, se font désormais prophètes et résistants face à l'occupant, parfois en mobilisant de manière subversive les normes religieuses de ces derniers¹⁴⁷⁸. L'expression qui est peut-être la plus paradigmatique de cet affrontement est racontée par Montoya, lui même producteur religieux de la plus haute importance, dans un passage de la *Conquista*. Du chamane Jeguakaporu et de ses suiveurs, il raconte qu'ils

[...] firent des Églises, mirent des pupitres, faisaient leurs platicas, et baptisaient ; la forme de leur baptême était : *Je te débaptise*, en leur lavant tout le corps ; les *platicas* étaient adressées en vue de discréditer la Foi, et Religion Chrétienne, menaçant tous ceux qui la recevraient, et ceux qui l'avaient reçue et ne la détestaient point, d'être dévorés par les jaguars, et que de terribles fantômes sortiraient de leurs cavernes armés de colère, d'immenses épées de pierre, afin de prendre leur vengeance, et d'autres balivernes du genre, toutes ces choses hors du commun pour des gens simples comme eux. Ils feignaient que les échos étaient les voix de ces monstres, qui espéraient l'appel des sorciers, afin de sortir détruire les Chrétiens. J'ajoute à cette Congrégation une femme, dont la stature extraordinaire de Géante lui donna la hardiesse de se faire déesse du soleil, et de la lune, et des autres planètes dont la lumière était à ses ordres. Elle commandait que fussent détruits les villages de Chrétiens, proposant de les priver de lumière durant la bataille ; et de donner aux siens une claire lumière ; et de ces sornettes, chacun d'entre eux en racontait des centaines¹⁴⁷⁹.

¹⁴⁷⁷ Castelnau-L'Estoile, Charlotte de, « Les frontières religieuses dans le Brésil du XVI^e siècle : le chamanisme colonial des missionnaires jésuites et des Indiens tupinamba », *op. cit.*, p. 92-93.

¹⁴⁷⁸ Le sorcier se distingue du prophète en ce qu'il « répond coup par coup à des demandes partielles et immédiates, usant du discours comme d'une technique de cure (du corps) parmi d'autres et non comme un instrument de pouvoir symbolique, i.e. de prédication ou de "cure des âmes" », là où le second « affirme sa prétention à l'exercice légitime du pouvoir religieux en se livrant aux activités par lesquelles le corps sacerdotal affirme la spécificité de sa pratique et l'irréductibilité de sa compétence, donc la légitimité de son monopole » Bourdieu, Pierre, « Genèse et structure du champ religieux », *op. cit.*, p. 321.

Cette distinction permet de mieux comprendre pourquoi certains chamanes indiens tels que Jeguakaporu se réapproprient en les détournant les principes du christianisme prêchés par les jésuites et dont ils voient l'efficacité sur le terrain.

¹⁴⁷⁹ Ruiz De Montoya, Antonio, *Conquista espiritual*, *op. cit.*, f. 89v : « Estos hizieron Iglesias, pusieron pulpitos, hazian sus platicas, y bautizavan ; la forma de su bautismo era : *Yo te desbautizo*, lavandoles todo el cuerpo ; las platicas eran enderezadas al descredito de la Fê, y Religion Christiana, amenazando a los que la recibiesen, y a los que recibida no la detestassen, a que serian comidos de los tigres, y que les formidables fantasmas saldrian de sus cabernas armadas de ira, con espadas largissimas de piedra, a tomar vengança, y otras boberias a este modo, cosas todas muy formidables a aquella simple gente. Fingian que los ecos son las voces que dan aquellos monstruos, que esperan el mandato de los hechiçeros, para salir a destruir a los Christianos. Agregole a esta Congregacion una muger, que su estatura extraordinaria de Gigante la dio atrevimiento a hazerse diosa del sol, y de la luna, y de los demas planetas cuya luz estava a su gobierno. Instava a que se destruyesse los pueblos de Christianos, ofreciendo ella quitarles la luz en el conflicto ; que dando los suyos en luz clara ; y de aquestas boberitas cada qual dezia ciento. »

Dans un tissu social fragilisé par la crise, ceux qui détenaient le monopole du pouvoir religieux et se trouvent menacés par l'apparition de concurrents se réapproprient donc les instruments du salut manipulés par ces derniers en les renversant. Les Églises deviennent des lieux de contre-baptême, un baptême qui annule le baptême, le prêche déchristianise, les femmes se font Dieu multiple qui reprend la lumière au lieu de la donner. Montoya, qui fait partie des prophètes candidats au monopole du pouvoir religieux, discrédite ses adversaires en démystifiant leurs paroles, c'est-à-dire en affirmant que leurs pouvoirs magiques ne sont qu'un travestissement d'une réalité temporelle, des « sornettes »¹⁴⁸⁰, et non pas une manifestation de l'éternel à travers un médiateur terrestre. Lorsque le jésuite ajoute, plus explicitement, que « pour attirer à lui les âmes, le démon a cherché à imiter nos action, cette Religion qu'il forgea de douze Mages choisis fut le fruit de son invention »¹⁴⁸¹, il affirme de fait, dans un discours performatif, le triomphe de siens dans la lutte qui les oppose aux prophètes adverses. Désarmés face aux instruments du salut proposés par la religion chrétienne, incapables de fournir eux-mêmes des instruments de salut capables de rivaliser dans ce champ religieux en formation, ils s'en emparent pour les subvertir. Plus encore, le récit de Montoya démontre que les pratiques et représentations chrétiennes sont connues et reconnues dans la région, et leur contestation par la subversion marque justement une position en passe de devenir dominante dans le champ. Ainsi que le conclut le jésuite, « les infidèles, cernés, *dé-trompés*, se réduisirent à la vérité »¹⁴⁸². L'arbitraire de la religion chrétienne — ses normes, ses valeurs, son langage, ses pratiques —, lorsqu'il est naturalisé par le groupe des agents religieux spécialisés dans l'évangélisation, devient la « vérité » : celle de Montoya, qui la produit autant qu'il en est le produit, celle des Indiens convertis ou celle de ses concurrents¹⁴⁸³.

c. De la différence entre le temporel et éternel

¹⁴⁸⁰ Le terme *boberita* souligne que, du point de vue du jésuite, le discours des chamanes relève de l'absurdité. En le tournant en dérision, il le place ainsi hors du champ de ce qui est possible, de ce qui pourrait prétendre à la légitimité.

¹⁴⁸¹ Ruiz De Montoya, Antonio, *Conquista espiritual*, *op. cit.*, f. 90r : « [...] para atraer a si las almas el demonio ha procurado imitar nuestras acciones, fue invencion suya una Religion que forjó de doze escogidos Magos ».

¹⁴⁸² Ruiz De Montoya, Antonio, *Conquista espiritual*, *op. cit.*, f. 90v : « [...] los cercanos infieles, ya desengañados, se reduzian a la verdad ». Nous soulignons.

¹⁴⁸³ La manifestation la plus éloquente d'un discours performatif visant à établir l'arbitraire chrétien apparaît avec la première question des catéchismes (ouvrage suprême de contrôle de la connaissance et de la méconnaissance de l'arbitraire) : « *Oïpa Tupã ? Oï.* », c'est-à-dire « Y a-t-il Dieu ? Il y a Dieu. » L'arbitraire premier du christianisme, l'existence de Dieu, est établi.

Bien que Montoya mette en avant la liturgie et la foi chrétienne dans son récit, sa « vérité » ne concerne pas que les pratiques spirituelles. Lorsqu'il décrit les séides de Jeguakaporu, il affirme qu'ils « ne sont pas cultivateurs, se nourrissent de chasse et, quand elle vient à manquer [...], s'alimentent de chair humaine, errent dans les champs en meute comme des chiens enragés¹⁴⁸⁴. » Comme nous l'avons dit dans le quatrième chapitre, tout comme la sédentarité qu'elle accompagne, l'agriculture constitue pour le jésuite et ses contemporains européens, par opposition à la chasse, un marqueur de civilisation. Ainsi, en décrivant des pratiques anthropophages, Montoya relègue ses adversaires aux confins de la barbarie. La mission des jésuites consiste alors tout autant à convaincre les Indiens d'adopter la foi chrétienne que de se convertir aux pratiques et représentations temporelles produites par le christianisme, telles que l'organisation politique, économique, familiale et celle du travail. Ainsi, la remise en ordre du monde éternel s'accompagne toujours d'une remise en ordre du monde temporel car « les théodicées sont toujours des sociodicées »¹⁴⁸⁵. L'arbitraire, même lorsqu'il n'est énoncé que par des agents autorisés du champ religieux, ne concerne jamais que celui-ci, mais bien aussi le monde social dans sa totalité. C'est ce que discerne clairement Cardiel, devenu fin sociologue grâce à son expérience du terrain, lorsqu'il réaffirme le lien qui unit ces deux faces de l'évangélisation en déclarant que « quand le temporel est bon, le spirituel progresse »¹⁴⁸⁶. Et, faudrait-il ajouter, lorsque le spirituel est bon, le temporel progresse d'autant mieux.

Cependant, et bien que les deux champs soient inextricablement liés — ou plus précisément interdépendants — dans les missions du XVIII^e siècle, il ne faudrait pas confondre leur intégration réciproque à celle qui les unit cent ans plus tôt. Lorsque les jésuites arrivent au Paraguay, sans doute leur semble-t-il difficile de discerner chez les Guaranis ce qui relève du pouvoir religieux et ce qui tient du pouvoir politique. La distinction entre le Roi et le pape, entre l'évêque et le gouverneur ou entre le curé et le *corregidor* ne permet pas d'appréhender, par un effet d'identification, les positions de pouvoir de la société indienne locale. Pourtant, selon Guillermo Wilde, c'est « le processus d'action missionnaire, le discours des jésuites et le cadre colonial [qui constituent] le ciment historique de la séparation instable entre une sphère politique et religieuse chez les

¹⁴⁸⁴ Ruiz De Montoya, Antonio, *Conquista espiritual, op. cit.*, f. 90r : « [...] no son labradores, sustentanse de caça, y quando falta esta [...] es su sustento carne humana, andan por los campos, y montes en manadas al modo de rabiosos perros. »

¹⁴⁸⁵ Bourdieu, Pierre, « Genèse et structure du champ religieux », *op. cit.*, p. 312.

¹⁴⁸⁶ Cardiel, José, *Declaración de la verdad, op. cit.*, p. 272. Voir aussi Peramás et al., *op. cit.*, p. 61 ; Furlong, Guillermo, *Misiones y sus pueblos de Guaraníes, op. cit.*, p.428, citant le Père Nursdorffer sans source identifiée.

indigènes, si tant est qu'on puisse affirmer qu'il y en ait eu une¹⁴⁸⁷. » Les précautions prises par l'anthropologue argentin sont légitimes, car rien n'est moins certain que l'existence de sphères comparables à ce qui existe en Europe, ni même de penser la division du travail de domination politique et religieuse de la même manière. D'ailleurs, selon Pierre Clastres, une telle domination ainsi que la catégorie d'acteurs capables de l'exercer n'existe pas dans ce type de société¹⁴⁸⁸.

Toutefois, plusieurs décennies après la disparition de l'anthropologue, ses travaux font l'objet de nombreuses critiques. Philippe Descola notamment avance que le pouvoir politique existe bien dans les sociétés amérindiennes énumérées par Clastres, mais sous une autre forme. Il ne s'agit pas, selon lui, d'un pouvoir qui autorise l'exercice de la coercition, mais d'un pouvoir qui donne « la faculté d'apparaître comme la condition de la reproduction harmonieuse de la société »¹⁴⁸⁹. Or, ce type de pouvoir, fondé sur la reconnaissance par la société à celui qui l'exerce « de maintenir la vie et d'imposer la mort, le pouvoir de dire ce qui a été et ce qui sera », en bref un pouvoir que les jésuites voient comme religieux, est détenu non pas par les chefs mais par les chamanes¹⁴⁹⁰. Si Descola estime que « cette catégorie [le politique] est inutile pour rendre compte de la structure et du fonctionnement de certaines sociétés qui font l'économie d'un organe effectif de gestion des affaires publiques »¹⁴⁹¹, les jésuites quant à eux ne sont pas anthropologues et ne sont pas soumis aux exigences de neutralité axiologiques. Pour eux, l'étude des sociétés indiennes n'est destinée qu'à mieux servir l'évangélisation. Il n'est donc pas surprenant qu'aussitôt arrivés dans les campagnes paraguayennes, ils cherchent à identifier des formes de domination politiques et religieuses ainsi que les catégories d'individus investis du pouvoir de l'exercer, en se fondant sur leurs propres référents européens en la matière. Il n'est pas moins surprenant qu'ils identifient dans les chamanes leurs principaux rivaux, car bien plus que les chefs, ce sont eux qui détiennent le pouvoir d'ordonner et de réordonner le monde social. Dans ces conditions, la séparation du religieux et du politique au moment de la réduction dissimule deux objectifs. Premièrement, il s'agit d'éliminer leurs concurrents, les chamanes, non pas en tant qu'individus, mais en tant que catégorie fondamentale d'acteurs du monde social et donc d'anéantir le chamanisme comme institution. Ils ôtent ainsi aux chamanes la possibilité de dire l'arbitraire. Deuxièmement, diviser le pouvoir

¹⁴⁸⁷ Wilde, Guillermo, *Religión y poder en las misiones de guaraníes*, op. cit., p. 88.

¹⁴⁸⁸ Clastres, Pierre, *La société contre l'État*, Paris, op. cit.

¹⁴⁸⁹ Descola, Philippe, « La chefferie amérindienne dans l'anthropologie politique », *Revue française de science politique*, 1988, vol. 38, n° 5, p. 825.

¹⁴⁹⁰ *Ibid.*, p. 823.

¹⁴⁹¹ *Ibid.*, p. 825.

politique et le pouvoir religieux, ou plutôt les instituer comme séparés alors qu'il n'existaient pas en tant que tels, implique d'instituer aussi des positions où certains individus peuvent les exercer sans contestation, c'est-à-dire reconnus comme tels. D'un côté, les caciques, devenus nobles espagnols, occupent ces positions de la même manière que le Roi dont ils sont les vassaux et qui tient la position la plus dominante dans ce secteur. De l'autre, les jésuites récupèrent par là même les positions de pouvoir du champ religieux, eux-mêmes subordonnés au Pape dans ce champ. Si cette division sonne pour nous comme une évidence, rappelons qu'elle ne l'est pas pour les Indiens et qu'elle constitue l'un des premiers grands arbitraires énoncés par les jésuites dans leur mission évangélisatrice. Il y a un Dieu, qui commande tout, et, après lui, un Roi qui commande à l'État, et un Pape qui commande à l'Église. Toute l'organisation sociale missionnaire découle de cette vérité énoncée comme une prémisse indispensable à l'existence des villages.

Une fois la division connue et reconnue de tous¹⁴⁹², comme en Europe, le politique et le religieux se constituent comme des champs en autonomisation dans lesquels les agents ont des intérêts, des capitaux et donc des positions distinctes, même si ils se croisent parfois. En Espagne, l'évêque est nommé par le roi en vertu du patronage, mais son titre, ses connaissances et ses relations avec les autres agents du champ religieux lui confèrent un capital que ne possède pas le roi dans ce champ, capital dont l'accumulation implique des intérêts propres au champ. Pour cette raison même, la séparation entre éternel et temporel ne s'actualise pas de la même manière en fonction des agents des champs. De sorte que, même si les chroniques jésuites distinguent toujours le temporel de l'éternel et incitent le lecteur à les penser comme séparées dans la pratique quotidienne, la réalité de la division telle qu'elle est vécue par la diversité des agents qui prennent position dans le champ ne doit pas être confondue avec : 1) les conditions de production de ces chroniques, qui sont régies par des exigences de clarté et de simplicité pour le lecteur : ces textes sont rédigés pour un lectorat européen et la division entre administration temporelle ou éternelle facilite l'organisation du texte ainsi que sa compréhension par un Européen habitué à ces catégories. 2) les schèmes de perception des producteurs : les jésuites sont eux-mêmes Européens — ou *criollos* espagnols — et agents d'un champ religieux qui forme leur habitus. Leur compréhension du monde est articulée autour de cette division dans laquelle ils sont partie prenante et qui met en jeu... 3) leurs intérêts propres en tant qu'agents du champ religieux : la production d'un champ religieux autonome leur permet à la fois de délégitimer les chamanes, mais aussi de légitimer leur

¹⁴⁹² Il est difficile de savoir si cet état de fait survient quelques années ou plusieurs décennies après 1609, mais la division entre pouvoir politique et pouvoir religieux n'est en tout cas plus remise en cause en tant que telle à l'intérieur des missions dès la seconde partie du XVII^e siècle comme nous le verrons juste après.

propre position dans ce champ naissant. Ainsi, la séparation ne s'actualise pas de la même manière pour les jésuites, professionnels de et par la séparation, et pour les Indiens. Parmi ces derniers, certains la subissent à un moment donné de l'histoire, d'autres en profitent et acquièrent une position et un pouvoir politique important.

Pour les jésuites qui arrivent au Paraguay, l'acte de séparation est donc nécessaire à la réalisation du projet missionnaire (la séparation en tant que telle étant pour eux déjà naturalisée). D'une part, comme nous l'avons vu, il leur faut déposséder les chamanes de leur pouvoir religieux, mais encore doivent-ils s'assurer à la fois l'alliance et la subordination des caciques. L'élimination des premiers, qui possèdent un pouvoir religieux et politique, permet aux jésuites de neutraliser des concurrents dans la lutte pour le monopole des biens de salut — en accumulant du capital religieux — et en même temps de déléguer le pouvoir politique aux caciques. L'acte d'institution de ces derniers comme détenteurs du pouvoir politique, qui est aussi un rite de soumission aux jésuites et au Roi, est fondé, comme le montre Wilde, dans une économie du don qui culmine avec le passage du bâton de commandement et s'achève avec le baptême :

Après une série de cadeaux, qui incluait les objets convoités [notamment les haches et couteaux en métal], le pacte était scellé grâce à la remise du bâton de commandement aux caciques. Au bout d'un moment, s'il étaient suffisamment préparés, ces caciques étaient baptisés et recevaient un nom chrétien. Ces deux actions — remise du bâton et baptême — à la différence des précédents, impliquaient un contrat permanent avec l'espace de la réduction, au moins du point de vue des jésuites¹⁴⁹³.

Certains chefs indiens, conscients que le don du bâton entraîne un contre-don permanent, une dette qui ne peut être payée que par la reconnaissance des jésuites comme détenteurs du monopole du pouvoir religieux et la reconnaissance de l'arbitraire chrétien comme vérité exclusive du nouvel ordre social, refusent¹⁴⁹⁴. Cette contestation montre qu'aux débuts des missions, l'arbitraire est reconnu en tant que tel, mais pas encore méconnu, condition nécessaire à l'incorporation d'un habitus et preuve que les missionnaires ne disposent pas encore du pouvoir symbolique suffisant pour le dissimuler.

¹⁴⁹³ Wilde, Guillermo, *Religión y poder en las misiones de guaraníes*, op. cit., p. 95.

¹⁴⁹⁴ *Ibid.*, p. 99.

La deuxième conséquence de la remise du bâton est « l'imposition de hiérarchies¹⁴⁹⁵. » Ce ne sont toutefois pas de simples hiérarchies qui sont constituées, mais aussi les commencements de « chaînes de légitimation »¹⁴⁹⁶. Les membres du groupe du cacique se soumettent avec lui et bientôt, lors de cette génération ou des suivantes, ils occupent des positions de *cabildantes*, d'*alcaldes*, de contremaîtres. Ces dernières deviennent des fonctions politiques auxquelles les jésuites, à travers la division entre religieux et politique puis des rites d'institution du pouvoir¹⁴⁹⁷, délèguent ce dernier dans une série de cascades et stratifient la société. Cette chaîne de légitimation et de délégation de pouvoir remonte à travers le *corregidor* jusqu'au gouverneur et par ce dernier jusqu'au Roi, détenteur du pouvoir politique suprême.

Lorsqu'ils s'adressent à un public européen, les jésuites affirment que le pouvoir politique des Indiens est dans la pratique réduit et que ce sont eux qui dirigent les villages dans son administration temporelle¹⁴⁹⁸. Toutefois, la révolte menée par le *corregidor* de San Carlos, Pedro Mbaiugua, en 1661, montre que certains Indiens discernent clairement les enjeux cachés derrière la séparation entre le pouvoir politique et le pouvoir religieux. Ce cacique, lui-même fils de cacique, revient de Buenos Aires et clame dans sa mission, s'appuyant sur sa lecture des textes religieux, que Dieu et le Roi avaient donnés aux Indiens la charge du temporel et que les jésuites devaient se cantonner à l'administration des questions religieuses. Entraînant dans son sillage les quatre missions alentours, Mbaiugua met en pratique ses préceptes et interdit aux jésuites de sortir de l'Église, use ou fait user de violence physique afin de punir les Indiens qui s'opposent à lui, avant que la révolte ne soit rapidement matée¹⁴⁹⁹. L'affrontement, qui pourrait témoigner d'une résistance indienne face à la coercition jésuite, révèle en creux l'incorporation des schèmes de perception du monde chrétien. Ce n'est pas la séparation du temporel et de l'éternel qui est contestée, mais la distribution du travail d'administration et du pouvoir au sein de cette séparation. La division entre le temporel et l'éternel, 50 ans après la fondation des premières missions, est devenu un arbitraire reconnu et méconnu en tant que tel. Il est si bien naturalisé que des Indiens eux-mêmes l'utilisent

¹⁴⁹⁵ *Ibid.*, p. 75.

¹⁴⁹⁶ Bourdieu, Pierre, *Sur l'État. Cours au Collège de France 1989-1992*, *op. cit.*, p. 224.

¹⁴⁹⁷ Le premier de l'an, les charges politiques sont attribués à travers un cérémoniel qui comprend la remise d'insignes et de bâtons, signes visibles. Furlong, Guillermo, *Misiones y sus pueblos de Guaraníes*, *op. cit.*, p. 267.

¹⁴⁹⁸ Cardiel, José, *Declaración de la verdad*, *op. cit.*, p. 230 ; Sepp, Anton, Hoffmann, Werner (trad. et éd.), *Relación de viaje a las misiones jesuíticas*, *op. cit.*, p. 188-190.

¹⁴⁹⁹ Kern, Arno, *Missões : uma utopia política*, Porto Alegre, Mercado Aberto, 1982, p. 65-69 ; Neumann, Eduardo, *Práticas letradas guarani: produção e usos da escrita indígena (séculos xvii e xviii)*, *op. cit.*, p. 81-83.

afin de légitimer leur propre prise de position et de pouvoir dans le champ politique, justifié comme autonome par rapport au champ religieux¹⁵⁰⁰.

D'une part, la séparation entre le temporel et l'éternel — produite par et le produit de l'élimination de concurrents dans la compétition pour le monopole des biens de salut — opère comme un principe — un commencement — classificatoire. Le monde chrétien est divisé entre l'Au-delà et l'Ici-bas, le Paradis et l'Enfer, les bonnes et les mauvaises actions, les saints et les pêcheurs. Le Dieu éternel aurait créé le temporel, dans lequel les conditions d'existence des humains déterminent leurs conditions d'existence dans l'éternel. Cette séparation opère ainsi plusieurs divisions entre les humains. Les bons chrétiens sont séparés des mauvais chrétiens, mais aussi de ceux qui ne sont pas chrétiens. Les conséquences se répercutent jusque dans la langue, comme par exemple dans les couples d'opposition *carai/carai eỹ* — Espagnols ou chrétiens/non chrétiens — ou *ava/tapy'yi* — guaranis chrétiens, bons ou mauvais/non-guaranis qui seraient perçus plutôt comme non chrétiens. D'autre part, la séparation agit également comme principe opératoire. Les catégories classificatoires affectent l'expérience vécue des acteurs, structurent les relations de parenté, de travail, d'échange.

Pilier central du pouvoir symbolique des jésuites, la séparation entre le temporel et l'éternel permet donc aussi d'établir un nouvel ordre social dans sa dimension matérielle, de diviser le travail aussi bien que le temps, puisque la journée est articulée autour des activités aux champs ou aux ateliers d'une part et de la pratique religieuse de l'autre. La division entre le temporel et l'éternel, dont nous verrons plus loin que cette séparation ne s'actualise pas concrètement dans la vie quotidienne et que la frontière qui les sépare est perméable, n'est toutefois pas le seul arbitraire du nouvel ordre social. Le succès de l'évangélisation repose sur la formation d'un habitus missionnaire et implique que les Indiens reconnaissent et méconnaissent toute une série d'arbitraires qui fondent le nouvel ordre social.

d. De l'action pédagogique : la reproduction de l'Indien missionnaire

Nous avons toujours, jusqu'ici, utilisé le terme d'évangélisation ou de réduction afin de décrire l'action des jésuites en direction des Guaranis au Paraguay. Nous avons régulièrement

¹⁵⁰⁰ L'autonomie relative des deux champs ne signifie pas pour autant que des agents ne peuvent pas occuper simultanément des positions dominantes dans ceux-ci, comme les jésuites, ou des Indiens tels que Yapuguay qui, en plus de produire des textes religieux, est également cacique et peut-être chargé d'un travail de contrôle dans le temporel.

rappelé que ces processus ne couvraient pas uniquement les domaines religieux, mais aussi les pratiques de la vie quotidienne. Pourtant, le terme d'évangélisation ne rapporte ces processus que du point de vue des jésuites, l'objectif final qui motive toute leur action. Car, en réalité, cette dernière devrait sociologiquement être nommée pour ce qu'elle est dans sa globalité : une entreprise de socialisation chrétienne et européenne des Indiens placés sous leur tutelle, que Carmen Bernard et Serge Gruzinski désignent par le terme d'occidentalisation, processus de transformation non seulement de « rites et de croyances », mais aussi « des modes de vie, des manières d'être et des façons de faire¹⁵⁰¹. » Surgie de « la rencontre d'une pensée médiévale universaliste et de la réalité du globe et de ses peuples »¹⁵⁰², cette « reproduction de l'Occident »¹⁵⁰³, au cœur même du Nouveau Monde, implique donc la conversion à de nouvelles techniques¹⁵⁰⁴, à de nouvelles langues¹⁵⁰⁵, ainsi qu'à une nouvelle religion¹⁵⁰⁶. Bernard et Gruzinski mettent en évidence ce phénomène d' « uniformisation des êtres à l'échelle planétaire »¹⁵⁰⁷, qui « met en jeu toutes les ressources humaines, marchandes et matérielles de l'Europe du temps »¹⁵⁰⁸, à travers des manifestations telles que la production de textes, d'images, d'architectures, de concepts ou encore de pratiques marquées du sceau du métissage. Si toutes ces transformations sont également à l'œuvre dans les missions jésuites du Paraguay, nous voulons ici en proposer une autre approche, en examinant la manière dont les missionnaires les actualisent dans la vie quotidienne, c'est-à-dire comment ils mettent en place les conditions, d'une part d'occidentalisation, d'autre part de reproduction de cette occidentalisation. À ces fins, nous envisagerons donc ce que la littérature scientifique entend traditionnellement par évangélisation comme une action pédagogique menée par des autorités pédagogiques. Ces dernières, à travers un travail pédagogique qui s'actualise dans un

¹⁵⁰¹ Bernard, Carmen, Gruzinski, Serge, *Histoire du nouveau monde. De la découverte à la croyance*, Paris Fayard, 1991, p. 398.

¹⁵⁰² *Ibid.*, p. 541.

¹⁵⁰³ *Ibid.*, p. 543.

¹⁵⁰⁴ *Ibid.*, p. 395.

¹⁵⁰⁵ *Ibid.*, p. 389.

¹⁵⁰⁶ *Ibid.*, p. 374.

¹⁵⁰⁷ *Ibid.*, p. 399.

¹⁵⁰⁸ *Ibid.*, p. 398.

système d'enseignement institutionnalisé, œuvrent dans le but de transformer l'habitus des Indiens puis d'assurer la reproduction culturelle et sociale de cet habitus¹⁵⁰⁹.

Toute considération morale mise à part, la tâche confiée par la Couronne aux jésuites qui arrivent au Paraguay au début du XVII^e siècle n'est pas facile. Au-delà du risque constant qui pèse sur leur intégrité physique, il leur incombe la lourde tâche non seulement de convaincre des milliers d'Indiens de se convertir au christianisme, mais encore de mettre en place les conditions matérielles d'existence propices à cette conversion et à son entretien, c'est-à-dire construire et faire construire des villages autosuffisants en termes de production.

Ce projet ne peut être mené à bien que par l'entremise d'une action pédagogique de grande ampleur qui assure le développement de ces conditions matérielles ainsi que leur reproduction sociale. L'action pédagogique en question ne se limite bien sûr pas à une catégorie de récepteurs, non plus qu'à un espace circonscrit ou une temporalité singulière dans la mission. Nous l'avons vu au cours du quatrième chapitre, les jésuites eux-mêmes considèrent qu'au début du XVII^e siècle, et donc de leur entreprise d'évangélisation, l'école concerne les adultes aussi bien que les enfants et prend place partout, tout le temps¹⁵¹⁰. En effet, l'action pédagogique, pour Bourdieu et Passeron, se définit « objectivement [comme] une violence symbolique en tant qu'imposition, par un pouvoir arbitraire, d'un arbitraire culturel¹⁵¹¹. » Ledit arbitraire ne concerne donc pas uniquement ce qui pour les jésuites relève du bien et du mal, du correct et de l'erreur, de la piété et du péché, mais aussi de la manière d'ordonner le temps, l'espace en tant qu'espace physique et espace social, la manière de cultiver un champ ou de peindre un retable, de chanter et d'écrire, bref absolument tous les secteurs de la vie sociale missionnaire. Il n'existe donc ni lieu ni moment où l'action pédagogique des jésuites ne s'exprime pas dès lors que la réduction est enclenchée, ce qui ne signifie pas qu'elle ne soit pas soumise à des forces contraires — notamment l'action pédagogique de la famille —, nous le verrons plus loin, qui minimisent ou retardent son efficacité dans la formation de l'habitus.

Ensuite, l'action pédagogique, qui traduit des rapports de force entre les membres du groupe, instaure un rapport de communication pédagogique entre ces mêmes membres, autorise

¹⁵⁰⁹ Bien qu'un abîme semble séparer les missions jésuites du Paraguay et le système scolaire français, les théories de Bourdieu et Passeron sur la reproduction sociale prennent appui sur leurs observations du second afin de monter en généralités et de déterminer les mécanismes de l'action pédagogique, entendue comme formatrice ou transformatrice de l'habitus. Les innombrables références des auteurs à l'Église, au prêtre ou au prophète montrent d'ailleurs que la mobilisation de ces théories dans l'étude des missions jésuites du Paraguay n'est pas hors de propos.

¹⁵¹⁰ Cf. *supra*, p. 278-283.

¹⁵¹¹ Bourdieu, Pierre, Passeron, Jean-Claude, *La reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Paris, les Éditions de Minuit, 1970, p. 19.

« l'imposition et [...] l'inculcation d'un arbitraire culturel »¹⁵¹², mais aussi de « significations » et ainsi du système symbolique de la culture du groupe¹⁵¹³. Les catégories que nous avons observées tout au long de ce travail correspondent à cette sélection ou cette exclusion de significations : le vêtement, les relations de parenté, ou encore l'ethnicité procèdent d'un arbitraire initial qui non seulement hiérarchise leur valeur intrinsèque relative — tel vêtement vaut mieux que tel autre dans telle circonstance —, mais encore les sélectionne ou les exclut en tant que catégorie instituée — l'échange marchand par exemple.

Enfin, l'action pédagogique est toujours le produit (autant que productrice) de conditions sociales et historiques. Elle doit donc être distinguée selon qu'elle se déploie au XVII^e ou au XVIII^e siècle puisque l'habitus des populations missionnaires n'y est pas identique. Car, disent Bourdieu et Passeron, « le degré d'arbitraire [...] du pouvoir d'imposition d'une [action pédagogique] est d'autant plus élevé que le degré d'arbitraire [...] de la culture imposée est lui-même plus élevé¹⁵¹⁴. » Or, l'arbitraire énoncé par les jésuites est d'autant plus reconnu et méconnu que l'histoire missionnaire progresse et la distance qui sépare en qualité l'habitus des Indiens de l'habitus des jésuites se réduit avec le temps, de sorte que le degré d'arbitraire se réduit également relativement.

Cette action pédagogique des jésuites « implique nécessairement comme condition sociale d'exercice l'autorité pédagogique et l'autonomie relative de l'instance chargée de l'exercer¹⁵¹⁵. » Car ce que nous nommions jusqu'alors comme action pédagogique des jésuites n'est en réalité pas pleinement celle des missionnaires européens, mais bien plus largement celle de l'État espagnol, qui les charge de l'évangélisation des Guaranis au Paraguay. C'est aussi particulièrement visible dans l'*encomienda* où l'*encomendero* est lui aussi une autorité pédagogique chargé par la Couronne d'exercer une action pédagogique sur les Indiens qui lui sont confiés, soit les évangéliser. C'est ici également qu'apparaît la fonction réelle de la stratification de la société missionnaire puisque « toute instance (agent ou institution) ne dispose de [l'autorité pédagogique] qu'au titre de mandataire des groupes ou classes dont elle impose l'arbitraire culturel selon un mode d'imposition défini par cet arbitraire, i.e. au titre de détenteur *par délégation* du droit de violence symbolique¹⁵¹⁶. » Le chef d'atelier, l'*alcalde*, le *maestro* d'école ou de chapelle, les *cabildantes* ou

¹⁵¹² *Ibid.*, p. 20.

¹⁵¹³ *Ibid.*, p. 22.

¹⁵¹⁴ *Ibid.*, p. 24.

¹⁵¹⁵ *Ibid.*, p. 26.

¹⁵¹⁶ *Ibid.*, p. 39.

le bon père de famille sont des autorités pédagogiques et disposent à ce titre de ce droit. Faisons remarquer qu'en tant que tels, il ne peuvent exercer que la violence symbolique et non physique (exception faite de l'*alguacil* et des *alcaldes* du *cabildo* mais sur ordre du jésuite)¹⁵¹⁷. Le travail de contrôle du travail ne constitue qu'une partie seulement de leur fonction, qui est dans le fond un travail de contrôle de l'habitus, c'est-à-dire qu'en donnant l'exemple ou en réprimant, ils procèdent à un renforcement de cet habitus et des arbitraires qui en constituent le socle. Légitimés par les jésuites, eux-mêmes légitimés par la Couronne et par Dieu, ils renforcent l'arbitraire en le faisant méconnaître comme arbitraire. Par exemple, la fabrication d'une malle dans un atelier où l'*alcalde* dirige et corrige ses subordonnés implique toute une série de reconnaissances et méconnaissances de l'arbitraire. D'abord, la conception de l'objet est motivée par un système de production dans lequel les biens doivent être entreposés, appartiennent au commun mais ne peuvent être partagés que selon des règles précises, un système de mesure et donc de calcul espagnol ou encore un système technique européen, bref, un système socio-culturel déterminé par l'arbitraire. En même temps, l'autorité pédagogique — l'*alcalde* — contrôle les modalités de fabrication de cette malle, distinguant le correct de l'erreur et réprime verbalement ses subordonnés. Mais l'action pédagogique qu'il relaie en tant qu'autorité pédagogique ne réside pas seulement, et surtout pas en premier lieu, dans la bonne manière de construire une malle. Car même lorsque les subordonnés demandent pourquoi il faut construire une malle, le système culturel (et économique) qui exige sa fabrication n'est pas remis en cause. Il est reconnu et méconnu en tant que tel. Plus encore, la pratique qui consiste à fabriquer une malle est reconnue comme légitime, car dictée par l'autorité pédagogique, et légitime le système culturel dans lequel elle s'exprime. En tant que reconnue et méconnue comme arbitraire, elle efface la possibilité de toutes les autres pratiques. Il n'y aurait pas d'autre manière de faire. Enfin, l'*alcalde* chef d'atelier, investi de l'autorité pédagogique par délégation et légitimé en second lieu par son savoir-faire technique supérieur, « renforce le pouvoir arbitraire qui la fonde [l'autorité pédagogique] et qu'elle dissimule¹⁵¹⁸. » En d'autres termes, le fait que l'*alcalde* soit reconnu par ses subordonnés comme autorité pédagogique, qu'il leur inspire de la peur par sa seule condition, à la fois justifie et est justifié par l'autorité que les jésuites leur délèguent, mais aussi naturalise l'ensemble des tâches dont il les charge.

L'action pédagogique des autorités pédagogiques s'actualise dans la vie quotidienne à travers un travail pédagogique, entendu

¹⁵¹⁷ Cf. *supra*, p. 217.

¹⁵¹⁸ Bourdieu, Pierre, Passeron, Jean-Claude, *La reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*, *op. cit.*, p. 28.

comme travail d'inculcation qui doit durer assez pour produire une formation durable, i.e. un *habitus* comme produit de l'intériorisation des principes d'un arbitraire culturel capable de se perpétuer après la cessation de l'[action pédagogique] et par là de perpétuer dans les pratiques les principes de l'arbitraire intériorisé¹⁵¹⁹.

Il s'agit donc d'un travail caractérisé par « une durée structurale longue », continu et répétitif tel que, comme en reprenant l'exemple de Bourdieu et Passeron, justement très à-propos, la « prédication et catéchèse sacerdotale »¹⁵²⁰. La messe quotidienne du matin, la récitation du Rosaire à seize heures, l'enseignement du catéchisme, des lettres et du calcul aux enfants par leurs *maestros*, mais aussi la transmission de cet enseignement par les premiers à leurs parents tout juste réduits à la vie missionnaire constituent le travail pédagogique, au même titre que les techniques de fabrication d'une malle dont l'*alcalde* assure l'enseignement et le contrôle¹⁵²¹. En outre, et ce point est particulièrement important pour la question que nous avons posée au début de ce chapitre, le travail pédagogique « permet au groupe ou à la classe qui délègue à l'[autorité pédagogique] son autorité de produire et de reproduire son intégration intellectuelle et morale sans recourir à la répression externe et, en particulier, à la coercition physique¹⁵²². » Les châtiments corporels, fréquents dans les missions, ne devraient donc pas être envisagés comme un outil pédagogique mis en place par les jésuites et destiné à distinguer le bon du mauvais, mais plutôt un indice d'échec de « l'intériorisation de l'arbitraire culturel¹⁵²³. » L'Indien qui vient baiser la main du jésuite pour l'avoir fait « corriger », en guarani « faire connaître » ou « amener à la raison »¹⁵²⁴, ne reconnaît donc pas seulement sa faute, mais avant tout son ignorance et par là même révèle sa méconnaissance de l'arbitraire au fondement des principes qui auraient dû, selon les jésuites et

¹⁵¹⁹ *Ibid.*, p. 46-47.

¹⁵²⁰ *Ibid.*, p. 47.

¹⁵²¹ Bourdieu et Passeron soulignent que l'*habitus* marque aussi la structure de l'espace, et la disposition architecturale des villages relève de ce même processus d'inculcation : la place centrale de l'église, celle, périphérique mais proche du centre des maisons de caciques, elles-mêmes entourées par les maisons de leurs vassaux, traduisent par exemple le projet socio-politique des jésuites. Cette disposition renforce d'autant, par son caractère visible et facilement identifiable, la réforme de l'ordre social, la stratification et la hiérarchisation de la communauté missionnaire.

¹⁵²² Bourdieu, Pierre, Passeron, Jean-Claude, *La reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*, *op. cit.*, p. 51.

¹⁵²³ *Ibid.*, p. 51. Il serait particulièrement intéressant de connaître le nombre de punition corporelles rapportées à l'époque et à chaque mission afin de voir si il est moins important dans les missions où la population indienne est évangélisée depuis de nombreuses générations et si l'arbitraire culturel y est mieux incorporé (tout en gardant à l'esprit que le recours au châtiment physique est limité pour les Indiens qui viennent de se convertir, afin de ne pas les faire fuir).

¹⁵²⁴ Cf. *supra*, p. 218.

selon lui, guider sa conduite. Le travail pédagogique, produit et producteur de violence symbolique, assure donc l'incorporation de l'habitus en l'inculquant au moyen de discours et de pratiques qui visent à naturaliser — la « raison » en tant que vérité du monde apportée par la correction — l'arbitraire. Il permet par ailleurs de hiérarchiser les arbitraires culturels en déterminant leur légitimité relative : le chamanisme, la nudité ou l'ostentation vestimentaire, l'alcoolisme, le partage avec tous sont illégitimes vis-à-vis du christianisme, d'habits modestes, de l'économie domestique fondée sur la famille nucléaire, etc. Enfin, le succès du travail pédagogique « dépend fondamentalement de la prime éducation qui l'a [précédé] », c'est-à-dire que la travail pédagogique primaire, qui est dispensé par la famille, « produit un habitus primaire, caractéristique d'un groupe ou d'une classe, qui est au principe de la constitution ultérieure de tout autre habitus », lequel est finalement modelé par le travail pédagogique secondaire impliqué par l'action pédagogique que portent les jésuites¹⁵²⁵. Le problème d'ajustement entre les deux formes de travail pédagogique est particulièrement saillant dans les missions, puisque si le travail pédagogique secondaire vise à renforcer le travail pédagogique primaire, ici la distance qui sépare les deux — au début de l'évangélisation en premier lieu mais, semble-t-il, tout au long de l'histoire missionnaire — est si importante qu'ils entrent en contradiction. C'est sans aucun doute la raison pour laquelle, comme nous l'avons vu au cours du quatrième chapitre, les jésuites s'efforcent de se substituer aux parents dans l'éducation des enfants¹⁵²⁶. Le temps nécessaire à la formation d'un habitus primaire correspondant aux arbitraires de l'habitus secondaire — l'idéal des jésuites — semble plus long que le siècle et demi dont ils ont disposé¹⁵²⁷.

Enfin, le travail pédagogique, afin d'exprimer l'action pédagogique, s'inscrit dans le cadre d'une institution « capable de produire les conditions institutionnelles de production d'un habitus en même temps que la méconnaissance de ces conditions », que Bourdieu et Passeron nomment système d'enseignement¹⁵²⁸. Comme nous l'avons dit plus haut, ce n'est pas l'école en tant qu'espace circonscrit à une salle de cours qui forme le système d'enseignement missionnaire, mais bien l'ensemble de la mission en elle-même, à la fois en tant qu'espace physique et espace social dans lesquels ce système assure sa fonction d'inculcation et de reproduction de l'habitus.

¹⁵²⁵ Bourdieu, Pierre, Passeron, Jean-Claude, *La reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*, *op. cit.*, p. 57-58.

¹⁵²⁶ Cf. *supra*, p. 287.

¹⁵²⁷ Au moins pour une fraction de la population, car les Indiens qui demeurent dans les villages après l'expulsion et sont les ancêtres des habitants contemporains des villes paraguayenne ont, en intégrant la société nationale, sans aucun doute incorporé l'habitus idéal des jésuites.

¹⁵²⁸ Bourdieu, Pierre, Passeron, Jean-Claude, *La reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*, *op. cit.*, p. 70.

L'expression de l'institutionnalisation du système d'enseignement, l'ensemble des moyens et dispositifs mis en œuvre par les jésuites afin de produire et reproduire un habitus missionnaire, moyens et dispositifs qui sont en réalité la réduction et la mission, apparaît dans le Livre d'Ordres. Ce dernier, que nous avons largement exploité au cours de ce travail, consigne l'ensemble diachronique des règles édictées par les provinciaux successifs de la Compagnie de Jésus. Les normes qu'il compile prescrivent l'ordre social missionnaire idéal et, à travers lui, les centaines d'arbitraires qui déterminent l'habitus que le système d'enseignement inculque aux Indiens. D'autres ouvrages, tels que des traités religieux et bien sûr le manuscrit de Luján, participent de ce même système d'enseignement. Car si nous avons pris la peine d'exposer longuement la construction théorique de Bourdieu et Passeron, c'est afin de mieux appréhender leur actualisation concrète dans le quotidien missionnaire à travers les sources.

2. La religion au travail : l'éternel dans le manuscrit de Luján

a. Les grands parlars : produire le discours

Lorsque les jésuites s'imposent face aux chamanes et qu'ils s'approprient le monopole de la violence symbolique, c'est-à-dire de produire un arbitraire reconnu et méconnu comme tel, ils prescrivent alors les normes de l'ordre social naissant mais se heurtent à des difficultés lorsqu'il s'agit de les faire appliquer. Bien que les Indiens affirment accepter les nouvelles modalités de travail — la distribution des rôles de genre, la structuration du temps et de l'espace, l'économie de production — ils ne les mettent pas pour autant en pratique. Les Indiens ne travaillent pas, ou pas suffisamment selon les jésuites. Ces derniers déploient des dispositifs de contrôle et de surveillance des corps à travers des chaînes hiérarchiques où les *cabildantes*, caciques et *alcaldes* occupent des positions stratifiées qui ont non seulement pour fonction d'inculquer un habitus par leur seule présence en tant qu'autorités, mais aussi de contraindre physiquement les travailleurs, à renforts de châtiments corporels, quand l'habitus n'est pas correctement incorporé. Mais, nous l'avons dit, la violence physique n'est pas fondatrice dans le processus d'évangélisation et de réduction, n'ayant qu'une portée ponctuelle et limitée dans le temps — son efficacité s'évanouit sitôt qu'elle n'est plus

appliquée. Au contraire, la production de discours s'inscrit dans une logique durable en termes d'inculcation de l'habitus. Elle traduit une actualisation de l'action pédagogique dans le quotidien villageois. Le discours et la harangue jalonnent l'espace et le temps missionnaires. Dès leur plus jeune âge, à travers l'école de doctrine ou de lettres, les Indiens sont récepteurs de diverses formes de discours, un travail pédagogique dispensé par les autorités pédagogiques que sont leurs *alcaldes* et *maestros*. Adultes, ils reçoivent les messes et autres sermons du missionnaire à l'église, puis les sermons une seconde fois de la bouche d'autorités indiennes à l'extérieur, au sein d'un des patios, dans des termes reformulés pour être plus intelligibles. En outre, des caciques ou des *alcaldes* répètent chaque matin la même harangue au son des tambours afin de réveiller la population : « Mes frères [...], il est l'heure de se lever ; on a déjà sonné l'oraison ! Envoyez-vite vos fils et filles prier et s'en remettre à Dieu ! Ne soyez pas paresseux, ne restez pas à dormir ! Venez à l'église écouter la messe, pour que Dieu donne sa bénédiction aux travaux de la journée ! »¹⁵²⁹. Un discours dans lequel la pratique liturgique et le travail, à travers la critique de la paresse, occupent un rôle central. Enfin, le manuscrit de Luján montre que le discours est mobilisé de la même manière, ou plus exactement comme un sermon mais dans le cadre du travail.

Le chapitre 47, « Le père parle aux gens à propos de leur travail à faire », présente un monologue du *Pa'i*, le jésuite, dans lequel celui-ci donne des instructions relatives à l'agriculture et à la manière dont les caciques doivent assurer le travail de contrôle sur leurs *vojas*¹⁵³⁰. Bien que les descriptions récurrentes des devoirs qui leur incombent le laissent deviner, les sources en espagnol des jésuites ne mentionnent jamais directement ce type de discours, contrairement aux prêches et sermons traitant directement du christianisme. Dans les chroniques, la transmission des instructions liées au travail passe généralement par un intermédiaire indien, le rôle du jésuite se limitant à une surveillance ponctuelle. En effet, selon Peramás, « chaque matin, le *corregidor* du village tenait conciliabule avec le *cura* après la messe et l'informait de ce qu'il y avait de plus important à faire au cours de la journée, avant de lui raconter s'il y avait eu la veille un événement digne d'attention aux champs ou à un autre endroit¹⁵³¹. » Or, on retrouve cette modalité de transmission des prescriptions par le truchement d'une autorité indienne au sein du manuscrit de Luján. Dans le chapitre 21, « L'*alcalde mayor* raconte aux gens les mots du Père », un *cabildante* répète les instructions données la veille (ou plus tôt dans la journée) par le missionnaire :

¹⁵²⁹ Cardiel, José, *Las misiones del Paraguay*, 1989, *op. cit.*, p. 122.

¹⁵³⁰ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., chap. 47.

¹⁵³¹ Peramás, Josep Manuel, & *Al.*, *op. cit.*, p. 152. Voir aussi Cardiel José, *Las misiones del Paraguay*, 1989, préface de Héctor Sáinz Ollero, Historia 16, Madrid, p. 114.

Les gens, hier/tout à l'heure Notre père nous a parlé, à propos de notre Église, et [il a dit] qu'après avoir sarclé nous aurons beaucoup de travail ; donc faites beaucoup d'efforts aujourd'hui dans vos champs en sarclant, qu'il n'y ait pas de cacique qui ne surveille pas ses *vojas*, s'il y en a qui sont paresseux, qu'ils nous [un « nous » exclusif qui indique les *alcaldes* en charge du travail de contrôle] le disent, qu'on corrige leur comportement¹⁵³².

Si le chapitre 47 et 21 ne sont pas consécutifs — le chapitre 20 mettant en scène un dialogue dans lequel le jésuite discute avec une autorité de la construction d'une église, thématique reprise dans le chapitre 21 —, ils contiennent des éléments communs, notamment les instructions aux caciques quant à la surveillance de leurs *vojas*.

Les dispositifs de transmission des connaissances mais aussi des normes à suivre semblent donc identiques pour la pastorale et pour le travail. Le discours contenant le savoir, — travail pédagogique de l'action pédagogique, c'est-à-dire la modalité pratique de diffusion des prescriptions qui visent l'incorporation de l'habitus —, est énoncé une première fois par le jésuite puis par un *cabildante* ou cacique indien, autorités pédagogiques par délégation de pouvoir. Le premier est détenteur d'un savoir légitimé par la reconnaissance que la communauté lui concède, mais ne possède pas toujours les compétences linguistiques qui lui permettraient d'en transmettre le sens de manière intelligible. Le second officie comme un médiateur qui remanie le discours pour l'adapter à son auditoire grâce à sa maîtrise de la langue et dont la légitimité tient à la fois à son appartenance au groupe, en tant qu'Indien, et à la délégation d'autorité dont les mandatent les jésuites.

La structure de la production et de la reproduction de discours qui contribuent à dissimuler la violence symbolique en imposant l'arbitraire fait ici apparaître les spécificités de la formation de l'habitus missionnaire — et peut-être des réductions coloniales américaines en général. Même au XVIII^e siècle, lorsque le manuscrit de Luján est rédigé et exploité, la légitimité des autorités pédagogiques ne provient pas uniquement de la délégation de pouvoir des jésuites, donc de l'arbitraire reconnu et méconnu en tant que tel, mais aussi d'autres facteurs tels que l'ethnicité — l'appartenance au groupe — ou les compétences linguistiques. Comme le souligne Neumann, dans les sociétés guaranis, l'oralité est la principale forme de communication au quotidien¹⁵³³, le

¹⁵³² CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní* <Ñomongeta ha'e tetyrõ>, s.l., s.d., s.p., chap. 21, première réplique.

¹⁵³³ Neumann, Eduardo, *Práticas letradas guarani: produção e usos da escrita indígena (séculos xvii e xviii)*, op. cit., p. 48.

demeure dans les missions, et la reconnaissance de l'autorité se fonde sur la maîtrise de ces moyens de communication — structure du discours dans le rythme, la répétition, les modes rhétoriques, répétitions et parallélismes¹⁵³⁴. Ladite maîtrise, « négation laborieuse de la vérité de la fonction professorale »¹⁵³⁵, n'est pas perçue en tant que telle à travers un arbitraire et un habitus proprement missionnaire, mais bien d'un arbitraire et d'un habitus antérieur aux missions, c'est-à-dire indien. On voit alors comment le travail pédagogique tel qu'il est effectué dans les villages et qui a pour objet d'inculquer les nouvelles normes sociales s'appuie sur un travail pédagogique primaire qui se reproduit depuis bien avant la colonisation. Peut-être la différence principale entre les autorités pédagogiques de la mission — *cabildantes*, *alcades*, *maestros* — et celles des sociétés guaranis qui leur préexistent tient-elle à la manière dont elles mettent en œuvre l'action pédagogique. Le chef sans pouvoir ne serait jamais écouté¹⁵³⁶, tandis que les harangues des élites indiennes missionnaires sont des ordres qui doivent être mis en pratique, soit une mise en ordre du monde social, du temps et de l'espace dans leur rapport au travail et aux autres, et à travers une parole imprescriptible.

La seconde différence entre ces sociétés tient à l'usage de l'écriture, qui fixe ces discours et à laquelle les Indiens confèreraient un pouvoir « magique »¹⁵³⁷, ou en tout cas une reconnaissance liée au caractère officiel qu'elle induit. En outre, les discours sont le fruit d'aller-retours entre l'écriture et l'oralité d'un côté, et la théorie et la pratique de l'autre. Les chapitres 21 et 47 du manuscrit de Luján n'ont sans aucun doute pas exactement la même destination d'usage. Si le chapitre 47 peut servir de support à un missionnaire encore peu familier du guarani, il est peu probable que les *cabildantes*, qui répètent les instructions du jésuite, s'en soient jamais servi en le lisant, puisque leur fonction même est d'utiliser non seulement leurs propres mots, mais aussi leur position d'autorité pédagogique, pour inculquer et renforcer un habitus. En revanche, il leur indique précisément cette fonction, et la manière dont elle doit être mise en œuvre, c'est-à-dire qu'il établit la nature du travail pédagogique : les éléments du discours qui doivent être répétés ainsi que ceux qui permettent de justifier les prescriptions et la manière dont ils doivent être mobilisés afin de mettre en œuvre l'action pédagogique. Le chapitre 21 comme le chapitre 47 sont donc construits en

¹⁵³⁴ Pour une analyse poussée du discours colonial guarani, voir Boidin, Capucine, *Mots guarani du pouvoir, pouvoir guarani des mots. Essai d'anthropologie historique et linguistique (XIX-XVI et XVI-XIX)*, op. cit., p. 314-374.

¹⁵³⁵ Bourdieu, Pierre, Passeron, Jean-Claude, *La reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*, op. cit., p. 73.

¹⁵³⁶ Nous faisons ici référence à l'une des caractéristiques du « chef sans pouvoir » présentée par Pierre Clastres en reprenant le travail de Robert H. Lowie. Brillant orateur, il ne serait toutefois « jamais assuré que ses "ordres" seront exécutés. » Clastres, Pierre, *La société contre l'État*, op. cit., p. 34.

¹⁵³⁷ Neumann, Eduardo, *Práticas letradas guarani: produção e usos da escrita indígena (séculos xvii e xviii)*, op. cit., p. 77.

tant qu'idéaux-types de discours à partir d'une expérience vécue par les missionnaires et les Indiens, et visent en retour à standardiser dans la pratique les normes de travail imposées par les jésuites. Ainsi, l'action pédagogique missionnaire se trouve ajustée dans la pratique aux conditions matérielles qui limitent, ou dans l'autre sens favorisent son expression. Cet ajustement s'actualise dans le travail pédagogique mis en œuvre par les autorités pédagogiques et fait l'objet d'un travail réflexif qui apparaît dans les aller-retours entre la pratique et la théorie, l'oralité des situations pratiques de travail et l'écriture de matériel pédagogique prescriptif tel que le manuscrit de Luján. Dans ce dernier, ses auteurs présentent des situations conflictuelles fondées sur la réalité et ainsi anticipées comme telles afin d'y préparer les autorités pédagogiques.

b. Travailler pour les hommes

Puisqu'ils connaissent d'expérience les problèmes que les autorités pédagogiques (dont eux-mêmes) sont susceptibles de rencontrer, les jésuites incorporent aux situations décrites dans le manuscrit de Luján tout un arsenal de justifications liées aux prescriptions de travail. Certaines d'entre elles sont d'ordre purement pragmatique, liées aux besoins de la communauté. Dans le chapitre 27, qui concerne le travail textile, l'autorité Peru dit à ses subordonnés que « le père a besoin de vêtements [parce qu'] il veut les donner à ceux qui sont pauvres », puis à un dénommé Mingura qu' « il y en a beaucoup, au village, qui ont besoin de vêtements, de cette manière ils demandent des vêtements au père, et donc prolonge. [ta toile] »¹⁵³⁸. Dans le chapitre 53, Sebastian, qui dirige la forge, explique à Saro que « les charpentiers ont besoin de haches », parce que « leurs outils se cassent » à force de travailler du bois résistant¹⁵³⁹. Il répète la même phrase à propos des burins, affirmant que « les charpentiers n'en ont pas besoin que d'un peu », puis qu'ils « en ont vraiment besoin¹⁵⁴⁰. » Les besoins de la communauté sont également mobilisés dans le chapitre 26, où Mbatu explique à Mbateu qu'ils doivent faire « beaucoup de clous » afin de « fermer des malles »¹⁵⁴¹. De la même manière, Mbatita dit à Tebã dans le chapitre 29 qu'il faut sarcler les

¹⁵³⁸ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., chap. 27, rép. 9, 17. Traduction réalisée en collaboration avec Capucine Boidin.

¹⁵³⁹ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., chap. 53, rép. 1, 5.

¹⁵⁴⁰ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., chap. 53, rép. 15, 19.

¹⁵⁴¹ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., chap. 26, rép. 7, 9.

champs car s'ils « sarclent avant la floraison il y aura de beaux fruits, mais [que] s'il y a beaucoup d'herbes au milieu ce ne sera pas bien¹⁵⁴². » Les exemples de ce type abondent dans le manuscrit et permettent au récepteur du travail pédagogique d'assimiler les motivations pratiques de sa tâche.

Un second type de justification, plus rare, apparaît à deux reprises dans les chapitres que nous avons traduits. Dans le chapitre 25, Carabi et Sabati discutent dans l'atelier de menuiserie. Le premier, *alcalde*, conclut le dialogue en avertissant les artisans : « Qui fera votre travail si vous ne le faites pas ? Nous avons beaucoup de travail, donc que toutes ces choses soient faites ¹⁵⁴³ ! » Le chapitre 27, mentionné plus haut, présente la même rhétorique à travers les mots de Peru : « Faites votre travail avec diligence. Si vous n'êtes pas diligents qui fera votre travail ? Est-ce que des gens viendront d'autres villages pour le faire ? Non, ils ne viendront pas faire votre travail. Vous, faites-le. Et donc faites des efforts, les gens¹⁵⁴⁴. » Ici, la justification du travail découle des compétences des artisans, qui seraient irremplaçables et dont le travail ne pourrait être accompli par personne d'autre s'ils ne l'effectuaient pas.

La troisième catégorie de justification relève de la relation et d'autorité. Avec le jésuite d'abord, comme dans le chapitre 15, où l'*alcalde*, à propos des semailles, interpelle une assemblée de travailleurs : « Tout le monde, écoutez maintenant ce que le *Pa'i*, notre Père, a dit. Hier, le *Pa'i* nous a dit que nous devons absolument faire nos plantations de blé¹⁵⁴⁵. » L'extrait du chapitre 21 décrit plus haut utilise le même procédé, l'*alcalde* justifie le travail par les ordres du jésuite, et brandit la menace du châtiment pour les « paresseux »¹⁵⁴⁶, tout comme dans le chapitre 25 où Carabi déclare : « Ne vous comportez pas n'importe comment, faites quelque chose, le travail ne manque pas, regardez, le Père nous a averti à propos de ça, donc ne paressez pas maintenant les gens : Vous avez entendu ce que j'ai dit, les gens ¹⁵⁴⁷ ? » Le discours de Sabati dans le chapitre 31, à propos du transport de bois, est presque identique : « à l'aube on apportera les autres [rondins], regarde, le Père nous a averti à propos de ça. Donc réjouissez-vous ! Travaillez ! Ceux qui ne sont

¹⁵⁴² CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., chap. 29, rép. 5.

¹⁵⁴³ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., chap. 25, rép. 35.

¹⁵⁴⁴ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., chap. 27, rép. 21.

¹⁵⁴⁵ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., chap. 15, première réplique.

¹⁵⁴⁶ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., chap. 21, première réplique.

¹⁵⁴⁷ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., chap. 25, rép. 21.

pas diligents seront corrigés [...], est-ce que vous avez entendu, les gens ^{1548?} » La menace de « correction », sans doute un châtement corporel, est récurrente, à la fois justificatrice du et justifiée par le travail, dans une relation hiérarchique à quatre niveaux qui va du jésuite au travailleur en passant par le *cabildante* puis le cacique, ces derniers légitimés par délégation d'autorité, respectivement pour punir et pour faire punir, c'est-à-dire dénoncer. Parfois, la seule évocation du jésuite ou de l'*alcalde* suffit à justifier le travail et la punition, comme dans le chapitre 32, où Sepe dit à Mbatia : « S'il y a quelques hommes qui ne viennent pas, tu les fais sortir de leur maison, qu'ils travaillent avec leurs semblables, et s'il y a des paresseux tu le dis à l'*alcalde*, qu'il les punisse ^{1549!} » Même lorsque le jésuite n'est pas mentionné, l'*alcalde* est redouté du fait seul de sa fonction, ainsi que le dit Anice dans le chapitre 59 à propos de Chuã : « Je crains notre nouvel *alcalde*. Il ne faut pas que son coeur se fâche, et donc, les gens, comportons-nous uniquement selon ses paroles¹⁵⁵⁰. »

L'ensemble de ces justifications nous apparaissent, et sans doute le sont-elles aussi du point de vue jésuite, comme parfaitement logiques. Or, si elles s'imposent à nous comme une évidence, ce n'est que parce que notre propre conception de l'ordre social et du travail coïncide, à peu de choses près, avec celle des missionnaires venus dans la campagne paraguayenne afin de les imposer aux Indiens. Or, comme nous l'avons à maintes reprises montré au cours de ce travail, ces derniers ne partagent pas toujours, loin s'en faut, cette conception. Et, ce que nous autres tenons pour évidence ne l'est devenu que par la force de la répétition de discours ou de pratiques, de contingences historiques autorisant l'inculcation puis l'incorporation d'un habitus. Ce que ces justifications dissimulent, donc, c'est l'arbitraire d'un ordre social qui englobe des représentations et des pratiques de travail non moins arbitrairement déterminées. Ainsi, les besoins de la communauté masquent l'arbitraire qui commande une société où le travail est socialement divisé et où les fonctions ne sont pas interchangeable — « Qui viendra faire le travail à votre place ? » —, ce qui entraîne par ailleurs une stratification plus complexe que celle des sociétés guaranis antérieures à la Conquête ou qui ne sont pas christianisées (les travailleurs sont hiérarchisés par rapport à leurs compétences). En conséquence, lesdits besoins légitiment les autorités pédagogiques dans la mesure où elles sont indispensables au fonctionnement de ce système et de pallier les

¹⁵⁴⁸ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., chap. 27, rép. 3.

¹⁵⁴⁹ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., chap. 32, rép. 61.

¹⁵⁵⁰ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., chap. 59, rép. 6.

risques de manque¹⁵⁵¹. Ces justifications masquent la possibilité d'une autre société et, en tant que travail pédagogique de l'action pédagogique, inculquent un habitus missionnaire dont la reproduction est assurée par leur perpétuation transgénérationnelle dans le discours — et dont les jésuites espèrent sans doute qu'il ne sera plus uniquement reproduit à terme par le travail pédagogique secondaire, mais aussi primaire. L'argument d'autorité, justification suprême, renforce d'autant plus l'arbitraire, en légitimant les autorités pédagogiques les unes par rapport aux autres dans cette chaîne de commandement naturalisée et dont l'ultime instance serait le châtement corporel, destiné à ceux qui n'ont pas incorporé l'habitus. La menace du fouet, en tant que violence légitime, dissimule par là même l'arbitraire des pratiques de travail, une échelle binaire de valeurs qui sépare le bon travailleur du mauvais et institue l'erreur comme principal signe de distinction et de classement¹⁵⁵².

c. Travailler pour Dieu

Au-delà des justifications motivées par la structure sociale même du travail, le manuscrit de Luján fait émerger une seconde grande famille de justifications qui s'inscrivent directement dans la relation aux préceptes de la doctrine chrétienne.

Dans le chapitre 30, l'un des rares à mettre en scène des femmes, Ysabel s'entretient avec Maria, une femme enceinte dont les paroles laissent supposer qu'elle se trouve sous son autorité. La première donne à la seconde des instructions relatives à la manière d'élever son enfant, c'est-à-dire au travail reproductif. Elle lui ordonne d'enseigner à son enfant « la vertu divine », « la foi en Dieu » et non « le péché », de lui faire connaître « la parole de Dieu » et de ne pas lui donner « le goût de se réjouir des mauvaises compagnies » qui lui « enseigneront les mauvais comportements et les péchés », de lui transmettre « l'amour de son prochain, aussi¹⁵⁵³. » Afin de mener à bien l'éducation de son enfant, Maria doit le « [punir] en le fouettant » mais, paradoxalement, à un autre endroit du dialogue, de « ne pas [le faire] pleurer¹⁵⁵⁴. » L'ensemble du dialogue présente la venue au

¹⁵⁵¹ Il faudrait enquêter plus en profondeur sur le développement d'une rhétorique fondée sur la représentation du manque et du besoin, qui est sans doute très différente avant la colonisation et que les jésuites agitent comme un épouvantail afin de pousser au travail. Épouvantail qui, paradoxalement, est destiné à pousser les Indiens vers les champs.

¹⁵⁵² Au même titre, il institue de concert avec l'arbitraire des manières de consommer et d'échanger la séparation entre le bon et le mauvais pauvre.

¹⁵⁵³ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., chap. 30, rép. 7, 13, 9, 23, 21 et 25.

¹⁵⁵⁴ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., chap. 30, rép. 17, 19.

monde de l'enfant et son éducation comme un échange entre Maria et Dieu et, dès les premières répliques, Ysabel l'avertit : « Regarde cet enfant à venir, Dieu te l'a donné et toi aussi tu dois lui donner ce qui lui appartient¹⁵⁵⁵. » En retour de cet enfant que « Dieu [lui] a donné d'une manière parfaite »¹⁵⁵⁶, elle doit l'éduquer dans le christianisme, sans quoi non seulement elle « s'affligera » parce que son enfant ne sera pas « accoutumé » à « la foi en Dieu », mais surtout celui-ci la « rétribuera avec sa colère¹⁵⁵⁷. » Ces justifications s'inscrivent, comme nous l'avons vu lors du cinquième chapitre, dans une économie de l'échange qui fonde les relations entre Dieu et les Indiens, un échange dont il faut respecter les termes pour être un bon chrétien. La menace d'un châtement divin lié à la rupture des termes de ce contrat est également introduite dans le chapitre 42, une leçon de musique dans laquelle Atõ, sûrement *Maestro de Capilla*, déclare à l'assemblée de chanteurs et autres musiciens : « Attention les gens ! Notre attitude n'est pas à prendre à la légère, elle est très importante, donc ne vous amusez pas, et après notre mort Dieu nous demandera des comptes sur nos amusements, donc soyez diligents dans notre travail. Oh ! Dieu se réjouit que nous soyons sur terre à la place des anges, donc ne vous amusez-pas, les gens¹⁵⁵⁸. » L'amusement (ou le jeu, le loisir), *ñembosarai*, est ici présenté comme antagoniste du travail en tant qu'oisiveté, et s'il n'est pas répréhensible en soi, le premier ne doit pas être pratiqué en lieu et place du second. Dans le cas contraire, Dieu fait payer ceux qui s'y livrent.

Outre la rhétorique de l'échange, la doctrine chrétienne et Dieu lui-même sont aussi mobilisés pour justifier le travail en situation concrète. Dans le chapitre 53, Sabati dit à Saro : « Sois pas paresseux dans l'amour de Dieu, c'est pas pour nous ces biens [*nañande mbaè râ rehe rûguay*], je suis efficace pour les biens du travail communautaire [*Tupâ mba'e*], je suis efficace, je le dis, je suis, donc sois diligent ! Donc comporte-toi avec ferveur¹⁵⁵⁹. » Rappelons que si nous traduisons *Tupa mba'e* par « travail communautaire », l'expression peut aussi signifier « aumône » et, surtout peut-être littéralement traduite par « la propriété de Dieu »¹⁵⁶⁰. L'expression, qui désigne la

¹⁵⁵⁵ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., chap. 30, rép. 5.

¹⁵⁵⁶ Nous traduisons ici le terme « *aguyje* » par parfait, mais comme le montre Capucine Boidin, il signifierait « le climax, l'apothéose ou le point culminant d'une action, chose, personne », et peut à la fois indiquer une bonne santé, une action « licite » et indiquer le moment où deux individus concluant un marché s'accordent. Voir Boidin, Capucine, *Mots guaraní du pouvoir, pouvoir guaraní des mots...*, op. cit., p. 179 et 182.

¹⁵⁵⁷ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., chap. 30, rép. 19, 15 et 11.

¹⁵⁵⁸ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., chap. 42, rép. 11.

¹⁵⁵⁹ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., chap. 53, rép. 21.

¹⁵⁶⁰ Cf. *supra*, p. 231.

production en cours, est ici utilisée en miroir de « *nañande mbaè râ rehe rûguay* », les « choses/ propriétés qui ne nous appartiendront pas ». C'est donc le désintérêt vis-à-vis des possessions matérielles qui est mis en avant. La production est d'autant plus précieuse qu'elle appartient à Dieu — donc à tous, puisqu'elle pourvoit aux besoins de la communauté —, et non aux hommes. La réponse de Saro appuie l'argument. Il se lamente de la fréquence à laquelle les charpentiers abîment leurs outils et lui donnent un surplus de travail : « Même si je suis très diligent, ça se voit pas le travail qu'on a accompli. Juste après, les gens le ruinent pour rien, et ils en ont plus [d'outils]. Les gens s'égarerent, ils savent pas aimer les biens du commun [*Tupâ mba'e*]¹⁵⁶¹. » Le désamour pour les biens de Dieu, qui est une infraction implicite des normes du christianisme, est d'autant plus néfaste qu'il porte préjudice aux autres travailleurs, les bons chrétiens. Si les Indiens doivent aider leur prochain en fabriquant des outils essentiels à l'ensemble de la communauté, ils doivent aussi respecter le travail des autres en prenant soin du matériel. L'intérêt porté aux possessions matérielles ne peut et ne doit être développé qu'envers les biens communautaires.

Un autre extrait illustre la transmission de normes de pauvreté chrétienne — volontaire —, cette fois à travers le discours d'un *alcalde* dans le chapitre 21. Celui-ci tient un discours identique à celui rapporté par Cardiel dans l'une de ses chroniques. Le jésuite espagnol y reproduit le discours d'un *cabildante*, tenu dans le patio des Pères, et qui « répète à tous la *platica* » ou le « sermon » selon ce qui vient d'être dit par le jésuite dans l'église. Et, souligne Cardiel,

l'exhortation est souvent : « Voyez, mes frères, que ces Pères se cassent la tête pour nous, d'abord à la recherche de notre bien-être spirituel, et ensuite temporel : de sorte que sans eux nous n'aurions rien : voyez comme ils ne veulent rien de nous pour eux-mêmes. Ils viennent avec leurs images, leurs médailles et leurs perles [rosaires] qu'ils nous donnent ; et après avoir beaucoup travaillé, ils s'en vont selon les ordres de leur Supérieur, et n'emportent rien. Et vous savez qu'ils ont laissé leur père, leur mère, leurs parents et leur pays : ces terres si fertiles et délicieuses de l'autre côté de la mer, traversant mille dangers, affrontant une mer si grande, ils sont venus nous faire tant de bien : c'est pour ça que nous devons les respecter, les honorer et leur obéir etc ¹⁵⁶². »

Le discours de l'*alcalde* dans le chapitre 21 suit la même structure :

¹⁵⁶¹ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrô>*, s.l., s.d., s.p., chap. 53, rép. 22.

¹⁵⁶² Cardiel, José, *Las misiones del Paraguay*, 2002, *op. cit.*, p. 137.

les hommes [Indiens] rationnels connaissent les voies des Pères, ceux-là ne se fatiguent jamais dans la foi en Dieu de travailler pour [les Indiens], même devant leur mère ils le feraient, ils travaillent juste pour nous, parce qu'ils nous aiment, pas pour eux : « donnons assurément de nous-même, quand nos chefs nous ont envoyés jusqu'ici nous n'avons apporté que quelques biens » : ils nous laissent juste les restes [le peu] qu'ils ont apporté, ils ne disent pas « que j'emporte cela » : c'est ainsi qu'ils sont, les Pères, ils savent bien comment sont les Indiens ; c'est pour ça que les paroles du Père qu'ils [les Indiens] ont entendu les remplissent de joie. Donc, les gens, ne gâchez pas ces belles paroles qui vous ont été dites ; que notre village soit obéissant ¹⁵⁶³!

Les deux discours soulignent les efforts fournis par les jésuites par amour pour les Indiens, ainsi que les sacrifices qu'ils ont accompli pour eux, abandonnant toutes leurs possessions matérielles et même leur famille. La pauvreté volontaire des jésuites constitue à la fois un exemple pour les Indiens et une justification au travail qui leur est demandé, puisque les travaux ordonnés par le Père — *via l'alcalde* — aux Indiens demandent bien moins d'efforts que ceux qu'il a lui-même accomplis.

La similitude presque parfaite entre les deux discours, ainsi que sa présentation par Cardiel, qui explique comme nous venons de le voir que « l'exhortation est souvent » faite sous cette forme, montre la standardisation et la diffusion dans les villages des éléments rhétoriques qui permettent de justifier le travail des Indiens. Le manuscrit de Luján est écrit avant l'arrivée de Cardiel au Paraguay, ce qui signifie par ailleurs que ce discours se perpétue d'une génération à l'autre. En d'autres termes, le travail pédagogique est uniformisé à travers un système d'enseignement.

L'argumentation du discours, qui se fonde sur le désintéressement des jésuites et le bien-être des Indiens, est également mobilisée dans le chapitre 46, où « Mingura discute avec Sepe de leurs champs. » Au terme d'un long monologue sur les travaux à accomplir dans les champs, Mingura rappelle à ses subordonnés que « c'est pour vous ça, c'est pas pour le père non plus. Cette nourriture en tout genre que vous avez plantée, tout est pour vos fils. » Puis, il ajoute : « Dans sa perfection Dieu Notre Seigneur vous donne déjà votre miséricorde : “Vous savez cela, dit-il, [...] en vérité si vous ne vous occupez pas [des récoltes] elles se perdront, et rien ne poussera dans cette herbe dense, vous vous fatiguerez toujours en vain¹⁵⁶⁴.” » *L'alcalde* Mingura rappelle que tout le labeur des Indiens est destiné à leur propre prospérité et non à celle des jésuites et, comble de la

¹⁵⁶³ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., chap. 21, première réplique. Traduction en collaboration avec Thomas Brignon.

¹⁵⁶⁴ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., chap. 46, rép. 43.

légitimation, rapporte des instructions qui auraient été données par Dieu lui-même sur ce travail. Sa miséricorde le pousserait à refuser que les Indiens s'épuisent en travaillant d'une manière désordonnée : les mauvaises herbes doivent être enlevées régulièrement — première tâche, à répéter — afin de ne pas gâcher les récoltes — seconde tâche (pas nécessairement dans cet ordre).

Les mauvaises herbes qui viendraient gâcher le travail réalisé pourraient être entendues comme une métaphore du péché souillant l'œuvre missionnaire, mais les mots de l'*alcalde* ont probablement ici une valeur avant tout pragmatique. Par ailleurs, le monologue du jésuite dans le chapitre 47 mobilise une autre métaphore de manière explicite. Insistant sur l'obligation pour les caciques d'accompagner leurs *vojas* au travail, il justifie ses ordres de la manière suivante :

Vous, ne vous comporterez pas de cette manière, vous les caciques, que allez avec vos *vojas* au travail, [car] lorsqu'ils s'unissent, les fruits sont forts : même si vous ne voyez pas que ces vignes sont comme des piliers, elles sont fortes, c'est vrai que même quand le souffle du vent est puissant, il ne fait pas de mal à de telles vignes, mais quand elles ne sont pas comme des piliers, elles tombent instantanément par terre, elles ne sont pas fortes s'il n'y a rien pour les unir. De la même manière, les hommes sans caciques ne sont pas forts, ils sont forts quand ils sont unis à leur cacique¹⁵⁶⁵.

Ce discours est caractéristique du genre des sermons, dans lequel des métaphores font office d'exemples illustratifs des principes et vertus du christianisme. À travers ces allégories, leurs producteurs instituent une « correspondance entre les divisions objectives et les schèmes classificatoires, entre les structures objectives et les structures mentales [qui] est au principe d'une sorte d'adhésion originaire à l'ordre établi¹⁵⁶⁶. » L'exemple des vignes comme un ensemble plus vigoureux que comme une série d'unités indépendantes s'appuie sur une connaissance empirique d'une nature objectivement ordonnée — les raisins —, identifiée dans le récit à une structure sociale arbitrairement classée — la relation cacique-*vojas* — afin de légitimer une organisation du travail fondée sur l'arbitraire — le travail en groupe contrôlé par une autorité. Cet arbitraire en dissimule un autre, qu'il fait à la fois reconnaître et méconnaître en tant que tel : la prescription d'un travail contrôlé à travers l'allégorie des vignes institue la valeur positive du travail efficace, c'est-à-dire productif. La « force » des hommes « unis à leur cacique » n'est autre que leur force de travail. Les prescriptions du discours agissent ainsi sur plusieurs niveaux, allégorique — les raisins —, explicite

¹⁵⁶⁵ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., chap. 47, première réplique.

¹⁵⁶⁶ Bourdieu, Pierre, *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Points, 2014, p. 187-188.

— l'union cacique-vojas qui les rend plus forts —, et dissimulé — le travail productif est la seule forme légitime de travail —, et inculquent ou renforcent ainsi l'habitus missionnaire.

Cette série d'exemples montre ainsi que le travail pédagogique se fonde en premier lieu sur l'arbitraire des arbitraires du christianisme : l'existence de Dieu. Celle-ci détermine toute l'organisation de la vie sociale missionnaire. D'abord, elle est au principe de l'action pédagogique, dont le premier objectif est l'évangélisation. Le dialogue entre Maria et Ysabel constitue à ce titre un exemple parfait du travail pédagogique qui consiste à inculquer un habitus dans lequel l'existence de Dieu est reconnue et méconnue en tant qu'arbitraire. En ordonnant à Maria d'enseigner à son enfant la foi et de lui faire connaître la parole de Dieu, Ysabel réalise un travail pédagogique secondaire — Ysabel est *alcalde* — dont l'objectif est de pousser Maria à réaliser un travail pédagogique primaire — au sein de la famille. Ce dernier est renforcé par un second travail pédagogique secondaire à l'école ou à l'église, où le *maestro* et d'autres *alcaldes* enseignent catéchismes et autres sermons à l'enfant. Faire connaître la parole de Dieu ou enseigner la foi, acte de croyance aveugle, c'est implicitement faire reconnaître que Dieu existe, à la fois pour l'émetteur — la mère et l'*alcalde* — et pour le récepteur — la mère et l'enfant — du travail pédagogique. Ce micro-système qui implique trois acteurs, mais qui représente aussi le système d'enseignement de la mission toute entière, met en évidence les moyens mis en œuvre pour assurer la reproduction de l'habitus chrétien et qui vont de la famille aux institutions en même temps que des institutions à la famille.

De la même manière, la menace du châtement divin, destinée à effrayer Maria, dissimule l'arbitraire de l'existence de Dieu, puisque ce dernier ne pourrait pas la punir s'il n'existait pas. En outre, il légitime les punitions corporelles utilisées dans la mission comme mesure correctrice, non seulement par l'*alguacil*, mais aussi par les parents sur leurs enfants. Dieu, autorité suprême légitimée par sa propre existence, ordonne le monde par rapport au péché. Le bien et le mal arbitrairement séparés, c'est-à-dire chacun investis de propriétés arbitraires, il est alors légitime de châtier ceux qui en transgressent la frontière. Les subordonnés de Dieu, qu'il s'agisse du Roi, des jésuites, du *corregidor* ou des parents, sont légitimes en tant que tels et obtiennent sa délégation de pouvoir, directement ou indirectement, afin de garder cette frontière et punir les pécheurs (tout en respectant la chaîne de délégation). Nous l'avons déjà dit, la violence physique marque l'échec de la violence symbolique, soit la faillite de l'action pédagogique. Le travail pédagogique n'est donc pas ici le châtement corporel lui-même, mais bien de faire reconnaître à tous les Indiens missionnaires que des autorités ont le droit légitime de surveiller et punir.

Reconnaître l'existence de Dieu et de tous les dogmes, c'est par ailleurs reconnaître la place privilégiée du chrétien dans le monde, aussi bien que ses devoirs. Car si Dieu punit les pêcheurs, il protège et récompense les bons chrétiens, leur accordant en dernier lieu, comme nous le verrons plus loin, le Paradis. S'il contraint au travail, c'est parce qu'il aime les Indiens et leur montre miséricorde. La rhétorique du besoin met en avant l'identité communautaire des Indiens missionnaires. Ils sont chrétiens, dépendent de Dieu et la propriété de ce dernier est mise à leur disposition. L'action pédagogique de l'évangélisation ne se limite ainsi pas à faire reconnaître le Dieu unique, mais aussi à faire reconnaître l'identité de la communauté chrétienne. Pourvoir aux besoins de son prochain en travaillant constitue donc en premier lieu un devoir fondé sur l'appartenance au même groupe social, chrétien, et découle directement de l'existence de Dieu. Ne pas le faire, c'est ignorer le premier des arbitrages chrétiens, c'est se placer en marge de la société.

Cependant, l'identité missionnaire comme communauté chrétienne n'est pas uniquement le fruit de ce modèle de travail pédagogique, l'inculcation à travers la pratique quotidienne. Afin de légitimer non seulement leur propre position, mais aussi l'existence même des missions en tant que groupe dont les membres possèderaient une identité qui leur est propre, jésuites et Indiens lettrés produisent de l'histoire.

3. Produire l'histoire

a. La Conquête spirituelle comme mythe de genèse

Nous avons vu plus haut comment, au XX^e siècle, le groupe guarani avec lequel vivait l'anthropologue Curt Unckel Nimuendajú a reconstruit sa propre trajectoire à travers un récit mythique — la Terre Sans Mal — lui permettant de justifier une migration historique et ainsi leur propre position spatiale, sociale et culturelle dans l'histoire. Or, de la même manière, les missionnaires et les Indiens qui vivent dans les missions — et les font vivre — reconstruisent *a posteriori* un mythe de leur genèse afin de donner un sens logique à leur existence et de légitimer leur unité sociale, territoriale et gouvernementale. Parmi les textes produits par les jésuites sur les missions paraguayennes, la *Conquista Espiritual* de Montoya, l'un des plus connus, possède un statut particulier. Tout d'abord, il s'agit du premier récit de grande ampleur à caractère historiographique, puisqu'il est censé relater l'arrivée des religieux au Paraguay, les obstacles qu'ils

y rencontrent et dont ils triomphent afin de fonder les premières missions et d'évangéliser les Indiens. Par ailleurs, il est imprimé, ce qui implique toute une série de licences concédées par les autorités espagnoles. Il s'agit donc d'un texte officiel, reconnu par la Couronne, qui le consacre ainsi comme producteur d'une vérité incontestable. En outre, il inscrit les Indiens missionnaires dans l'histoire espagnole mais surtout chrétienne en décrivant la manière dont Jésus leur a été révélé et dont ils ont rompu avec les anciennes traditions. Officiel, il les reconnaît et les fait reconnaître par tous comme chrétiens. Enfin, il est traduit, près d'un siècle après la version originale espagnole, en guarani.

Entre 1638 et 1642, Montoya est à Madrid afin de défendre les missions contre les attaques incessantes des *bandeirantes*, les chasseurs d'esclaves de São Paulo. Durant sa trajectoire de missionnaire, qui commence près de trente ans plus tôt, en 1611, Montoya compose des ouvrages linguistiques, le *Tesoro de la lengua guaraní*, l'*Arte y vocabulario*, et le *Catecismo*. Ces textes sont consacrés comme matériel pédagogique officiel au cours de son séjour à la cour d'Espagne, où il obtient les licences afin de les imprimer¹⁵⁶⁷. Juan de Palafox, qui est à Madrid au même moment pour être ordonné prêtre, et qui est en outre *Oidor de Indias*, lui demande d'écrire un texte sur la Province du Paraguay, le style des *Cartas Anuas* n'étant pas satisfaisant¹⁵⁶⁸. La *Conquista Espiritual* est rédigée en quelques mois et son impression transmet au public européen une histoire de la genèse des missions jésuites du Paraguay. Montoya s'appuie pour ce faire à la fois sur sa propre expérience et sur le récit d'autres missionnaires.

Outre l'éveil de vocations missionnaires, le texte, empathique à l'égard des néophytes indiens, justifie la présence des jésuites au Paraguay et l'urgence de leur défense face aux Portugais, à savoir les autoriser à s'armer pour repousser les envahisseurs. Montoya y décrit avec emphase les succès de la Compagnie, mêlant événements historiques et fantastiques. Maeder souligne que les derniers concernent principalement les serpents et le maté¹⁵⁶⁹, deux éléments significatifs puisque

¹⁵⁶⁷ Maeder, Ernesto JA, « La "conquista espiritual" de Montoya y su alegato sobre las misiones », *Teología: Revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina*, 1985, n° 46, p. 123-124.

¹⁵⁶⁸ *Ibid.*, p. 125.

L'*oidor* est une autorité juridique.

Les *cartas anuas* sont des textes remis par le provincial au Général de la Compagnie de Jésus, genre de rapports qui compilent les témoignages de missionnaires et sont relatifs aux « activités pastorales menées dans les collèges et résidences de la province, mais aussi des progrès ou régressions survenus lors du développement et de la consolidation des missions ». Grâce à ces lettres, les autorités supérieures de la Compagnie, depuis l'Europe, prennent des mesures rapides adaptées au contexte. Salinas, María Laura, « Las cartas anuas de la Provincia jesuítica del Paraguay. Siglos XVII-XVIII. Cuatro décadas en la tarea de editar fuentes jesuítica », In Crespo, Fernanda María, Nájera, Guillermo Antonio Nájera (coord.), *Lecturas desde las Cartas Anuas. Contribuciones al estudio de los jesuitas en Hispanoamérica*, Mexique, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Estudios Regionales, 2020, p. 11-12.

¹⁵⁶⁹ *Ibid.*, p. 129.

les premiers symbolisent à la fois la nature locale et le Diable contre lequel luttent et dont triomphent les missionnaires — le versant spirituel du mythe de genèse —, et la seconde constitue la principale ressource économique de la région, et le motif pour lequel les Indiens sont exploités parfois jusqu'à la mort, action de la culture sur la nature — versant temporel du mythe. Attribuer des propriétés surnaturelles à ces deux éléments, c'est leur donner une importance fondamentale dans le récit de la genèse des missions, et donner une importance non moins fondamentale à l'action jésuite. Maeder avance que « la majorité des historiens a laissé de côté la *Conquista espiritual* en partie pour les difficultés qu'elle présente pour sa localisation dans le genre historiographique, ainsi que pour son désordre chronologique, sa propension fréquente au surnaturel, et sa passion¹⁵⁷⁰. » Or, c'est justement ce mélange de genre et ces éléments édifiants invraisemblables qui font le mythe de genèse : texte officiel ne pouvant être remis en cause, il reconstitue une histoire missionnaire où se croisent des événements historiques vérifiables et des récits fantastiques auxquels les premiers confèrent une authenticité¹⁵⁷¹.

La diffusion du texte dans les missions sous forme d'imprimé lui donne une légitimité qui permet de réactiver en permanence le mythe de genèse de la fondation des missions, auprès des missionnaires d'un côté et des lecteurs européens de l'autre. Si les premiers peuvent transmettre oralement le récit à leurs néophytes Indiens, la traduction dont le texte fait l'objet près d'un siècle après son édition madrilène renforce sa légitimité et souligne sa fonction. Rédigé en 1733 dans la mission de San Nicolás, disponible aujourd'hui grâce à une copie réalisée en 1754 à Santa Ana, *Abareta* (« les Hommes » ou « les Guaranis ») est une traduction vers le guarani de la *Conquista Espiritual*¹⁵⁷². Comme l'indique Manfred Ringmacher, le manuscrit original raconte « l'histoire d'une génération entière d'Indiens missionnaires, et on peut facilement en déduire que sa traduction vers le guarani était d'un grand intérêt pour leurs descendants un siècle plus tard¹⁵⁷³. » Cependant, la « génération » en question est particulière, puisque c'est elle qui participe à l'établissement des premières missions, acte fondateur de leur histoire et, à ce titre, historiquement et symboliquement de la plus haute importance. Aucune rétrotraduction complète de cet ouvrage n'a été réalisée à ce jour. Toutefois, *Abareta* est plus court que la *Conquista*, et Cerno note que « certaines parties du

¹⁵⁷⁰ *Ibid.*, p. 122.

¹⁵⁷¹ En comparaison, les chroniques de Cardiel ou Escandón ne comportent pas d'événements surnaturels.

¹⁵⁷² Cerno, Leonardo, « La traducción guaraní de la *Conquista Espiritual*. Un caso de pragmática transcultural », *op. cit.*, p. 156.

¹⁵⁷³ Ringmacher, Manfred, « Classical Guarani beyond grammars and dictionaries : on an 18th century Jesuit manuscript », *STUF-Language Typology and Universals*, 2014, vol. 67, n° 2, p. 237.

contenu original que les jésuites voulaient tenir cachées des Indiens ont été éliminées, par exemple les pratiques d'anthropophagie mentionnées par Montoya¹⁵⁷⁴. »

Sans doute les missionnaires responsables de la traduction décident-ils d'éliminer ces passages par crainte des conséquences néfastes qu'ils pourraient avoir sur les Indiens, mais ce n'est pas la seule raison. En effet, la lecture de ces textes, probablement publique, est à la charge des missionnaires ou d'Indiens lettrés capables de fournir des explications et de souligner les comportements à éviter. Le chapitre 56 du manuscrit de Luján comporte des références au chamanisme, pourtant proscrit et bien plus présent dans les esprits des Indiens de l'époque que l'anthropophagie, en voie de disparition¹⁵⁷⁵. Les sermons de Yapuguay, qui transmettent aussi des prescriptions à travers un récit, décrivent de la même manière des comportements déviants par rapport à la norme missionnaire, péchés véniels et surtout capitaux, qui condamnent à l'enfer. Enfin, le manuscrit d'*Aba reta* lui-même rapporte des pratiques chamaniques, évidemment chargées négativement puisque Montoya affronte ceux qui les administrent et se font passer pour de « faux dieux »¹⁵⁷⁶. Comme le suggère Thomas Brignon, ces fragments de récits pourraient avoir rempli une fonction de « stigmaté ethnique » dans la mesure où ils concernent les *tapy'yi*, les Indiens non-guaranis¹⁵⁷⁷. *Aba reta*, comme d'autres manuscrits du XVIII^e siècle, promeut le « sentiment d'appartenance aux missions », en construisant une dichotomie entre « l'«intérieur» guarani et monothéiste et l'«extérieur» *tapy'yi* et polythéiste, mais aussi une hiérarchie interne entre les «vieux chrétiens» et les «néophytes»¹⁵⁷⁸. »

L'élimination des références à l'anthropophagie mais la conservation de mentions de pratiques chamaniques s'inscrivent dans la réécriture de ce texte fondateur, structurant et structuré par l'habitus missionnaire du XVIII^e siècle. D'un côté, l'anthropophagie a disparu, ou presque. Elle n'est même pas une pratique déviante, mais une pratique impensable et ne relève pas du spectre des

¹⁵⁷⁴ Cerno, Leonardo, « La traducción guaraní de la Conquista Espiritual. Un caso de pragmática transcultural », *op. cit.*, p. 157. « Que los indígenas habrían tenido acceso a la lectura de esta obra se infiere de la elisión de ciertas partes del contenido original que los jesuitas no habrían querido dar a conocer a los indígenas, por ejemplo las prácticas de antropofagia referidas por Montoya. »

¹⁵⁷⁵ L'anthropophagie semble persister au sein de certains groupes de la région au XVIII^e siècle, mais il est difficile de savoir si les sources, rares, qui en font mention, rapportent un fantasme de leurs auteurs ou si, au contraire, leur rareté est le fait d'une dissimulation de cette pratique absolument proscrite. Quoiqu'il en soit, elle est largement moins répandue qu'aux débuts de la Conquête. Voir Orantin, Mickaël, *La cloche, le rabot et la houe: fragments d'un quotidien de travail dans les missions jésuites du Paraguay (1714?)*, *op. cit.*, p. 128.

¹⁵⁷⁶ Brignon, Thomas, « Los falsos *Tupã* : censura, traducción y recepción del concepto de idolatría en las Reducciones jesuíticas de guaraníes (siglos XVII-XVIII) », In Telesca, Ignacio, Vidal, Alejandra (Eds.), *Historia y lingüística guaraní. Homenaje a Bartomeu Melià*, Buenos Aires, Sb Editorial, 2022, p. 101.

¹⁵⁷⁷ *Ibid.*, p. 102.

¹⁵⁷⁸ *Ibid.*, p. 102 et 108.

possibilités déterminées par l'habitus. Le chamanisme, en revanche, est bien présent dans les représentations des Indiens et, comme nous l'avons dit dans le chapitre précédent, il est même nécessaire à la formation de l'identité missionnaire en ce qu'il est producteur de différenciation entre les individus christianisés et les autres. La traduction de l'un des fragments d'*Aba reta* permet à Brignon de suggérer que « les descendants des premiers Guaranis convertis au XVII^e siècle [donc ceux des missions, qui lisent ou écoutent le récit] pouvaient supposer avoir été les plus anciens à connaître le “vrai Tupã” [le vrai Dieu, chrétien] »¹⁵⁷⁹. En effet, le fragment affirme que d'une part « les gens que nous [les jésuites] nommons Guaranis n'ont jamais eu de faux *Tupãs* [Dieux] ni n'ont vénéré quoique ce soit d'autre » et ensuite que le Diable aurait perverti les « féticheurs authentiques » en « assassins de leurs pauvres âmes¹⁵⁸⁰. » Le texte établit ainsi une continuité entre les premiers Indiens convertis et ses contemporains, qui ont en commun la croyance dans le Dieu chrétien et la lutte contre l'idolâtrie des Indiens non-convertis qui sont marqués à la fois par l'extériorité et l'altérité, deux caractéristiques qui fonctionnent de concert, comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent.

L'anthropophagie, en revanche, si elle permet aux Européens de s'identifier par rapport à une altérité radicale, ne participerait pas à la construction d'une identité missionnaire à travers un passé idéalisé. Le mythe de genèse des missions doit, pour être efficace, porter une série de valeurs reconnaissables par ceux qui en seraient issus — à l'image par exemple de l'universalisme issu de la Révolution Française, très présent dans le débat public contemporain — et créer l'illusion que ces valeurs apparaissent au moment de et par la genèse. La lutte contre l'anthropophagie participerait ainsi du mythe de genèse pour les jésuites, mais pas pour les Guaranis, qui ne pourraient pas s'identifier à ces ancêtres qui s'adonnaient à des pratiques impensables dans les missions du XVIII^e siècle.

Si le mythe de genèse légitime donc l'existence même des Indiens missionnaires et fonde leur identité, il possède en même temps une autre fonction moins visible, même aux yeux des jésuites. Pour reprendre le parallèle avec la genèse de l'État, la *Conquista Espiritual* serait l'équivalent d'une assemblée constituante ou d'une déclaration d'indépendance, desquelles l'État affirmerait qu'il est né. Or, rien ne saurait être plus inexact que de réduire la naissance d'un État au moment précis où il s'affirme officiellement comme État. Il en va de même pour les missions, dont la fondation découle de processus historiques inscrits dans la longue durée. Nous avons par exemple

¹⁵⁷⁹ Brignon, Thomas, « Los falsos *Tupã* : censura, traducción y recepción del concepto de idolatría en las Reducciones jesuíticas de guaraníes (siglos XVII-XVIII) », *op. cit.*, p. 102.

¹⁵⁸⁰ *Ibid.*, p. 102. La traduction du fragment en question, issu d'*Aba Reta*, est réalisée par Thomas Brignon.

vu dans le deuxième chapitre que les représentations de la pauvreté et les pratiques d'assistance missionnaires trouvent leurs racines dans le Moyen Âge européen, mais il faudrait aussi penser l'histoire génétique des missions à travers les processus sociaux et démographiques américains et précolombiens ¹⁵⁸¹— des informations dont nous ne disposons pas pour les populations Tupi-Guaranis. Un récit tel que la *Conquista Espiritual* possède donc la fonction, nous venons de le dire, de permettre à ses citoyens de se reconnaître comme tels à travers un acte fondateur de l'ordre social. Il naturalise le monde tel qu'il est et donne un sens logique à l'histoire. Mais ce récit se fait au prix d'une mystification : il occulte les conditions concrètes de la production de l'État. Le mythe de genèse provoque chez ceux qui le reconnaissent « l'amnésie de la genèse »¹⁵⁸². Sans doute l'histoire génétique des missions s'étire-t-elle moins dans le temps que celle des États. Elle s'inscrit d'ailleurs elle-même dans la construction tentaculaire de l'État espagnol outre-atlantique. Il n'en demeure pas moins qu'elle est soumise aux mêmes logiques, notamment car les jésuites s'efforcent de les garder isolées du reste du monde colonial. Mais que s'agit-il ici de faire oublier ?

Afin de montrer comment les jésuites s'approprient le monopole de la violence symbolique, nous avons principalement examiné le processus de division entre pouvoir politique et pouvoir religieux, qui s'accompagne de la mobilisation de symboles tels que le bâton de commandement, en réalité des instruments de soumission à l'arbitraire. Or, la division n'est pas encore méconnue en tant qu'arbitraire — condition principale de son institutionnalisation — au début du XVII^e siècle, mais le devient cinquante ans plus tard. C'est-à-dire que, pendant une courte période, elle fait l'objet de conflits qui prennent fin avec la naturalisation de l'arbitraire institué par les jésuites. Pour les Indiens missionnaires du XVIII^e siècle, cette issue fut la seule possible. Comme chrétiens, ils ne peuvent y voir que l'inéluctable triomphe du Dieu omnipotent et de sa vérité. Cette double victoire sonne autant comme une évidence que comme un pléonasme, puisqu'un tel Dieu ne pourrait énoncer autre chose que la vérité. Dès lors qu'elle est reconnue, son existence explique et justifie l'ordre du monde. Mais la reconnaissance du Dieu chrétien implique aussi l'éradication de tous les autres mondes possibles, à la fois dans le présent et dans l'avenir, et surtout dans le passé. C'est cela donc qu'il faudrait oublier : les conditions de possibilité d'un autre monde, soit le moment où l'histoire était encore incertaine. Alors, les arbitraires ne sont pas encore méconnus et n'existent qu'à l'état d'énoncés contestés par certains membres de la société. Mais, plus important, ces

¹⁵⁸¹ Nous empruntons ici l'expression « histoire génétique » à Pierre Bourdieu, qui, comme l'explique Stéphane Dufoix, désigne ainsi la « genèse historique » et dans le travail de Bourdieu, « la naissance historique des structures sociales, c'est-à-dire sur leur contingence. » Dufoix, Stéphane, « Le motif dans le tapis. L'histoire dans le travail de Pierre Bourdieu », In Dufoix, Stéphane, Laval, Christian, et al. (eds.), *Bourdieu et les disciplines*, Paris, Presses universitaires de Paris Nanterre, 2021, p. 65.

¹⁵⁸² Bourdieu, Pierre, *Sur l'État. Cours au Collège de France 1989-1992*, op. cit., p. 198.

énoncés sont encore contestables parce que l'emprise de l'habitus n'est pas encore assez forte pour empêcher les individus de penser la contestation. Nous ne faisons pas ici référence uniquement au cas de Dieu, mais bien à l'ensemble de l'organisation sociale missionnaire que nous avons examinée tout au long de ce travail. Il m'est facile, car je suis un Français du XXI^e siècle, une société sécularisée où une grande partie de la population se dit athée, de discerner le caractère arbitraire de l'existence du Dieu chrétien. C'est peut-être un petit peu moins facile pour un Argentin ou une Brésilienne, mais il n'en reste pas moins que pour la fraction de la population qui n'est pas ou peu croyante, c'est un arbitraire qui n'est pas très efficace socialement, car il n'est pas méconnu en tant que tel. En revanche, que ce soit pour une Chilienne, un Marseillais, ou un Indien missionnaire du XVIII^e siècle, certaines manières d'ordonner le temps s'imposent comme une évidence que nul ne saurait — ni même ne pourrait, cognitivement — remettre en cause. Le découpage de l'année en mois et des mois en semaines de sept jours constitués de vingt-quatre heures et ainsi de suite est un arbitraire sur le temps reconnu et méconnu, si bien qu'il ne nous est pas possible de penser le temps sans y recourir. Celui qui le contesterait, en paroles ou en actes, serait immédiatement tenu pour fou. Il en va de même, par exemple, de l'anthropophagie, qui provoque chez nous une répulsion que partage sans doute un habitant indien de San Miguel en 1720, mais une répulsion socialement constituée¹⁵⁸³. L'âge du mariage, de la procréation, les formes de l'échange ou la division sociale et sexuelle du travail sont tout autant d'arbitraires qui régissent la socialisation des individus. Or, « le propre d'une socialisation réussie, c'est de faire oublier la socialisation, de donner l'illusion de l'innéité à propos des acquis [ce que donc Bourdieu] appelle l'amnésie de la genèse¹⁵⁸⁴. » À travers cette dernière, l'ordre social est naturalisé et relègue à l'a-normal (ou la folie) ceux qui par leurs actes ou leurs paroles, remettent en question des catégories qui ont, par elle, toutes les allures de l'*a priori*¹⁵⁸⁵.

L'institution d'un mythe de genèse, au-delà de donner un sens logique à l'existence de ceux qui y adhèrent, socialise donc les individus de manière à leur faire méconnaître les milliers d'arbitraires qui hantent leurs structures mentales. Ils en sont prisonniers. Les autres mondes possibles leur sont impensables. Les Indiens du XVIII^e siècle qui reconnaissent dans *Aba reta* leurs ancêtres, les premiers à qui les jésuites ont révélé la vérité du christianisme — une vérité intemporelle et absolue, fondée par Dieu à la naissance du monde — méconnaissent les conditions concrètes de l'évangélisation, les luttes de pouvoir, et surtout oublient que le christianisme n'était

¹⁵⁸³ Peut-être est-ce à l'inverse le goût pour l'anthropophagie qui est socialement constitué, mais cela revient au même.

¹⁵⁸⁴ Bourdieu, Pierre, *Sur l'État. Cours au Collège de France 1989-1992, op. cit.*, p. 610.

¹⁵⁸⁵ *Ibid.*, p. 567.

alors pas une issue inéluctable de leur histoire. Ce qui est vrai pour les Indiens l'est tout autant pour les jésuites, emprisonnés par des arbitraires constitués (et parfois réformés) durant plus d'un millénaire en Europe et qu'ils transmettent à leurs néophytes en les socialisant. La construction d'un mythe de genèse, à travers ses deux versions, traduit ainsi l'action pédagogique sous une autre forme. Alors que le manuscrit de Luján inculque l'habitus missionnaire dans un travail pédagogique fondé sur la pratique contemporaine du récepteur, la *Conquista Espiritual* le forme en manipulant les représentations du passé. Mais il nous faut encore ajouter à la production de discours textuel en tant que travail pédagogique exprimant l'action pédagogique une forme supplémentaire¹⁵⁸⁶, à mi-chemin entre les deux précédente. Il s'agit de la traduction vers le guarani d'une parabole de l'Évangile selon Saint Matthieu, à laquelle nous avons brièvement fait référence dans le chapitre précédent et qu'il nous faut maintenant examiner avec plus d'attention.

b. Du Jardin d'Éden aux missions paraguayennes

Située dans le vingtième chapitre du Nouveau Testament, la parabole des « ouvriers de la onzième heure » présente le récit d'un maître de domaine qui sort à l'aube pour engager des hommes afin de travailler dans ses vignes toute la journée, pour un salaire d'une pièce d'argent. Trois heures plus tard, il sort à nouveau et trouve des ouvriers désœuvrés avec lesquels il passe le même marché. À midi et à trois heures¹⁵⁸⁷, il recommence. À cinq heures, donc tard dans l'après-midi, il se rend sur la place une dernière fois et rencontre des hommes qui lui disent qu'ils ne font rien car personne n'a voulu les embaucher. Le maître des vignes les engage aussi. Le soir venu, il appelle son intendant, auquel il ordonne de verser à tous un salaire d'une pièce d'argent, en commençant par les derniers venus, ceux de cinq heures. La rétribution, identique pour tous, provoque la contestation de ceux qui ont travaillé plus, mais le maître déclare qu'il fait ce qu'il souhaite de ses biens, que les termes du marché tel qu'il a été conclu sont respectés et que les ouvriers n'ont pas à être mauvais, mécontents, parce que lui est bon. Il conclut avec cette célèbre sentence : « Les derniers seront les premiers. »

La première phrase du récit, qui compare le Royaume de Dieu au domaine d'un maître de vignes permet de comprendre d'emblée l'allégorie qui identifie Dieu à l'employeur, l'embauche à

¹⁵⁸⁶ Ce ne sont pas les seules, puisqu'il faudrait au moins y ajouter les catéchismes, mais nous nous limiterons ici à ces trois cas d'étude.

¹⁵⁸⁷ Nous conservons le système horaire du texte, découpé en douze et non en vingt-quatre heures.

l'adhésion au christianisme et le travail à la dévotion. L'injustice perçue dans la distribution du salaire indique que les lois éternelles sont différentes des lois temporelles et que les économies des deux royaumes ne fonctionnent pas selon les mêmes principes. Peu importe le moment de leur existence où les individus se tournent vers le christianisme, même si c'est au crépuscule de leur vie, ils gagneront le Paradis tout autant que ceux qui ont été baptisés à la naissance.

Au début du XVIII^e siècle, un lettré indien entreprend de traduire la parabole¹⁵⁸⁸. En l'adaptant au contexte local et en incorporant les Indiens missionnaires au récit, comme nous le verrons en conclusion de ce chapitre, le lettré demeure fidèle à l'esprit du texte original, mais il réalise une traduction dont la forme, bien plus complexe, s'en éloigne. En effet, alors que le texte source est court et ne comprend que 16 versets, le texte cible, en guarani, s'étend sur près de six pages, chacune d'entre elles comprenant environ la même quantité de texte que les 16 versets qu'elles traduisent. Intitulé « *Multi enim sunt vocati pauci vero electi Matt. 20. S. Matheo rembiquatiacuera ayópobaè* », soit « Beaucoup sont appelés mais peu sont élus, Matt. 20. Ce sont les écritures de Saint Matthieu »¹⁵⁸⁹, le texte montre l'ampleur de la tâche réalisée par le lettré Indien ainsi que les difficultés auxquelles il est confronté — et qu'il surmonte, il faut le dire, magistralement — lors de son travail de traduction. En effet, eu égard au contexte missionnaire, le texte source, s'il était traduit fidèlement, pouvait poser problème. Alors que les missionnaires fustigent les réticences des Indiens face au travail, leur paresse et leur oisiveté, ils ne peuvent risquer de leur raconter une histoire dans laquelle ceux qui travaillent peu ont le même crédit auprès de Dieu que ceux qui travaillent beaucoup. Le récit est certes allégorique, mais si les Indiens le comprenaient mal, ils pourraient légitimer leur dilettantisme par les Écritures. Par ailleurs, il est fondé sur le différentiel entre l'économie temporelle et l'économie éternelle. Cette dernière, nous l'avons dit, correspond sur certains points à la conception guarani de l'échange, où les biens et services n'ont pas nécessairement une valeur équivalente ou une valeur indexée sur des prix établis par un marché. Le remaniement presque complet, sa longueur et son éloignement par rapport au texte source nous semble découler de ces deux éléments propres au contexte local.

Les « écritures de Saint Matthieu », en guarani, commencent donc par une explication du fonctionnement du salariat dans les villes espagnoles : « des hommes qui se trouvent dans le besoin sortent chaque matin et vont dans la grande rue. » Le « cacique » qui les engage déclare : « Que

¹⁵⁸⁸ Nous ne pouvons ici divulguer le nom de l'auteur, car l'universitaire qui nous a fourni cette information travaille actuellement à un article sur le sujet et souhaite, légitimement, conserver la primeur de cette découverte importante.

¹⁵⁸⁹ ms. BN.91, Anonyme, *Kuatia imomokoïnda tekove pahava rehe porombo'eha kunumbusu reta upe*, s.l., 1715.

j'envoie les nécessiteux dans mon champ et qu'ils y travaillent »¹⁵⁹⁰. Les ouvriers vont travailler pour le cacique « emplis de joie » et leur salaire « en monnaie » leur permet de pourvoir « à leurs besoins »¹⁵⁹¹. L'auteur précise ensuite que « c'est toujours comme ça, l'usage, dans les villes espagnoles¹⁵⁹². » Jusqu'ici, le récit suit celui du texte source. Mais, alors que dans ce dernier, il se poursuit par la série d'embauches espacées dans le temps, Vazquez prend une direction radicalement différente et s'éloigne de la parabole. Le deuxième paragraphe rappelle ainsi à l'auditoire que Dieu fait connaître le « bon comportement à adopter », qu'il est le « chef suprême [de] de tous les anges du ciel et tous les hommes qu'il a engendrés sur cette terre », le « *Pater Familias* [sic], le véritable père de tous les hommes » et que ses « émissaires [probablement ceux qui portent sa parole] sortent avant l'aube pour travailler dans ses champs¹⁵⁹³. »

Le troisième paragraphe diffère encore davantage du texte original. Si Vazquez conserve le contenu général de l'histoire, il en modifie les acteurs. Alors que dans le Nouveau Testament, des ouvriers désœuvrés sont embauchés par le maître des vignes à l'aube, dans la version guarani, l'allégorie disparaît et c'est Dieu lui-même qui prend la place de celui-ci. Les ouvriers ne sont plus des individus anonymes, mais Adam, le « premier Père [des destinataires du récit] et sa femme, Ève », créés par Dieu « le jour dit *Sexta Feria* [vendredi]. » À l'aube de ce même jour, « Dieu sortit à eux avec un message, à propos du travail qu'ils auraient à faire dans son champ [...], “que tu travailles pour moi maintenant, dans mon champ. Ainsi, que tu ne salisses pas ton âme avec toutes ces mauvaises herbes”, dit-il [à Adam]. » Adam, Ève et Abel, leur fils, sont obéissants et travaillent pour Dieu, contrairement à Cain, un être « mauvais », au « cœur de jaguar », qui « ne voulait pas travailler dans le champ de Dieu n.s., et sans raison persista dans l'erreur. » Il refusa de faire des « aller-retours en se donnant du mal », et tua son frère, jaloux de sa « vertu », ce qui eut pour conséquence de « mettre Dieu en colère ». À la troisième heure, « Dieu n.s. revint dans son champ parler en face au Père [des Indiens] Noé. » Noé et sa famille accomplirent le travail demandé par

¹⁵⁹⁰ Le terme *ava ruvicha*, qui signifie traditionnellement « cacique », est sans doute mobilisé afin de souligner le statut d'importance des employeurs.

¹⁵⁹¹ ms. BN.91, Anonyme, *Kuatia imomokoïnda tekove pahava rehe porombo'eha kunumbusu reta upe*, s.l., 1715, p. 120-121.

¹⁵⁹² ms. BN.91, Anonyme, *Kuatia imomokoïnda tekove pahava rehe porombo'eha kunumbusu reta upe*, s.l., 1715, p. 121.

¹⁵⁹³ ms. BN.91, Anonyme, *Kuatia imomokoïnda tekove pahava rehe porombo'eha kunumbusu reta upe*, s.l., 1715, p. 120-121.

Dieu, mais d'autres hommes refusèrent de travailler, et ainsi « ne [travaillèrent] que pour le Diable » et ses « mauvaises volontés pécheresses »¹⁵⁹⁴.

Le quatrième paragraphe se poursuit dans la sixième heure, et la même scène se reproduit, cette fois avec Abraham et sa famille. D'autres hommes, au « cœur bourru », ne voulurent pas accomplir les « volontés de Dieu [...] alors même qu'ils les avaient très bien entendues. » Dieu sortit à nouveau à midi « dans ses vignes pour leur dire de travailler [et leur dit] “Allez, les hommes, que vous travailliez dans mon champ maintenant et je vous donnerai ce qu'on appelle de l'argent *de gloria* pour votre travail” »¹⁵⁹⁵. La première mention du salaire survient donc tardivement. Les cinquième et sixième paragraphes voient l'histoire se répéter avec Moïse, les prophètes, et d'autres gens qui ne veulent pas travailler. Les prophètes sortent eux aussi à midi pour répéter la parole de Dieu et demander aux hommes de travailler contre un salaire, la « monnaie du ciel, une sainte et éternelle joie, un grand apaisement de tous », valorisant « le cœur des autres [gens] qui veulent croire en J.C n.s.¹⁵⁹⁶. » Le septième paragraphe prend place à midi, après la « montée au ciel » de Jésus. Les « Saints Apôtres [...] sortirent prêcher sur toute la Terre la parole de Dieu », demandant aux hommes de travailler. Certains acceptent et d'autres, « persistant dans l'erreur », refusent. En fin d'après-midi, les apôtres sortent à nouveau pour « travailler dans le champ de Dieu en portant la bonne parole¹⁵⁹⁷. »

Coup de maître pédagogique, le lettré procède à un ingénieux renversement au neuvième paragraphe. Alors que le récit décrit jusque là des acteurs extérieurs et ne mobilise que la troisième personne, du singulier ou du pluriel, il se tourne désormais directement vers ses destinataires à l'aide de la deuxième personne du pluriel. En effet, le narrateur explique que, lors de cette même fin d'après-midi, le curé (ou les curés) « répandit la Sainte Parole de Dieu aux hommes », puis intègre les auditeurs au récit : « Dieu n.s. lui-même prêcha face au curé à votre intention, pour que vous travailliez bien dans son champ de vignes comme il vous l'a ordonné [...]. Maintenant, vous travaillerez avec ferveur dans son champ, pour lui. » La section qui suit livre, en basculant vers le présent et le futur, les motifs du travail que les hommes doivent accomplir pour Dieu et explicite clairement l'analogie entre les mauvaises herbes et le péché : « [...] ils sont très nombreux, les

¹⁵⁹⁴ ms. BN.91, Anonyme, *Kuatia imomokoïnda tekove pahava rehe porombo'eha kunumbusu reta upe*, s.l., 1715, p. 121-122.

¹⁵⁹⁵ ms. BN.91, Anonyme, *Kuatia imomokoïnda tekove pahava rehe porombo'eha kunumbusu reta upe*, s.l., 1715, p. 122.

¹⁵⁹⁶ ms. BN.91, Anonyme, *Kuatia imomokoïnda tekove pahava rehe porombo'eha kunumbusu reta upe*, s.l., 1715, p. 123.

¹⁵⁹⁷ ms. BN.91, Anonyme, *Kuatia imomokoïnda tekove pahava rehe porombo'eha kunumbusu reta upe*, s.l., 1715, p. 123.

champs de Dieu n.s. dans lesquels croissent malgré tout les mauvaises herbes, la paille, et de l'ivraie, il y en a trop qui poussent : toutes celles-ci, vous les arrachez, qu'elles ne repoussent pas tout de suite. Ainsi pour vos âmes qui engendrent des pêchés en tout genre, vous les arrachez tous complètement et vous vous en débarrassez. Le texte se poursuit à renforts d'exhortations et d'exemples concrets destinés à illustrer ce qui vient d'être dit. Puis, l'identification péché/mauvaises herbes est répétée, et le salaire du travail expliqué : « la rétribution de votre labeur, il vous la montre en ce qu'on appelle *peso de gloria* : ce n'est pas un bien de pacotille cette rétribution du ciel que Dieu n.s. vous a donnée »¹⁵⁹⁸.

Les derniers paragraphes éclairent la parabole des « ouvriers de la onzième heure », comparant ceux qui acceptent de travailler pour Dieu et ceux qui refusent, sans manquer de souligner que « Dieu abandonne sa colère » contre ceux qui suivent finalement sa parole¹⁵⁹⁹. Le récit rappelle qu'il n'est jamais trop tard pour se tourner vers Dieu : « [...] à la fin de leur vie, ils se firent très vertueux pour Dieu n.s. en accomplissant sa parole et son commandement. De cette manière, ils gagnèrent ce que l'on appelle « *peso de gloria* » pour le Paradis¹⁶⁰⁰. » L'auteur reprend le sens du texte source à propos de l'entrée tardive dans le christianisme, mais ne mobilise pas le concept de travail, choisissant d'expliquer que « les plus grands des serviteurs de Dieu, et les plus petits de ses serviteurs, seront également [en même quantité] comblés au Paradis par la gloire de Dieu. » Le texte lie ensuite l'explication au début du récit, affirmant qu'« ils ne sont pas nombreux les hommes qui suivent l'exemple [viennent] de Notre Père Adam » et il souligne la place privilégiée des chrétiens, rappelée plus tôt en latin puis en guarani par la phrase « beaucoup sont appelés mais peu sont élus. » Enfin, il se conclut sur les difficultés que l'on rencontre sur le chemin du Paradis, mais qui sont récompensées après la mort par le bonheur, sous la grâce d'une « gloire éternelle. Amen¹⁶⁰¹. »

¹⁵⁹⁸ ms. BN.91, Anonyme, *Kuatia imomokoïnda tekove pahava rehe porombo'eha kunumbusu reta upe*, s.l., 1715, p. 123-124.

¹⁵⁹⁹ ms. BN.91, Anonyme, *Kuatia imomokoïnda tekove pahava rehe porombo'eha kunumbusu reta upe*, s.l., 1715, p. 124.

¹⁶⁰⁰ ms. BN.91, Anonyme, *Kuatia imomokoïnda tekove pahava rehe porombo'eha kunumbusu reta upe*, s.l., 1715, p. 124-125.

¹⁶⁰¹ ms. BN.91, Anonyme, *Kuatia imomokoïnda tekove pahava rehe porombo'eha kunumbusu reta upe*, s.l., 1715, p. 125.

c. Sarcler le péché, expurger les mauvaises herbes

Comme nous venons de le voir, plus qu'une simple traduction au mot pour mot, c'est une véritable transformation que le lettré indien réalise en passant du texte source à sa version guarani. L'adaptation de la parabole de Saint Matthieu au contexte local et à ses destinataires indiens porte en elle l'action pédagogique de l'évangélisation et le travail pédagogique qu'accomplissent les autorités missionnaires. En effet, l'auteur-traducteur juge que le sens du texte original, une parabole allégorique, serait trop obscur pour l'auditoire. L'ensemble des changements qu'il opère s'inscrivent donc dans un effort tourné vers l'éclaircissement de son contenu à travers divers éléments destinés à en faciliter la compréhension. S'il en supprime d'emblée le caractère allégorique de la parabole (alors que le texte source laisse deviner au lecteur ou à l'auditeur l'identité du maître des vignes, celui-ci est purement et simplement remplacé par Dieu dans sa traduction en guarani), le récit en tant que travail pédagogique est surtout articulé autour de trois thématiques principales.

En premier lieu, le lettré indien entreprend une véritable explication de texte à travers des éléments de la vie quotidienne qui participent d'une expérience connue et commune des récepteurs : l'agriculture. Ainsi, juste avant que le récit ne bascule en mobilisant la deuxième personne du pluriel et intègre les indiens missionnaires, il commence à fournir des informations relatives au travail dans le champ de Dieu : « ils sont très nombreux les champs de Dieu n.s. dans lesquels croissent malgré tout les mauvaises herbes, la paille, et l'ivraie. Il y en a trop qui pousse : toutes celles-ci, vous les arrachez, qu'elles ne poussent pas à nouveau tout de suite¹⁶⁰². » Puis, il explique comment les champs des Indiens doivent être cultivés :

Même si vos champs sont en bon état, prêtez-y toujours attention chaque année : toutes ces mauvaises herbes, vous les en arrachez et vous les jetez, « que grandisse beaucoup de nourriture dans mon champ, pour moi », dites-vous, fatiguez-vous au travail ! Et en vérité, après avoir bien sarclé, de la nourriture en tout genre va bien pousser pour vous, ainsi que Dieu n.s. l'a voulu. Du maïs, des haricots, et des patates douces, de beaux fruits, toutes ces choses là, pour vous : et quand vous aurez bien sarclé, il engendra une grande joie pour vous, sans sarcler continuellement, ces très nombreuses herbes vont tout gâcher, rien ne poussera. Et après avoir sarclé continuellement elles pousseront avec vigueur les nourritures en tout genre, elles se multiplieront pour vous¹⁶⁰³.

¹⁶⁰² ms. BN.91, Anonyme, *Kuatia imomokoïnda tekove pahava rehe porombo'eha kunumbusu reta upe*, s.l., 1715, p. 124.

¹⁶⁰³ ms. BN.91, Anonyme, *Kuatia imomokoïnda tekove pahava rehe porombo'eha kunumbusu reta upe*, s.l., 1715, p. 124.

Ce segment du texte rappelle de nombreux passages du manuscrit de Luján. Le lien entre le nettoyage du champ et la qualité de la récolte est décrit dans le chapitre 29 : « C'est vrai que ça sera pas beau par là si on sarcle pas, il y aura pas de beaux fruits là¹⁶⁰⁴. » Le chapitre 46 tisse le même lien et procède par énumération des différents fruits :

Moi, je sors du champ cette mauvaise herbe avec la houe [...] de cette manière, elles grandissent pas n'importe comment dans mon champ, et c'est pour ça que mon maïs est pas mauvais, ou mes patates douces, les racines de ces patates douces sont très larges, les racines s'en vont dans tous les champs et les fruits sont très bien. Ou bien ces haricots, leurs gousses sont très belles, tout genre de haricots, [énumère les genres], donc grâce à l'état de ma houe, j'en ai toujours¹⁶⁰⁵.

Ce même chapitre 46, ainsi que le chapitre 34 expliquent la manière dont il faut nettoyer les champs : « sarclez ce champ de maïs ou ce champ de manioc, qu'ils aient des grandes racines, les racines de patates vous les arrachez, et de manière clairsemée vous mettez le manioc, vous le mettez au milieu, que vous le multipliez mon maïs »¹⁶⁰⁶; « Maintenant, allez ensemble champ de blé, arrachez l'ivraie et les chardons aussi, il y en a au milieu, mais arrachez pas les blés en fleurs¹⁶⁰⁷! ». Enfin, le chapitre 46 précise le caractère annuel de l'opération : « que je fasse comme ça toujours tous les ans ce sarclage¹⁶⁰⁸. » La similitude entre les discours du manuscrit de Luján et celui des ouvriers de la onzième heure révèle la stratégie pédagogique de l'auteur-traducteur. En insérant dans le récit les expériences du travail quotidien, d'une part il permet aux récepteurs de mieux en comprendre le propos, d'autre part il renforce les prescriptions liées à l'éternel en les rattachant au vécu concret, temporel, des acteurs qui y sont décrits.

Le deuxième élément important de la traduction concerne les explications liées à la rétribution. Nous ne nous étendrons pas sur les différences entre les missions et le reste du monde colonial quant au salariat, décrites lors du chapitre précédent. Contentons-nous de rappeler que dans

¹⁶⁰⁴ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., chap. 29, rép. 6.

¹⁶⁰⁵ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., chap. 46, rép. 23.

¹⁶⁰⁶ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., chap. 46, rép. 37.

¹⁶⁰⁷ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., chap. 34, rép. 19.

¹⁶⁰⁸ CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d., s.p., chap. 46, rép. 26.

les missions, le travail n'est pas payé, ou à titre exceptionnel, et en tout cas jamais en monnaie, contrairement à ce qui se passe dans les villes espagnoles. Soulignons à ce titre que dans la version guarani des « ouvriers de la onzième heure », la question du salaire injuste, centrale dans le texte source, n'est pas évoquée. Introduire l'idée que le travail doit être rétribué selon la quantité horaire fournie, et plus encore que l'alignement de ces deux valeurs relèverait d'une justice, fût-elle celle des hommes, risquerait d'induire chez le récepteur du texte une confusion, voire un sentiment d'injustice. D'autre part, car le texte repose malgré tout sur le lien entre le travail et la rétribution, le lettré indien explique en préambule les modalités selon lesquelles s'organise le salariat, prenant garde à préciser que celles-ci valent pour les villes espagnoles, mais donc pas pour les missions. L'argent (la monnaie), est traduit par le terme « *kuarepoti* », qui signifie par ailleurs « métal »¹⁶⁰⁹. Dans la suite du récit, lorsque la rétribution est évoquée, l'auteur précise qu'il s'agit d'une monnaie particulière, de l'or qu'« on dit [*jáva*] "*peso de gloria*" »¹⁶¹⁰. Il ne s'agit pas donc pas d'une monnaie ordinaire, de nature terrestre, mais d'une forme spécifique d'espèces que seul Dieu peut fournir, comparable à un métal précieux et dont le caractère peu commun, inconnu du récepteur, est rappelé à travers le terme « *jáva* », « qu'on dit ». La rétribution s'inscrit ainsi dans une forme de contrat différent de celui passé avec les patrons espagnols. C'est un contrat éternel avec Dieu dont nous avons vu dans le cinquième chapitre qu'il est aux fondations de la vie chrétienne¹⁶¹¹. Dans l'espace social missionnaire, le travail temporel n'est pas rétribué. Cependant, l'explication fournie par le lettré montre que le travail temporel n'est jamais seulement temporel, mais aussi éternel, et qu'il est en réalité rétribué par un salaire de même nature.

Enfin, troisième élément clé du choix de traduction, l'auteur institue avec le récit l'intégration des auditeurs-lecteurs à la communauté chrétienne, représentée comme une famille et un lignage. Dès le début du texte, il présente Dieu comme un « *Pater Familias* », « le véritable père de tous les hommes », en utilisant la première personne du pluriel inclusive, « notre véritable Père »¹⁶¹². Il prépare ainsi déjà l'auditeur-lecteur à la seconde partie du texte et à son intégration au récit, dans lequel il s'inclut également. Le thème de la paternité est mobilisé à sept autres reprises dans la suite du texte et confirme l'institution d'une relation entre les destinataires du récit et les

¹⁶⁰⁹ Ruiz De Montoya, Antonio, *Tesoro de la lengua guaraní*, op. cit., p. 268.

¹⁶¹⁰ ms. BN.91, Anonyme, *Kuatia imomokoïnda tekove pahava rehe porombo'eha kunumbusu reta upe*, s.l., 1715, p. 124 et 125.

¹⁶¹¹ Cf. *supra*, p. 326-332.

¹⁶¹² ms. BN.91, Anonyme, *Kuatia imomokoïnda tekove pahava rehe porombo'eha kunumbusu reta upe*, s.l., 1715, p. 121.

protagonistes bibliques. Adam, d'abord, décrit comme « notre premier Père »¹⁶¹³, puis Noé, « notre Père »¹⁶¹⁴, et enfin les prophètes, « Pères de tous les hommes qui existent »¹⁶¹⁵. Le long lignage présenté dans le récit, qui trouve ses racines dans les commencements du temps et de l'histoire des humains, et qui s'actualise dans le présent avec ceux qui émettent ou reçoivent le discours du texte, nous semble relever de deux objectifs.

D'une part, il justifie le travail que les jésuites imposent et commandent aux Indiens. Adam et Ève, Abel, Noé et Abraham avec leur famille respective, Moïse, les prophètes, les apôtres, associés explicitement ou implicitement à la sainteté, tous écoutent les ordres de Dieu et travaillent avec humilité dans son champ. Si de tels personnages, et de surcroît selon le texte les ancêtres des Indiens, respectent les commandements de Dieu, alors les Indiens eux-mêmes, à la fois par respect pour celui-ci et pour leurs « Pères », mais aussi pour suivre leur exemple, devraient travailler de la même manière. Or, c'est bien le commandement de Dieu qui s'exprime par les ordres des jésuites, à qui Dieu « prêcha à [leur] intention » et qu'ils doivent, à l'image de leurs vertueux ancêtres, respecter¹⁶¹⁶. De plus, le lignage qui remonte des Indiens jusqu'à Adam et Ève en passant par les autres « Pères » montre la reproduction sociale, à l'intérieur de cette histoire mythique, d'un ordre social où le travail constitue un signe d'obéissance à Dieu, c'est-à-dire un marqueur de chrétienté. Il indique ainsi la reproduction d'un habitus transmis par le travail pédagogique dans lequel, comme le soulignent Bourdieu et Passeron, la figure paternelle et la relation qu'entretient avec lui l'enfant-élève joue un rôle « archétypal »¹⁶¹⁷.

D'autre part, en inscrivant les Indiens dans ce lignage, le texte les légitime en tant que membres de la communauté chrétienne. Il les reconnaît et leur permet de se reconnaître comme tels dans une histoire dont le point d'origine serait la création du monde. Ce récit se distingue donc de la *Conquista Espiritual*, mythe de genèse de la fondation des missions, car le sens logique de l'histoire n'y est pas déterminé par la construction matérielle des villages. Il remonte à une autre fondation, plus ancienne et surtout plus totalisante. Il ne rapporte pas uniquement la genèse des Indiens chrétiens, mais la genèse du christianisme et des chrétiens en tant que communauté et famille, une

¹⁶¹³ ms. BN.91, Anonyme, *Kuatia imomokoïnda tekove pahava rehe porombo'eha kunumbusu reta upe*, s.l., 1715, p. 121.

¹⁶¹⁴ ms. BN.91, Anonyme, *Kuatia imomokoïnda tekove pahava rehe porombo'eha kunumbusu reta upe*, s.l., 1715, p. 122.

¹⁶¹⁵ ms. BN.91, Anonyme, *Kuatia imomokoïnda tekove pahava rehe porombo'eha kunumbusu reta upe*, s.l., 1715, p. 123.

¹⁶¹⁶ ms. BN.91, Anonyme, *Kuatia imomokoïnda tekove pahava rehe porombo'eha kunumbusu reta upe*, s.l., 1715, p. 123.

¹⁶¹⁷ Bourdieu, Pierre, Passeron, Jean-Claude, *La reproduction...*, *op. cit.*, p. 34.

famille qui accouche de générations successives, en dernier lieu desquelles naissent, en dernier lieu, les Indiens des missions. Cependant, la traduction du lettré permet aussi à ces derniers de comprendre qu'ils ne sont pas chrétiens par nature, mais par choix. Dans chaque section du récit, leurs supposés ancêtres travaillent pour Dieu mais coexistent avec des humains qui, eux, s'y refusent, « persistant dans l'erreur », « ne croyant pas en lui », « refusant d'accomplir sa parole » et ses « désirs »¹⁶¹⁸, n'œuvrant que « pour le Diable »¹⁶¹⁹. C'est donc une communauté élective que la famille chrétienne : n'y appartiennent que ceux qui effectuent un choix juste, opposé à l'erreur de ceux qui en sont exclus¹⁶²⁰. La communauté est d'ailleurs élective à double titre puisque, comme l'affirme la fin du texte, « beaucoup sont appelés, mais peu sont élus »¹⁶²¹. Les chrétiens sont donc à la fois élus, en tant qu'ils sont privilégiés par la grâce de Dieu, mais aussi acteurs de cette élection à travers un choix : celui de travailler dans le champ de Dieu. Bien sûr, une partie importante de ceux qui ont lu ou entendu ce récit n'ont jamais effectué de choix, puisqu'ils ont grandi au cœur du christianisme missionnaire, baptisés dès la naissance. Néanmoins, le texte pourrait en même temps rappeler que l'erreur, refuser de travailler pour Dieu, est possible, et aussi s'adresser à des Indiens en cours de conversion ou encore rappeler la nécessité de propager l'évangélisation, comme le montrent les multiples usages du terme « messenger ». Accomplir la parole de Dieu consisterait aussi à convertir d'autres Indiens — précisément l'une des fonctions des congrégationnistes, à qui ce texte est peut-être destiné. Quoiqu'il en soit, consacrer l'appartenance à la communauté chrétienne comme élective, communauté comprise comme famille, renforce les liens de ses membres et leur confère une prédominance par rapport à la famille guarani, qu'elle soit biologique ou socio-politique avec l'institution du caciquat¹⁶²². La véritable famille est chrétienne, les véritables pères sont les chrétiens antiques.

Bien que le texte source traite avant tout de la conversion au christianisme et du travail spirituel qui donne accès au Paradis, sa traduction vers le guarani nous offre un panorama presque

¹⁶¹⁸ ms. BN.91, Anonyme, *Kuatia imomokoïnda tekove pahava rehe porombo'eha kunumbusu reta upe*, s.l., 1715, p. 123.

¹⁶¹⁹ ms. BN.91, Anonyme, *Kuatia imomokoïnda tekove pahava rehe porombo'eha kunumbusu reta upe*, s.l., 1715, p. 122.

¹⁶²⁰ La possibilité d'un autre monde n'en est pas moins effacée que dans la *Conquista Espiritual*, car ceux qui pèchent en refusant de travailler pour Dieu (donc de se convertir), sont condamnés à l'enfer, partie intégrante de l'arbitraire chrétien.

¹⁶²¹ ms. BN.91, Anonyme, *Kuatia imomokoïnda tekove pahava rehe porombo'eha kunumbusu reta upe*, s.l., 1715, p. 125.

¹⁶²² Cette stratégie évoque les remarques de Durkheim sur la fonction du travail et des corporations dans la France du XIX^e siècle, pour lesquelles il affirme que « Le lien qui unit ces frères électifs est plus fort même que celui qui dérive de la fraternité naturelle. » Durkheim, Émile, *De la division du travail social*, op. cit., p. 186.

complet de ce que représente le travail dans les missions. Il est un ensemble de techniques, correctes ou incorrectes vis-à-vis de la norme. Ses produits prémunissent contre le malheur et la pauvreté en produisant abondamment, par et pour tous ceux qui appartiennent au groupe. Il est régi par l'appartenance à une communauté, vers laquelle il est tourné. Il suit des règles économiques. Il constitue l'altérité. Et, enfin, il est indissociable de la vie religieuse. Les registres temporel et éternel sont inextricablement entremêlés.

Nous avons émis l'hypothèse, en début de chapitre, que l'arbitraire de la séparation entre le temporel et l'éternel constituait un outil de domination manipulé par les jésuites afin d'une part de prendre l'ascendant sur leur rivaux chamanes, mais aussi de soumettre les chefs indiens et, avec eux, le reste de leur groupe. Pourtant, dès lors que l'arbitraire d'une vie terrestre distincte d'un au-delà est reconnu et méconnu en tant que tel, et justement parce que la première détermine les possibilités d'accès au second, il nous faut émettre une seconde hypothèse : la séparation ne s'actualise pas dans la vie quotidienne et la frontière séparant les deux mondes est perméable.

Nous l'avons brièvement dit, la séparation en tant que genre dans les sources découle de l'arbitraire, mais relève aussi d'une commodité d'écriture et assure la clarté des textes. Ils sont plus simples à comprendre pour le lecteur en même temps qu'ils renforcent l'arbitraire. Guillermo Wilde et Fabian Vega avaient déjà avancé l'idée que les deux formes de production textuelles, temporelle et éternelle, conçues comme distinctes par les linguistes¹⁶²³, répondent au même objectif, « contribuer à la configuration d'une personne et d'un corps chrétien, caractérisés par les bonnes coutumes et passibles de se conformer à un modèle de vertu spirituelle ignacienne¹⁶²⁴. » Leur analyse, qui repose sur l'examen de quelques textes dans lesquels ils relèvent « la présence d'éléments "religieux" sur le plan de l'écriture "politique" »¹⁶²⁵, est toutefois incomplète. En effet, la présence seule de ces éléments dans des textes temporels ou à l'inverse, d'éléments de la vie quotidienne dans des textes religieux, ne démontre pas l'identité des deux registres. Elle ne devrait d'ailleurs pas surprendre, puisqu'à l'Époque moderne, le christianisme pénètre tous les secteurs de la société. Cependant, Wilde et Vega voient juste lorsqu'ils distinguent les genres de production textuelle, non pas en termes de dichotomie entre le temporel et l'éternel, mais selon la destination d'usage du texte. Ils identifient « l'hybridation » dans quatre types de textes ¹⁶²⁶: une lettre dont ils

¹⁶²³ Wilde, Guillermo et Vega, Fabián R., « De la indiferencia entre lo temporal y lo eterno: Élités indígenas, cultura textual y memoria en las fronteras de América del Sur », *Varia Historia*, 2019, vol. 35, n° 68, p. 463.

¹⁶²⁴ *Ibid.*, p. 502.

¹⁶²⁵ *Ibid.*, p. 490.

¹⁶²⁶ *Ibid.*, p. 485.

pensent qu'elle est destinée aux congrégationnistes ; des lettres rédigées à l'intention des autorités espagnoles dans le contexte du Traité de Madrid et de la guerre guaranitique ; des descriptions de la colonisation territoriale ; des journaux de guerre ; les chroniques de la Conquête spirituelle d'Antonio Ruiz de Montoya et Nicolas del Techo. Hormis le premier, ces documents s'inscrivent tous dans la construction d'un récit destiné à la constitution d'une mémoire historique missionnaire, ou s'appuyant sur cette dernière. Cependant, les deux chercheurs n'ont exploité que les segments en latin et en espagnol du document trilingue destiné aux congrégationnistes et n'ont pas traduit la partie en guarani. Or, après un examen sommaire du document¹⁶²⁷, cette section ne semble pas mentionner d'éléments politiques, mais encourage les Indiens à l'effort pour Dieu, multipliant les références aux personnages bibliques tels qu'Adam, « notre premier Père » (« *ñande ruypykue* »), ou les anges : « épuisez-vous à la tâche » (« *peñemokane'õnde katu* »), « travaillez selon ce que je vous ai révélé » (« *peporavykyvone pejapo che pe'ẽme mbojekuahaguãmari* »)¹⁶²⁸. Troisièmement, la destination d'usage de ces documents et leur utilisation dans la pratique doit être considérée. Le premier pourrait être prescriptif, à l'image du manuscrit de Luján et de la parabole de Saint Matthieu, mais les autres sont soit descriptifs, soit ont une fonction de communication. Un texte descriptif peut dissimuler une fonction prescriptive, notamment dans la construction d'une mémoire collective et d'un habitus commun. Toutefois, dans la mesure où la prescription n'est pas directement énoncée, nous ne pouvons pas considérer que les deux types de textes possèdent une destination d'usage strictement identique. Or, « l'indifférence entre le temporel et l'éternel »¹⁶²⁹, qui donne son titre à l'article de Wilde et Vega, ne s'affirme jamais autant que dans les textes prescriptifs.

Car si la partition entre le temporel et l'éternel est d'abord conçue par l'historiographie traditionnelle en termes de registres littéraires distincts, c'est aussi parce que celle-ci suppose la même dichotomie dans la vie quotidienne des acteurs, et par ricochet dans leurs représentations : une vie où la prière à l'église occuperait une place et le travail aux champs en tiendrait une autre, toujours distinctement séparées. Mais la frontière se brouille dès lors que l'on examine les discours supposément prescripteurs de l'un ou de l'autre type d'espace et d'action. Ce n'est pas uniquement la présence d'éléments de discours du genre exogène dans le genre endogène qui prouve que les deux ne sont pas séparés. Ce qui le démontre, c'est la manière dont sont mobilisés les éléments

¹⁶²⁷ N'ayant pas accès au document original, nous avons été contraints de nous appuyer sur les photographies de l'article, de taille réduite et difficilement lisibles.

¹⁶²⁸ *Ibid.*, p. 477.

¹⁶²⁹ *Ibid.*, p. 461.

exogènes dans le genre endogène. Ainsi, dans le manuscrit de Luján et dans la parabole de Saint Matthieu, le travail se trouve à l'intersection entre ce que l'historiographie considèrerait jusque là comme deux registres distincts. Il traverse sans encombre la frontière entre le temporel et l'éternel, tant et si bien que certains fragments de ces deux textes pourraient être interchangés sans que les textes s'en trouvent altérés autrement que dans la forme. En effet, dans la parabole de Saint Matthieu, le travail, « *mba'e apo* » ou le labeur, « *kane'õ* », décrivent à la fois et simultanément une œuvre temporelle et éternelle. L'ensemble du processus de production est tourné aussi bien vers la fabrication de biens matériels que vers le salut de l'âme.

Pour reprendre l'exemple de la version guarani des « ouvriers de la onzième heure », le sarclage d'un champ est présenté comme une allégorie de l'extirpation des péchés et le nettoyage de l'âme. En même temps, il est décrit dans sa dimension pratique, de la même manière que dans le manuscrit de Luján. En réalité, l'un et l'autre sont indissociables. Le travail pratique est aussi un travail spirituel, puisqu'il est accompli pour la prospérité de la communauté chrétienne, donc pour Dieu, et donc pour le salut de l'âme. C'est ainsi la fonction heuristique dans le texte — à la fois par rapport au christianisme et aux normes sociales que celui-ci implique — qui autorise l'identification des deux registres, et non pas la présence d'éléments religieux dans les textes dits « temporels » ou vice-versa. Le travail est utilisé par l'auteur traducteur afin d'expliquer l'allégorie, tout en étant justifié par cette allégorie en tant que travail à la fois temporel et spirituel et sans jamais être uniquement et exclusivement l'un ou l'autre.

Dès lors, il nous faut finalement considérer le manuscrit de Luján à travers un nouveau prisme de lecture. Sans doute les missionnaires le conçoivent-ils comme un catéchisme de travail destiné à faciliter l'administration temporelle des villages, autant pour eux-mêmes que pour les autorités indiennes, avec l'aide et l'expérience desquelles ils l'élaborent. Comme nous l'avons vu, l'administration concerne les techniques — l'usage des corps — aussi bien que les comportements moraux — l'usage des corps dans leur rapport à une norme sociale arbitraire. Le travail y forme une doctrine chrétienne, comprenant ses prescriptions et ses proscriptions, raison pour laquelle l'erreur et le correct, le bien et le mal, y occupent une place importante. Puisqu'il est spirituel en même temps que temporel, il faut y comprendre l'erreur comme un péché et donc un danger à la fois pour la communauté, qui risquerait de se trouver dans le manque et disparaître, mais encore pour le salut de l'âme du travailleur qui la met en péril à travers ses mauvais comportements. L'identité temporelle et éternelle du travail apparaît moins clairement dans le manuscrit de Luján que dans la parabole de Saint Matthieu, mais les quelques exemples que nous avons fournis plus haut montrent qu'elle n'en est pas moins présente. Comment alors ne pas voir que le sarclage n'est pas juste

allégorie de l'extirpation du péché, mais qu'il est métonymiquement l'extirpation du péché dans l'acte d'extirpation des mauvaises herbes ? Dans ces conditions, et puisque la construction civile, l'artisanat, l'agriculture ou l'élevage constituent également une lutte contre le péché par la pratique, le manuscrit de Luján ne peut plus être lu comme un texte temporel, mais comme un texte de doctrine chrétienne dans lequel le christianisme se construit par l'action pratique quotidienne, qui n'est jamais que temporelle, mais aussi éternelle. Il construit l'habitus missionnaire tout entier à travers l'action pratique.

En guise de conclusion, ajoutons que la parabole de Saint Matthieu prend ainsi au Paraguay un sens tout particulier. En Europe, elle explique le christianisme à travers un système socio-économique préexistant. De l'autre côté de l'océan, elle justifie un ordre social chrétien et son système socio-économique aux nouveaux chrétiens, les Indiens. Ces derniers travaillent au quotidien de la même manière que dans la traduction du récit, une traduction enrichie par rapport au texte source et dans laquelle l'utilisation de la deuxième personne du pluriel les identifie sans ambiguïté comme les derniers travailleurs du texte, ceux qui commencent à œuvrer en fin de journée. De plus, la colonisation des Amériques est à l'origine destinée à l'évangélisation de ce que les Européens pensent être la dernière partie du monde. Selon la perspective millénariste, son accomplissement permettrait le retour du Christ sur terre. Les Indiens seraient donc les derniers humains à convertir et à se convertir au christianisme. En réalisant au quotidien un travail matériel et spirituel qui permet l'évangélisation et la reproduction sociale de l'habitus chrétien dans les missions, en diffusant le message évangélique par l'action pratique, en acceptant finalement le baptême alors que le reste du monde (chrétien) l'a reçu depuis le début d'une journée qui se compte en siècles, les Indiens des missions jésuites du Paraguay deviennent les acteurs du récit qui les met en scène. Ils sont les Ouvriers de la onzième heure.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Lorsqu'en 2015, Capucine Boidin me proposa de travailler à l'étude d'un manuscrit issu des missions jésuites du Paraguay pour mon Master à l'IHEAL, je ne connaissais rien de ces dernières. J'étais incapable de les situer sur une carte, et j'ignorais tout ou presque des Guaranis. Capucine n'eut guère de mal à me convaincre, me présentant le manuscrit sous un jour mystérieux qui me rappela les films d'aventure dont j'étais — et suis toujours — friand. À vrai dire, elle-même n'en savait pas beaucoup sur ce texte dont la dernière utilisation remontait à plusieurs siècles. J'ai en mémoire une soirée d'hiver où, de retour du cours de guarani de l'INALCO, nous devisions près de la gare RER sur la nature du manuscrit. Elle pensait alors, car je ne comprenais encore pour ma part pas grand-chose à ces centaines de pages de dialogues, qu'il pouvait s'agir d'un traité de médecine, puisque le premier chapitre met en scène une conversation entre un jésuite et un infirmier. J'ai aujourd'hui oublié le moment, bien plus tardif, où je réalisai que le manuscrit de Luján pourrait bien être un catéchisme de travail, terme qui me fut suggéré par l'historienne Dinah Ribard. En revanche, je me souviens clairement d'un après-midi, de printemps cette fois, lors d'une session de traductions au domicile de Capucine, où nous avons convenu que je travaillerais lors de mon Master, sur le travail. Sept années plus tard, à travers l'étude de la société missionnaire, des jésuites et des Guaranis, ce sont l'ensemble de mes représentations, celles d'un Français ordinaire, qui se trouvent bouleversées par cette recherche. Ou, mieux, qui voient leur histoire génétique révélée au grand jour par l'exercice des sciences sociales.

Position de problèmes et résultats

Le chemin fut complexe et jalonné de problèmes difficiles à contourner. Il fallait, d'une part, comprendre ce qu'était le travail au sein d'une société distante dans l'espace et dans le temps, une société singulière marquée par la rencontre d'hommes et de femmes dont les manières de faire et de penser le travail sont le fruit d'histoires enracinées d'un côté et de l'autre de l'océan Atlantique. Des histoires qui, en outre, se heurtent sous le signe cruciforme de la colonisation européenne à l'époque moderne. D'autre part, nous devons saisir comment et pour quelles raisons des centaines de milliers d'Indiens acceptèrent non seulement de se convertir au christianisme, mais encore à un système de production marqué par l'horloge et l'accumulation de biens, sans y être contraints par la

violence physique. Ce microcosme social dans le macrocosme de l'Amérique espagnole alimenta dès le XVIII^e siècle et jusqu'à aujourd'hui les fantasmes d'observateurs extérieurs, qui y voyaient une utopie, une organisation sociale idéale du travail. Le travail de recherche imposait donc de démêler les fils du voile parfait qui dissimulait la réalité du quotidien, et simultanément identifier les traits qui définissaient la singularité des missions par rapport à l'Europe, à la colonie et aux sociétés indiennes qui les précédaient dans le temps, mais aussi leurs similitudes.

Afin de mener à bien ce projet, nous nous sommes appuyé sur le manuscrit de Luján, du nom de la ville argentine dans laquelle il a été identifié en 2013. Ce document, monolingue guarani, n'avait encore jamais été exploité par l'historiographie. Au cours du premier chapitre, nous avons essayé de dissiper les mystères qui entourent sa production et sa fonction. Nous avons établi qu'il datait du début du XVIII^e siècle à l'initiative des missionnaires jésuites et qu'il fut sans doute rédigé en collaboration avec des lettrés indiens. Alors, que le corpus de sources en guarani est composé en grande partie de textes religieux et d'ouvrages linguistiques, le manuscrit de Luján se distingue à la fois par la nature des thématiques qu'il traite et par la langue qu'il retranscrit, celle de la vie quotidienne. En effet, au sein des dialogues développés sur près de trois cent pages, les nombreuses marques d'oralité indiquent que ses producteurs souhaitaient reproduire sur le papier un type de conversation au plus proche de la réalité vécue par les acteurs lors des situations ordinaires de travail. C'est ainsi tout un panorama de la vie aux champs, aux ateliers, lors de la construction civile ou d'expéditions pour le compte du village que proposent ses auteurs au long de 88 chapitres. Bien qu'aucun élément ne l'indique explicitement, nous avons montré que le manuscrit était probablement un manuel d'administration du travail destiné aux autorités jésuites et indiennes. La majorité des dialogues met en effet en scène un rapport de subordination entre deux individus, le premier surveillant, contrôlant, questionnant ce que fait le second et lui montrant l'exemple au besoin. Au-delà de la dimension technique de l'exemple, l'autorité incarne aussi le garant de la norme sociale missionnaire. Car, comme nous n'avons eu de cesse de le montrer dans chacun des chapitres de cette thèse, le travail — au Paraguay ou en Europe — est autant une affaire matérielle que morale. Si le manuscrit de Luján remplit une fonction à la fois descriptive et prescriptive, en mobilisant des types idéaux de situation de travail, son examen révèle bien plus souvent des indications sur la norme de l'ordre social plutôt que des recommandations techniques.

C'est justement cet ordre social missionnaire que nous avons étudié à travers le travail. Si les sources ne nous permettent pas de savoir avec certitude comment les sociétés guaranies précolombiennes étaient organisées, il est en revanche incontestable que l'arrivée des Européens bouleverse les structures antérieures. Le métal ainsi que le bétail transforment les manières de

produire et de consommer. L'agriculture détermine le choix de l'endroit où établir la mission, puisqu'elle constitue la principale source de nourriture. Lorsque le grain vient à manquer, il est compensé par les immenses troupeaux de vaches qui paissent en liberté dans de grands champs très éloignés et communs à plusieurs missions. L'artisanat, qui permet la fabrication d'outils, nécessite des ouvriers spécialisés formés dès leur plus jeune âge et une division sociale du travail complexe associée à une autre division, celle du travail de contrôle, exercé par toute une série stratifiée d'autorités principales ou secondaires. Nous avons en outre vu que tous les éléments de ce nouvel ordre social au travail ne sont pas accueillis de la même manière par les Indiens. La hache est convoitée, car elle permet d'économiser ses efforts. Le bétail en revanche, semble plus apprécié lorsqu'il est grillé au-dessus d'un feu que lorsqu'il faut le faire traîner la charrue. Mais, alors que le projet d'évangélisation lancé par les jésuites porte avec lui des manières de vivre et de travailler européennes, impliquant une exploitation des ressources fondée sur une réorganisation du rapport entre la main d'œuvre et l'outil, de l'espace et du temps, c'est ce dernier point qui rencontre le plus de résistance chez les Indiens. Les cadences auxquelles ils doivent travailler, sept heures par jour et six jours sur sept, sont dans la réalité peu suivies d'effet. Nous avons à ce propos enfin montré que c'est une autre technique européenne de contrôle, l'écriture, qui est mobilisée par les jésuites afin de pallier ce qu'ils considèrent comme un manque de discipline.

Nous avons par la suite identifié les motifs pour lesquels les jésuites investissent tant d'efforts pour pousser les Indiens à une production soutenue tout au long de l'année. Les missionnaires redoutent par-dessus tout les effets de la famine, qui pousserait les plus démunis à fuir les villages, c'est-à-dire à l'apostasie. Ce sont ces pauvres qui font l'objet du troisième chapitre. À travers l'examen du lexique guarani de la pauvreté dans le manuscrit de Luján et dans les dictionnaires d'époque, nous avons pu comparer les différentes représentations du pauvre dans les missions et en Europe. Nous avons vu que, si dès le bas Moyen Âge, le terme qui désigne ce dernier sous-tend un double visage, tantôt sanctifié, tantôt stigmatisé, le mot *poriahu*, sa traduction guaranie, n'y désigne que le dénuement matériel et parfois un état à plaindre. D'autres termes sont utilisés pour désigner l'indigent valide, celui qui peut travailler mais ne le fait pas : *oguata te'ỹ va'e*, les vagabonds, ou encore *iñate'ỹ va'e*, les oisifs. Or, tandis que sur le Vieux Continent ces derniers sont persécutés par les pouvoirs publics, privés d'aumône, bannis ou condamnés à mort, les jésuites organisent dans les missions un système d'assistance sociale à laquelle tout le monde contribue à travers deux jours de travail communautaire, et où tous sont ayants droit pour peu qu'ils soient précipités dans le besoin. Un système unique pour l'époque si l'on considère l'échelle à laquelle il est déployé, des centaines de milliers d'individus. Toutefois, le recours au châtement

corporel y est d'usage fréquent afin de pousser les Indiens au travail et, comme en Europe, l'enfermement compte aussi parmi les outils de lutte contre la pauvreté et le désordre social, même si ce sont ici uniquement les femmes qui en font l'objet afin, selon les jésuites, de protéger la population du péché. La comparaison entre l'Europe et les missions quant à leur manière de traiter la question sociale fait émerger à la fois des continuités et des ruptures, mais surtout une adaptation de la tradition européenne aux impératifs du contexte missionnaire.

Les transformations de la famille n'échappent pas à ce constat. La traduction d'un chapitre du manuscrit de Luján dans lequel deux Indiens s'opposent quant aux pratiques de partage du gibier nous a permis de mettre au jour l'existence d'une tension entre deux modèles de structure familiale, d'un côté la famille élargie traditionnelle guaranie, de l'autre la famille nucléaire. Le débat autour du partage du gibier de la chasse rappelle en réalité l'importance de l'institution du mariage chrétien, monogame et indissoluble, que les jésuites peinèrent à imposer aux Indiens au début de la Conquête, notamment aux chefs polygames. Nous avons donc montré que, au XVIII^e siècle encore, cette institution fait l'objet de débat. Or, si la tension entre famille nucléaire et famille élargie persiste, c'est parce que le travail dans les missions est à la fois articulé autour de la première et de la seconde. Le caciquat, unité socio-politique composé d'une famille élargie, détermine l'organisation de la production agricole, la répartition de la terre, des habitations ou encore la distribution de rations alimentaires. Le cacique, tel un père de famille, est responsable des membres de son groupe et c'est lui qui doit les pousser au travail. Dans le même temps, chaque couple d'époux possède l'usufruit de son propre champ, de ses propres animaux de trait, sa maison. Cette dernière est, comme en Europe, à la charge des épouses, et elles y sont cantonnées la plupart du temps. L'étude de leur place dans la production missionnaire nous a permis de mettre en évidence un travail reproductif genré, mais dont la charge incombe soit aux hommes soit aux femmes selon qu'il est exercé dans un espace public ou privé. Ainsi, l'éducation des enfants en bas-âge est assurée par les femmes, mais par des *maestros* ou des *alcaldes* dès qu'ils sont en âge de fréquenter une école dont les caractéristiques — mise en concurrence par formation de groupes, classements, hiérarchisation — sont identiques à celles des collèges jésuites européens. À travers l'école, les jésuites tentent de se substituer à des parents qu'ils jugent incompetents dans ce domaine, notamment en vue de former de bons travailleurs chrétiens, imposant aux enfants des disciplines foucaldiennes, soit eux-mêmes, soit par le biais d'autorités qu'ils investissent du pouvoir d'éduquer.

Si l'éducation fait l'objet de tant d'efforts et que l'école est selon les missionnaires la première des institutions fondées lors de la création d'un nouveau village, c'est afin que les Indiens s'intègrent à une société nouvelle, et qu'ils la comprennent. Or, certaines pratiques demeurent

étrangères à une majorité d'entre eux, même au début du XVIII^e siècle, dont l'échange marchand. En effet, les chroniques jésuites et le manuscrit de Luján mettent à nouveau en évidence une tension qui permet par déduction de reconstruire certains traits du système économique guarani précolombien où, lors de l'échange, c'est le rapport aux hommes et non à l'objet qui prime. Une telle persistance s'explique par l'insularisation des missions et les restrictions imposées aux Espagnols d'entrer dans les missions. Si dans certaines d'entre elles des négociants sont autorisés à vendre leurs biens, la pratique est limitée et les jésuites affirment que les Indiens sont incapables de conclure un marché perçu comme juste d'un point de vue européen. Cependant, si les jésuites stigmatisent le manque de « rationalité » des Indiens, c'est parce qu'eux-mêmes ne comprennent pas que celle-ci est fondée sur des standards différents — créer et entretenir des relations sociales — dans lesquels elle prend tout son sens. Par ailleurs, en examinant le lexique guarani de l'échange dans le manuscrit de Luján et dans les dictionnaires, nous avons établi que la vente en particulier demeure un concept étranger aux Indiens. Donner, faire du commerce, payer, ou acheter découlent de termes que les Guaranis mobilisaient dans le contexte de l'échange ou dans le cycle de la vengeance : donner, troquer, se venger et prendre. Toutefois, le terme utilisé pour décrire la vente est un néologisme qui semble n'avoir jamais été adopté par les locuteurs. Ces derniers lui préfèrent finalement le mot espagnol, comme pour tous les concepts, objets, animaux ou positions politiques qui n'existaient pas avant la colonisation. L'étude du lexique guarani permet ainsi de révéler à la fois les malentendus entre Indiens et jésuites, aussi bien que les pratiques nouvelles qui peinent à s'enraciner dans les représentations indiennes, dans le cas de l'échange marchand principalement à cause des structures familiales et des pratiques de partage que nous avons vues au cours du quatrième chapitre.

Cependant, et même si les Indiens demeurent hermétiques à certains pans de la culture européenne, ils développent au long de l'histoire missionnaire une identité chrétienne qui leur est propre. La traduction d'un récit de voyage issu du manuscrit de Luján nous a permis de déterminer la construction de cette identité à travers le miroir de l'altérité. Les voyageurs du récit s'aventurent hors de l'espace missionnaire et rencontrent des groupes de populations qui se distinguent chacun à la fois par leurs pratiques commerciales ou religieuses et leur ethnonyme respectif en guarani. Ainsi, Espagnols, Indiens guaranis et non-guaranis des missions franciscaines sont classés les uns par rapport aux autres en fonction de leur degré d'adhésion au christianisme et de leur propension à profiter de leur prochain au cours de transactions commerciales ou d'exploitation salariale. Il apparaît alors que, dans cette classification les Indiens des missions tendent vers un idéal de travailleur chrétien. Parallèlement, nous avons mis au jour une double homologie. D'un côté les

Indiens guaranis des missions franciscaines sont assimilés par leur comportement aux Espagnols, qui seraient malhonnêtes dans l'échange, et de l'autre les Indiens non-guaranis, d'autres missions franciscaines, adopteraient des pratiques païennes à l'image des Indiens qui ne se sont pas convertis au christianisme. Si l'ensemble de ces représentations découle principalement des pages du manuscrit de Luján, d'autres sources nous ont permis de compléter ces données afin d'explorer le domaine encore mal connu du travail des Indiens missionnaires dans les villes espagnoles. De premiers résultats, quoiqu'encore très lacunaires, semblent montrer que le développement économique de Buenos Aires au cours du XVIII^e siècle permet l'expansion du travail salarié, qui fournit aux Indiens missionnaires une alternative à la vie dans leur village. Cependant, si le salariat leur permet de fuir la vie sous la tutelle des jésuites, des sources postérieures à l'expulsion montrent que, même dans les villes espagnoles, les natifs des missions forment une communauté fermée dans laquelle ils retrouvent leurs homologues issus de leur propre village ou d'un autre, attestant ainsi d'un sentiment d'appartenance commun à toutes les missions. En effet, les normes de travail sont différentes et parfois opposées à l'intérieur et à l'extérieur de l'espace missionnaire. La distribution des rôles de genre s'inverse lorsqu'ils effectuent du travail domestique pour les Espagnols, le travail salarié est la règle alors qu'il est prohibé dans les villages, et la division du temps y apparaît moins structurée. Si les jésuites tentent de réduire au strict minimum les contacts entre Indiens et Espagnols, c'est donc à la fois parce que ces derniers risqueraient de les pousser vers des pratiques condamnées par les jésuites — le jeu, l'alcool, l'adultère — mais aussi parce que le salaire repose sur une logique contraire à celle qu'ils mettent en œuvre dans les missions. Le récit de voyage du manuscrit de Luján est probablement destiné à mettre en garde les lecteurs contre les dangers du monde extérieur tels que ses producteurs les conçoivent et mettre en valeur un habitus missionnaire constitué depuis plus d'un siècle.

Car le projet d'évangélisation jésuite est une vaste et longue entreprise de socialisation déployée à grande échelle dans la Province du Paraguay. Il s'agissait alors de comprendre comment deux jésuites seuls parvenaient à diriger un village de plusieurs milliers d'Indiens, leur faire accepter le labeur intensif et le fouet sans essuyer de révolte. Nous avons donc en premier lieu examiné comment ils avaient pu s'approprier le monopole de la violence symbolique et comment l'acte de séparation entre le temporel et l'éternel — la vie religieuse et la vie quotidienne — constituait un préalable indispensable à cet effet. La division entre le pouvoir religieux auparavant détenu par les chamanes mais désormais aux mains des missionnaires, et le pouvoir politique affecté aux caciques autorise un ordre social chrétien, et surtout subordonne tous ceux qui reconnaissent cette séparation à Dieu, et en second lieu aux jésuites. Une fois qu'elle est acceptée

par tous comme un arbitraire, les jésuites assurent la reproduction de l'habitus qui en découle. Nous avons montré que cette reproduction est le fruit de l'ensemble des institutions missionnaires décrites au cours de cette thèse, lesquels forment un système d'enseignement qui traverse tous les secteurs de la vie sociale. Toutefois, alors que la séparation entre le temporel et l'éternel est au principe de l'ordre social, et si elle structure également les chroniques jésuites, nos recherches nous ont conduit à remettre en cause sa pertinence en tant que catégorie d'analyse. D'une part, nous avons montré qu'une telle division n'est pas aussi claire dans des textes que l'historiographie rangeait jusque-là dans l'une ou l'autre de ces catégories. Plusieurs chapitres du manuscrit de Luján indiquent que les acteurs ne conçoivent pas les deux sphères comme séparées, et que la vie religieuse est toujours entremêlée à la vie au travail. Une traduction vers le guarani de la parabole des ouvriers de la onzième heure, issue de l'Évangile selon Saint Mathieu le montre plus clairement encore. Le travail aux champs y est assimilé à la conversion au christianisme, le sarclage des mauvaises herbes à l'expurgation du péché. L'analyse de ce texte parachève ainsi notre recherche en montrant la place centrale du travail dans la vie sociale missionnaire, qu'elle soit quotidienne ou religieuse, et dans la genèse des villages. Il nous montre, enfin, que le manuscrit de Luján n'est pas uniquement un manuel d'administration du travail, puisque ce dernier est conçu comme un chemin vers le Paradis et qu'il constitue un moyen d'affirmer son christianisme par la pratique. Le manuscrit de Luján n'est donc pas un texte temporel, mais un texte de doctrine chrétienne tourné vers le travail. C'est-à-dire, comme l'avait judicieusement annoncé Dinah Ribard, un catéchisme de travail.

Si, pour les jésuites et les autorités indiennes, ce catéchisme constituait un outil destiné à les guider dans l'administration du travail, il fut pour nous un moyen d'identifier une série de problèmes traversant le quotidien missionnaire. Il nous a fallu consacrer des centaines, ou plus probablement des milliers d'heures à l'apprentissage du guarani mobilisé dans le manuscrit de Luján et aux propositions de traduction, provisoires, des chapitres que nous avons utilisés au cours de cette thèse. Cet investissement conséquent permet, nous l'espérons, d'apporter une contribution importante et inédite à l'historiographie missionnaire. Les dialogues du manuscrit de Luján, qui mettent en scène des conflits opposant autorités et subordonnés, des subordonnés qui s'efforcent de respecter la parole de leurs supérieurs, des discussions entre caciques à propos du travail de leurs *vojas*, ou des exhortations à travailler professées par les jésuites ou les *cabildantes*, ont permis de mettre au jour les nombreux secteurs de la vie sociale dans lesquels les missionnaires eux-mêmes rencontraient ces problèmes. À travers ce que les jésuites qualifient parfois de désordres, ce sont les transformations de la parenté, de l'échange et du partage, des techniques, du rapport au temps, à l'accumulation, à l'identité, qui apparaissent. Et, afin de neutraliser tous les dysfonctionnements qui

empêcheraient le développement et la prospérité des missions, les jésuites ont déployé des dispositifs adaptés au contexte local — dispositifs dans lesquels l'écriture joue un rôle central. Ainsi, ce que montre le manuscrit de Luján, c'est que l'espace social des missions jésuites du Paraguay est façonné par un quotidien dans lequel ces dispositifs répondent à des tensions découlant à la fois du processus de réduction et des contingences. C'est un espace en constante évolution — comme en attestent les nombreuses règles édictées, révoquées, réitérées dans le Livre d'Ordres — agité par une multitude d'acteurs — femmes, hommes, enfants indiens, jésuites, Espagnols, Portugais — au fil de guerres, d'alliances, d'échanges marchands et non-marchands, de dialogues sur lesquels plane toujours l'ombre du malentendu. C'est ce malentendu permanent, où l'un ne sait jamais vraiment ce que veut l'autre sans savoir qu'il ne le sait pas, qui habite le manuscrit de Luján, dans cette zone grise formée par l'écart entre l'organisation du travail idéale telle qu'elle est conçue par les jésuites, et les difficultés qu'ils rencontrent lorsqu'ils essaient de mettre cette organisation en place. Et, si les conditions concrètes et réelles de travail dans les missions resteront toujours hors de notre portée, le manuscrit de Luján et la langue guaranie nous auront permis de nous approcher un peu plus.

Ouvertures

Au terme de cette thèse, il apparaît donc que le travail affecte, et est affecté par, l'ensemble des institutions de la société missionnaire. Il détermine les manières de produire, de distribuer et de consommer. Il mobilise la famille, nucléaire ou élargie, qui détermine son organisation pratique et la répartition de la production. Il permet la constitution d'un fonds de charité et ainsi de lutter contre la pauvreté, assurant la pérennité matérielle des villages. Il transforme les relations économiques, à la fois dans l'échange et dans le salariat. Il établit une frontière entre ceux qui travaillent selon les normes et ceux qui sont dans l'erreur, entre ceux qui sont chrétiens et ceux qui ne le sont pas. Enfin, il représente à travers sa mise en pratique l'effort religieux. Il est ainsi difficile de ne pas y voir le célèbre « fait social total » de Marcel Mauss, celui qui met « en branle dans certains cas la totalité de la société et de ses institutions [...] et dans d'autres cas seulement un très grand nombre d'institutions, en particulier lorsque ces échanges et ces contrats concernent plutôt des individus¹⁶³⁰. » Il joua, dans l'évangélisation des Indiens au Paraguay, un rôle crucial, car c'est lui qui permit l'intégration de la société missionnaire, permit de construire les conditions matérielles

¹⁶³⁰ Mauss, Marcel, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, présentation de Florence Weber, Paris, PUF, Quaridge, 2012 [1923], p. 102.

indispensables au développement et à la pérennité des villages. La conversion des Indiens au christianisme et la permanence de leur foi, si tant est qu'elle le fut, ne pouvait s'accomplir qu'au moyen d'une conversion au travail tel qu'il était pratiqué en Europe.

La fin de cette recherche n'est toutefois que le début du chemin. Durant ces cinq années de thèse, j'ai régulièrement été saisi d'un sentiment d'impuissance et de vanité — sans doute commun à tous ceux qui s'adonnent à ce type de travail — face à l'ampleur de la tâche et devant la diversité hétéroclite des sujets à traiter. Les résultats obtenus ne sont ainsi que les premiers jalons de nombreux autres à venir. D'une part, plusieurs domaines relevant du travail n'ont pas été traités. Nous avons ainsi choisi de ne pas dédier de section particulière à la production de maté, pourtant la principale source de revenus des missions. En effet, si Juan Carlos Garavaglia en avait réalisé une recherche approfondie pour tout le Paraguay colonial (et non uniquement les missions)¹⁶³¹, les sources dont nous disposions, et notamment le manuscrit de Luján, ne nous permettaient pas de la distinguer d'autres pratiques de travail agricole et ainsi de lui conférer une valeur spécifique. En second lieu, le rôle des milices, dont le caractère politique a fait l'objet de plusieurs travaux¹⁶³², demeure obscur dans le cadre du travail, hors du travail de guerre à proprement parler. Certains chapitres du manuscrit mettent toutefois en évidence des charges de contrôle et de surveillance dans l'agriculture, mais nous ne disposons pas à l'heure actuelle de données suffisantes pour les articuler au reste de nos résultats. D'autre part, certains points doivent être approfondis. Le développement rapide du salariat dans le Rio de la Plata au cours du XVIII^e siècle, et son articulation avec les allers-retours ou les fuites des Indiens hors de l'espace missionnaire, mérite probablement une thèse à lui seul. Il faudra pour ce faire explorer les archives coloniales afin de trouver des traces de ces hommes et de ces femmes qui laissaient village, femmes et enfants en quête d'un travail placé sous le signe du contrat et non de la tutelle jésuite. De la même manière, nous n'avons fait qu'effleurer la question des liens entretenus par les habitants des missions jésuites avec ceux des missions franciscaines de la région, les échanges de biens qui les uniraient et les pratiques ou représentations qui les distingueraient. Dans le registre économique, nos recherches sur les transformations du lexique guarani de l'échange manquent d'exemples qui ne proviendraient pas d'ouvrages

¹⁶³¹ Garavaglia, Juan Carlos, *Mercado Interno y Economía Colonial. Tres siglos de Historia de la Yerba Mate*, Mexique, Editorial Grijalbo, 1983.

¹⁶³² Avellaneda, Mercedes, Quarleri, Lía, « Las milicias guaraníes en el Paraguay y Río de la Plata: alcances y limitaciones (1649-1756) », *Estudios Ibero-Americanos*, 2007, vol. 33, n°1, p. 109-132.

Takeda, Kazuhisa, « Cambio y continuidad del liderazgo indígena en el cacicazgo y en la milicia de las misiones jesuíticas: análisis cualitativo de las listas de indios guaraníes », *Tellus*, 2012, n° 23, p. 59-79 ; Takeda, Kazuhisa, « Las milicias guaraníes en las misiones jesuíticas del Río de la Plata: Un ejemplo de la transferencia organizativa y tácticas militares de España a su territorio de ultramar en la primera época moderna », *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, 2016, vol. 20, n°2, p. 33-72 ;

métalinguistiques ou d'un manuscrit prescriptif. Tant que nous ne pourrons pas vérifier nos hypothèses à l'aide de cas concrets historiques, elles demeureront incertaines. Par ailleurs, les mécanismes de socialisation et d'intégration à la société missionnaire ne pourront être saisis dans leur pleine mesure qu'à la condition d'identifier le fonctionnement précis, les effectifs, ou encore la nature des élèves de l'école. Là encore, la principale difficulté, celle qui explique tant de lacunes de l'historiographie missionnaire, provient du manque de sources.

Si le manuscrit de Luján nous a permis de contribuer à l'avancée des connaissances, c'est surtout parce qu'il a été produit en vue d'un usage interne. Il fut conçu par et pour les acteurs missionnaires, et non pas afin d'édifier les lecteurs européens — et les chroniques remplirent à ce titre pleinement leur objectif au-delà de leur époque, comme en attestent les écrits de Cunninghame Graham ou Foucault. D'autres avancées seraient possibles si nous parvenions à retrouver des sources d'un type similaire, et notamment des actes de *cabildo*. Les archives judiciaires, également d'usage interne, retranscrivent des événements de la vie quotidienne, des transgressions de la loi, et constituent une source d'informations sur laquelle l'historiographie de l'Amérique espagnole — entre autres — a construit un vaste corpus de connaissances. L'analyse du manuscrit de Luján n'en est également qu'à son commencement. Si nous avons jusqu'ici traduit une centaine de pages, soit un tiers du total, nous avons conscience que nos traductions peuvent encore être améliorées.

Nous envisageons à moyen terme la publication d'une édition critique, mais sommes conscients que c'est un travail qui excède les capacités d'une personne isolée. Le groupe de recherche PeKy travaille à l'édition critique du manuscrit Gülich, qui ne compte que cent vingt-six pages de texte, depuis bientôt quinze ans, et qui n'a toujours pas vu le jour. Nous estimons qu'il serait plus raisonnable de publier dans un premier temps une traduction aboutie du chapitre cinquante-six du manuscrit de Luján, le récit de voyage à Santa Fé, dont le déroulé est passionnant pour le lecteur profane et riche d'enseignements pour l'universitaire. Enfin, il faudra continuer à mettre en perspective le manuscrit de Luján avec l'ensemble du corpus documentaire en guarani. Le travail en cours de Thomas Brignon sur les textes supposément dédiés à l'Éternel devrait nous permettre de confirmer l'hypothèse selon laquelle ceux-ci ne se distinguent qu'en apparence seulement des textes dits temporels tels que le manuscrit de Luján.

Considérations finales

Cunninghame Grahame voyait dans les missions une leçon à tirer pour ceux qui, comme lui, voulaient transformer l'ordre social. Le monde colonial, à l'image de l'Europe en industrialisation, est un monde traversé par la violence et l'incertitude. C'est un monde en crise, un monde où le changement est devenu possible, où les alliances sont renouées, où l'ordre et la morale menacent d'être renversés sans que l'on sache par avance dans quel sens. Et, comme les marxistes du XIX^e siècle, les jésuites du Paraguay entreprennent de construire un modèle de société dont la violence du monde en crise serait expurgée. Bien sûr, jésuites et marxistes n'ont pas les mêmes objectifs. Les premiers sont guidés par l'évangélisation et le salut des âmes indiennes, tandis que les seconds visent l'émancipation du prolétariat. Toutefois, une idée unit les deux parties : le Paradis, entendu comme un état idéal pour les humains, ne peut être gagné qu'à travers le travail, qui permet de développer les conditions matérielles d'existence autorisant son avènement, Grand Soir ou Jugement dernier millénaristes.

Cependant, si le travail, pour les jésuites et leurs contemporains européens, pour Cunninghame Graham ou pour les sociologues de la révolution industrielle comme Émile Durkheim, constitue un remède au désordre social, il peut aussi se trouver à la source de nombreux maux dès lors que la société lui assigne une valeur morale et matérielle disproportionnée par rapport à celle d'autres institutions. Il a pris, dans les sociétés occidentales, une telle importance que la question « Que fais-tu dans la vie ? » est désormais synonyme de « Quel est ton travail ? », comme si l'activité humaine dans son ensemble, le « faire » des gens, se résumait à leur travail. Tant et si bien que l'inactivité ne signifie plus que l'absence de travail ou l'incapacité de s'en procurer. Plus encore, depuis le Moyen Âge, l'inactivité est stigmatisée parce qu'elle trahirait la paresse, la malhonnêteté, le vice, en somme un rejet de l'ordre social, un refus de s'intégrer au groupe. S'il suffirait aujourd'hui, à en croire le Président de la République Française en exercice, de traverser la rue pour trouver du travail, durant l'Époque Moderne, mieux valait éviter de traverser le chemin, c'est-à-dire vagabonder, afin de ne pas révéler à tous et notamment aux pouvoirs publics son inactivité sous peine de châtement, voire de mort. La chasse aux fraudeurs du RSA et des allocations chômage s'inscrit dans l'histoire de la lutte contre le vagabondage et de la persécution des indigents valides. Pourtant, ces mêmes pouvoirs publics ne semblent pas voir que l'inactivité, au XVI^e siècle comme au XXI^e, est la conséquence de transformations structurelles et que la multiplication des

dispositifs de contrôle et de répression ne saurait résoudre les problèmes sociaux que ce bouleversement engendre. Lorsque François I^{er} déclare, en 1545, que l'État se fait un devoir de procurer du travail à ceux qui en manquent¹⁶³³, c'est un vœu pieux qui n'est pas suivi d'effets, mais surtout il sous-entend que ceux qui n'en trouvent pas affichent une mauvaise volonté et ne font pas d'efforts. Les échos du discours du Roi résonnent jusque dans le discours présidentiel du 9 novembre 2021, où Emmanuel Macron place le travail comme la priorité de son gouvernement, « une boussole » et le « fil rouge de [son] action ». Vœu pieu également, puisque l'État semble chaque jour céder plus à des multinationales telles qu'Uber ou Amazon, qui profitent de l'absence de régulation juridique et exploitent les travailleurs sous la forme du contrat pur, sans se soumettre aux mécanismes de protection sociale obtenus de haute lutte par les mouvements ouvriers du XX^e siècle. Le règne du précaire, contre lequel Robert Castel nous mettait en garde, semble aujourd'hui toujours plus proche de son avènement.

Et les Indiens des missions, que sont-ils devenus ? Certains de leurs descendants se sont sans doute intégrés à la population paraguayenne, travaillent comme n'importe quel autre citoyen, critiquent probablement les communautés indigènes qui vivent dans le dénuement et profiteraient des ressources publiques pour acheter de la bière ou des téléviseurs au lieu de nourrir leurs innombrables enfants. D'autres peut-être font partie de ces mêmes communautés, comme celle de Kokuere Guazú, où j'ai vécu plusieurs mois, subsistant à peine de l'exploitation de leur terre, de petits emplois ponctuels pour de modestes agriculteurs établis alentour, et d'allocations tout à fait insuffisantes pour nourrir et vêtir une famille entière. Ils travaillent pour subsister, mais aussi pour tromper l'ennui d'une vie monotone, comme le trahit ce message WhatsApp d'Edgar, le fils du cacique : « *ahata amb.apo mba.e xq sabado ha.use cerveza hina* », « je vais travailler parce que samedi je veux boire de la bière »¹⁶³⁴. Leurs maigres salaires leur permettent d'acheter, rarement, de petites motos, des téléphones portables, des télévisions, des vêtements qu'ils considèrent à la mode, ou encore de se rêver une carrière internationale à l'aide des chaussures de football qu'ils ont vues aux pieds de leurs joueurs favoris. Le travail leur permet de consommer les biens qui symbolisent le monde des *juruá*, les blancs, des biens produits à l'autre bout du monde par des gens dont les conditions de vie sont équivalentes aux leurs, voire pire. Il les rattache de loin à une société à laquelle ils rêvent tantôt d'appartenir, et tantôt rejettent parce qu'elle ne les accepte pas. Edgar me confiait, lors d'un entretien, que la vie monotone du village lui pesait et qu'il aimerait vivre ailleurs,

¹⁶³³ Castel, Robert, *Les métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat*, op. cit. p. 142.

¹⁶³⁴ Daté du 5 mars 2020.

mais que la vie à Asunción était trop compliquée car trop coûteuse, puisqu'il fallait payer l'eau et l'électricité, gratuites à Kokuere Guazú. Dans la communauté, le produit du travail est reversé à ses membres, soit directement, soit indirectement, comme lorsque le gagnant d'un jeu d'argent paie des bières aux perdants du jour qui viennent de dépenser sur pari malheureux tout leur salaire de la semaine. Les liens entre les membres du groupe ne sont pas médiatisés par l'État, bien qu'ils possèdent un statut de citoyen et en soient, juridiquement au moins, partie intégrante. Comme dans les missions jésuites du Paraguay, où les Indiens étaient sujets de la Couronne espagnole, leurs principaux contacts avec le monde extérieur s'effectuent à travers le travail et un marché de biens produits au dehors. Comme dans les missions, ils vivent un quotidien où se mêlent des représentations, des rêves et des aspirations venus d'ailleurs. Une journée toujours identique, monotone, répétitive, mais dans une certaine mesure plus sûre et rassurante que les incertitudes d'un monde extérieur en crise.

À l'aube de cette journée d'un siècle et demi, lorsqu'ils arrivèrent au Paraguay, les jésuites voulaient sauver les âmes des Indiens pour leur assurer la félicité éternelle. Ils les firent travailler comme se devait de travailler en Europe tout bon chrétien, pour leur propre bien. Pourtant, ils les condamnèrent ainsi à la damnation de l'horloge, du fouet et de la production intensive d'un nouveau monde. C'est que, comme le rappelle la sagesse populaire, le chemin de l'enfer est pavé de bonnes intentions.

CENTRES D'ARCHIVES

On trouvera ci-dessous la liste des abréviations utilisées dans le texte afin de désigner les différents fonds d'archives consultés ou mobilisés au cours de la recherche :

AGN BNBA : Archivo General de la Nación. Buenos Aires.

BNM : Biblioteca Nacional. Madrid.

BNR : Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro

CMP : Complejo Museográfico Provincial Enrique Udaondo. Luján, Argentine.

LL : Lilly Library, Indiana University Bloomington.

Upenn : University of Pennsylvania Library.

SOURCES

I. Sources manuscrites

ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN (BUENOS AIRES) : AGN

Fondo Gobierno Colonial – Sala IX

Legajo Compañía de Jesús :

6-9-4, doc. 100, Carta Del Padre Geronimo Delfin A Sacerdote Provincial Sobre El Trabajo De Los Indios En Sus Propias Chacras, 20-09-1690.

6-9-5, doc. 176, Memorial Del Padre Viceprovincial Luys De La Roca Para El Padre Superior Del Pueblo De San Francisco De Borja, 10-6-1714.

6-9-5, doc. 180, Memorial Del Padre Viceprovincial Luys De La Roca Para El Pueblo De San Miguel, 28-06-1714.

6-9-5, doc. 189, Memorial Del Padre Viceprovincial Luys De La Roca Para El Pueblo De Los Santos Apostoles, 3-8-1714.

6-9-5, doc. 192 : Memorial Del Padre Viceprovincial Luys De La Roca Para El Pueblo De La Candelaria, 24-8-1714.

6-9-5, doc. 206, Memorial Del Padre Viceprovincial Luys De La Roca Para El Padre Superior De Las Doctrinas De Los Ríos Parana Y Uruguay, 6-11-1714.

6-9-5, doc. 225, Padrón Del Pueblo De San Ignacio Mini, Realizado Por El Maestre Campo Juan Gregorio Bazan De Pedraza, 21-9-1715.

6-9-5, doc. 337, Memorial Del Padre Provincial Joseph De Aguirre Para El Pueblo Del Jesus, 10-3-1722.

Legajo Misiones :

18-5-1, Carta de Pedro Curimande, corregidor de Concepción al gobernador Carlos Joseph de Añasco, 13-04-1769

Interior :

Leg. 9, exp. 13, f. 801-809, Expediente relativo al corregidor Don Thomas enviado por el cabildo de San Ignacio Guasu al teniente de gobierno Don Joseph Barbosa, San Ignacio Guasu, 28-04-1780.

Collection Biblioteca Nacional (en cours de reclassement)

ms. BN.91, Anonyme, *Kuatia imomokoïnda tekove pahava rehe porombo'eha kunumbusu reta upe*, s.l., 1715.

Libro de órdenes, leg. 140, f. 36v.

BIBLIOTECA NACIONAL (MADRID)

Sala Cervantes (Manuscritos)

Cartas de los P. P. Generales de la Compañía de Jesús y de varios Provinciales sobre las misiones del Paraguay, 16 de Julio 1623 a 19 de septiembre 1754. S. XVIII. 175 x 246. 311 paginas numeradas. Encuadernación en holandesa del siglo XIX – 6976.

BIBLIOTECA NACIONAL DO RIO DE JANEIRO

Section manuscritos

I-29-1-34 : Respuesta q dieron los Indios a las Reales Provisiones en la que se manda no sirban los Yndios de las Reducciones mas q dos meses como S. M. lo manda y no sean llevados a Maracayu en tiempo enfermo, San Ignacio del ypaumbucu, 1630-08-14.

COMPLEJO MUSEOGRÁFICO PROVINCIAL ENRIQUE UDAONDO (LUJÁN, ARGENTINE)

CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Frases selectas y modos de hablar*, 1687, s.l., s.d.

CMP, ms.91.873.241 : ANONYME, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrõ>*, s.l., s.d.

UNIVERSITY OF PENNSYLVANIA LIBRARY

Upenn, Ms. Coll. 700, Item 215, Platzmann, J., Forchhammer, E., Henning, C., & Brinton, D. G., *Abschrift eines im Privatbesitz des Herrn von Gülich befindlichen handschriftlichen Guarani-Fragmentes : im Auftrage von Julius Platzmann für Herrn Dr. Karl Henning*, Leipzig, 1878.

LILLY LIBRARY, INDIANA UNIVERSITY BLOOMINGTON

Latin American mss. Paraguay, 1640-1862, Sanchez Labrador, José, *Paraguay catholico*, s.l. s.d.

II. Sources imprimées

Abbeville, Claude d', *Histoire de la mission des pères capucins en l'isle de Marignan et terres circonvoisines où est traicté des singularitez admirables et des moeurs merveilleuses des Indiens*, Paris, François Huby, 1614.

Arouet, François-Marie, « Le Mondain », In Arouet, François-Marie, *Œuvres complètes*, France, Arvensa, 2012, version Ibooks.

Brabo, Francisco Javier (ed.), *Inventario de los bienes hallados a la expulsión de los Jesuitas y ocupación de sus Temporalidades por decreto de Carlos III*, Madrid, Imprenta y estereotipia de M. Rivadeneyra, 1872.

Cardiel, José, *Declaración de la verdad*, Oeuvre inédite publiée avec une introduction du P. Pablo Hernández, Buenos Aires, JA Alsina, 1900 [1758].

—————, 1919, « Costumbres de los guaraníes », In Muriel, Domingo, *Historia del Paraguay desde 1747 hasta 1767*, traduit du latin vers le castillan par Pablo Hernández, Madrid, Librería general de Victoriano Suárez, 1919 [1767].

—————, *Compendio de la historia del Paraguay (1780)*, préface de Urquijo Mariluz M., Buenos Aires, Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura, 1984.

—————, *Las misiones del Paraguay*, préface de Héctor Sáinz Ollero, Madrid, Historia 16, 1989.

—————, *Las misiones del Paraguay*, Sáinz Ollero Héctor (éd.), Madrid, Dastin, 2002 [1771].

Charlevoix, Pierre-François-Xavier de, *Histoire du Paraguay*, Tome 2, Paris, imprimé chez Desaint, David et Durand, 1756.

Del Techo, Nicolas, *Historia Provinciae Paraquariae Societatis Iesu*, Liège, Joan. Mathiae Hovii, 1673.

Diccionario de Autoridades, Real Academia Española, Madrid, Francisco del Hierro, 6 vol, 1726-1739. En ligne : <http://web.frl.es/DA.html>.

Évreux, Yves d', *Voyage au nord du Brésil (1615)*, édition critique du texte complet établie par Franz Obermeier, Westensee-Verlag, coll. « Fontes Americanae » 4, Kiel, version électronique, 2014.

Jarque, Francisco, *Insignes misioneros de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay*, Pampelune, Juan Micón, 1687.

Lavoisier, Antoine-Laurent, *Mémoires présentés à l'assemblée de l'Orléannais*, Œuvres, t. 6, Paris, Imprimerie nationale, 1893 [1788].

Léry, Jean de, *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil, autrement dite Amérique*, Tours, Centre d'études Supérieures de la Renaissance, 2009 [1578].

Lozano, Pedro, *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay*, 2 vols., Madrid, Viuda de Manuel Fernández, 1754-1755.

Manuscritos da Coleção de Angelis, vol. V : *Tratado de Madri: antecedentes : Colônia de Sacramento (1669-1749)*, Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro, Jaime Cortesão, 1954.

Muratori, Ludovico Antonio, *Relation des missions du Paraguay*, Paris, Bordelet, 1754.

—————, *Relation des missions du Paraguay*, Traduction de l'italien de F.-E. de Lourmel, Introduction, présentation et notes de Girolamo Imbruglia, Paris, Maspero, Coll. La Découverte, 1983.

Peramás Josep Manuel, Fernández Pertíñez Francisco, Melià Bartomeu, *Platón y los Guaranies*, Centro de Estudios Paraguayos « Antonio Guasch » Asunción, 2004.

Restivo, Pablo, *Vocabulario de la lengua guaraní*, Santa María la Mayor, s.e., 1722.

—————, *Arte de la lengua guaraní*, Santa María la Mayor, s.e., 1724.

Rousseau, Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Flammarion, 2008 [1754], édition numérique.

Ruiz De Montoya, Antonio, *Conquista espiritual*, Madrid, Imprenta del Reino, 1639.

—————, *Tesoro de la lengua guaraní*, Madrid, CEPAG, Asunción, 2011 [1639].

—————, *Arte de la lengua guaraní*, Madrid, CEPAG, Asunción, 2011 [1640].

—————, Anonyme (trad.), Ramiz Galvão, Benjamin Franklin (Dir.), *Manuscripto guarani da Bibilotheca Nacional do Rio de Janeiro sobre a primitiva catechese dos Indios das missões*, Annaes da Blbilotheca Nacional do Rio de Janeiro, Vol. 6, Rio de Janeiro, G. Leuzinger & Filhos, 1879.

—————, *Vocabulario de la lengua guaraní*, Madrid, CEPAG, Asunción, 2011 [1640].

—————, *Catecismo de la lengua guaraní*, Madrid, CEPAG, Asunción, 2011 [1640].

Sanchez Labrador, Joseph, *El Paraguay Catholico*, transcription de Carlos Alberto Vera Abed, Asunción, Arandú Books, [1772] 2020.

Sepp, Anton, *Viagem às missões jesuíticas e trabalhos apostólicos*, traduit de l'Allemand par A. Raymundo Schneider, notes de Rubens Borba de Moraes, introduction de Wolfgang Hoffman Harnish, São Paulo, Livraria Martins, 1943.

—————, « Algunas advertencias tocantes al gobierno temporal de los pueblos en sus fabricas, sementeras, estancias y otras faenas », *Pesquisas*, n° 2, Instituto Anchietano de Pesquisas, 1958.

—————, Hoffmann, Werner (trad. et éd.), *Relación de viaje a las misiones jesuíticas*, 2 Vols., Buenos Aires, EUDEBA, 1971 [1696].

Smith, Adam, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations, Vol. 1 et 2*, Paris, Flammarion, 1991.

Staden, Hans, *Nus, féroces et anthropophages*, Paris, Métailié, 1979, édition numérique.

Thévet, André, *Les singularitez de la France antarctique, autrement nommée Amérique: & de plusieurs terres & isles découuertes de nostre temps*, Paris, Maurice de la Porte, 1557.

BIBLIOGRAPHIE

Amériques à l'époque coloniale

Missions jésuites du Paraguay

Adoue, Cecilia, Boidin, Capucine, Orantin Mickaël, « *Diálogos en guaraní*, un manuscrit inédit des réductions jésuites du Paraguay (XVIII^e siècle) », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En ligne], Débats, mis en ligne le 01 décembre 2015, consulté le 27 avril 2017. URL : <http://nuevomundo.revues.org/68665>.

Avellaneda, Mercedes, *Guaraníes, criollos y jesuitas. Luchas de poder en las revoluciones comuneras del Paraguay, siglos XVII y XVIII*, Asunción, Editorial Tiempo de Historia, 2014.

Avellaneda, Mercedes, Quarleri, Lía, « Las milicias guaraníes en el Paraguay y Río de la Plata: alcances y limitaciones (1649-1756) », *Estudios Ibero-Americanos*, 2007, vol. 33, n°1, p. 109-132.

—————, —————, « Mujeres guaraníes en las misiones jesuíticas: categorías en tensión, reordenamiento social y resistencias », *História Unisinos*, 2020, vol. 24, n° 3, p. 365-378.

Barcelos, Artur Henrique F., « O espaço missioneiro: a integração urbano-rural das missões jesuíticas nos séculos XVII e XVIII », *VII Jornadas Internacionales sobre las Misiones jesuíticas, Resistencia (Argentina)*, 1998, Resistencia, IIGHI, 1999.

Blumers, Teresa, *La contabilidad en las reducciones Guaraníes*, Asunción, Centro de Estudios Antropológicos, Universidad Católica, 1992.

Boidin, Capucine, Cerno, Leonardo, Vega, Fabián R., « “This Book Is Your Book”: Jesuit Editorial Policy and Individual Indigenous Reading in Eighteenth-Century Paraguay », *Ethnohistory*, 2020, vol. 67, n° 2, p. 247-267.

Brigidi, Bianca Hennies, *Anjos rebeldes: desvios dos modelos de discurso missionário sobre a conversão das Crianças Guarani (século XVII)*, mémoire de Master en histoire sous la direction de Maria Cristina dos Santos, Porto Alegre, Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC-RS), 2005.

Brignon, Thomas, *Mba'e m̃ymba pype : « par le biais des animaux ». La traduction en guarani d'un bestiaire salutaire. L'édition missionnaire de la Diferencia entre lo temporal y eterno de Juan Eusebio Nieremberg (Loreto, 1705)*, Mémoire de Master 2 en Anthropologie sous la direction de Boidin, Capucine et de Rose, Sonia, Université Paris III - Institut des Hautes Études de l'Amérique Latine, Paris, 2016.

—————, *Un traducteur exemplaire. Le cacique Nicolás Yapuguay et ses exempla en langue guarani (missions jésuites du Paraguay, 1724-1727)*. Mémoire de master en anthropologie sous la direction de Boidin, Capucine et de Rose, Sonia, Paris, Lyon, ENS, IHEAL, 2017.

—————, « De la Différence entre l'Âne et le Jaguar : la traduction en guarani d'un traité ascétique illustré, entre adaptation linguistique et visuelle (missions jésuites du Paraguay – 1705) », *Textimage : revue d'étude du dialogue texte-image*, Lyon, Textimage, 2018, Christianismes en transfert. Images, cartes et écritures à travers l'Europe, les Amériques et la Chine.

—————, « Du copiste invisible à l'auteur de premier ordre. La traduction collaborative de textes religieux en Guarani dans les réductions jésuites du Paraguay », *Sociocriticism*, 2018, vol. 33, n°1, p. 299-338.

—————, « Del exemplum al tekokue. Traducción colaborativa, reescritura y cultivo del arte retórico en tres relatos ejemplares en guaraní de Nicolás Yapuguay y Pablo Restivo (1724-1727) », *Estudios paraguayos*, 2019, vol. 36, n° 2, p. 41-73.

—————, « Los falsos *Tupã* : censura, traducción y recepción del concepto de idolatría en las Reducciones jesuíticas de guaraníes (siglos XVII-XVIII) », In Telesca, Ignacio, Vidal, Alejandra (Eds.), *Historia y lingüística guaraní. Homenaje a Bartomeu Melià*, Buenos Aires, Sb Editorial, 2022, p. 81-114.

Carbonell De Masy, Rafael, « Técnica y tecnología agrarias apropiadas en las misiones guaraníes », *Estudios Ibero-Americanos*, 1989, vol. 15, n° 1, p. 21-48.

Carbonell De Masy, Rafael, Blumers, Teresa, Maeder, Ernesto JA, *Estrategias de desarrollo rural en los pueblos Guaraníes (1609-1767)*, Barcelone, A. Bosch, Instituto de Estudios fiscales, 1992.

Cavilha Mendes, Isackson Luiz, *As mulheres indígenas nos relatos jesuíticos da Província do Paraguai (1609-1768)*, mémoire de Master en histoire sous la direction d'Eduardo Santos Neumann, UFRGS, 2013.

Cerno, Leonardo, Obermeier, Franz, « Nuevos aportes de la lingüística para la investigación de documentos en guaraní de la época colonial (siglo XVIII) », *Folia Histórica del Nordeste*, 2013, n°21, p. 33-56.

Cerno, Leonardo, « La traducción guaraní de la Conquista Espiritual. Un caso de pragmática transcultural », In Barcelos, Artur Enrique F., Salinas, Maria Laura, Valenzuela, Fátima Victoria (Eds.), *Actas de las XVI Jornadas Internacionales sobre las Misiones Jesuíticas*, Resistencia, Instituto de Investigaciones Geohistóricas, 2016, p. 155-167.

—————, « Parientes cercanos, parientes lejanos. Una mirada estructural al sistema de parentesco del guaraní antiguo », *Mundaú*, 2018, n°4, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Instituto de Ciências Sociais, Universidade Federal de Alagoas, p. 52-79.

Deckmann-Fleck, Eliane, *Sentir, adoecer e morrer – Sensibilidade e devoção no discurso missionário jesuítico do século XVII*, Thèse de doctorat en histoire sous la direction de Dos Santos, Maria Cristina, PUCRS, IFCS, Porto Alegre, 1999.

—————, Eliane Cristina, « De mancebas auxiliares do demônio a devotas congregantes: mulheres e condutas em transformação (reduções jesuítico-guaranis, séc. XVII) », *Estudos Feministas*, 2006, vol. 14, n° 3, Florianópolis, p. 617-634.

—————, Eliane Cristina, « A educação jesuítica nos Sete Povos das Missões (séculos 17–18) », *Em Aberto*, Brasília, 2007, vol. 21, n° 78, p. 109-120.

Furlong, Guillermo, *Misiones y sus pueblos de Guaraníes*, Buenos Aires, Imprenta Balmes, 1962.

—————, *Juan de Escandón S. J. y su carta a Burriel (1760)*, Buenos Aires, éd. Guillermo Furlong, S. J., 1965.

Ganson, Barbara Anne, *The Guaraní Under Spanish Rule in the Río de la Plata*, Stanford, California, Stanford University Press, 2003.

Hernández, Pablo, *Misiones del Paraguay : Organización social de las doctrinas guaraníes de la compañía de Jesús*, Barcelona, G. Gili, Espagne, 1913.

Imolesi, María Elena, « El sistema misional en jaque : la reclusión femenina en las reducciones jesuíticas de guaraníes », *Anos 90*, 2011, vol. 18, n° 34.

—————, « Soluciones jesuitas en entornos misionales: la aplicación del probabilismo en la resolución de dudas en torno a los matrimonios en las reducciones de guaraníes », *Historia y grafía*, 2017, n° 49, p. 57-84.

Jackson, Robert H., « Una mirada a los patrones demográficos de las misiones jesuitas de Paraguay », *Fronteras de la historia*, Bogotá, 2004, n° 9, p. 129-178.

Kern, Arno, *Missões : uma utopia política*, Porto Alegre, Mercado Aberto, 1982.

Livi-Bacci, Massimo, Maeder, Ernesto JA, « The Missions of Paraguay: the demography of an Experiment », *Journal of Interdisciplinary History*, 2004, XXXV : 2, p. 185-224.

Maeder, Ernesto JA, Bolsi Alfredo SC, « La población guaraní de las misiones jesuíticas: evolución y características, 1671-1767 », *Cuadernos de geohistoria regional Corrientes*, 1980, n° 4.

Maeder, Ernesto JA, « La "conquista espiritual" de Montoya y su alegato sobre las misiones » *Teología: Revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina*, 1985, n° 46, p. 122-136.

Maeder, Ernesto J. A., *Atlas territorial y urbano de las misiones jesuíticas de guaraníes. Argentina, Paraguay y Brasil*, Séville, Junta de Andalucía, 2009.

Melià, Bartomeu, *El guaraní conquistado y reducido ensayos de etnohistoria*, 4a. ed., Asunción, Biblioteca paraguaya de antropología, Universidad católica Centro de estudios antropológicos, CEPAG, 1988.

—————, *La lengua guaraní en el Paraguay colonial : que contiene La Creación de un lenguaje cristiano en las reducciones de los guaraníes en el Paraguay*, Asunción, Centro de Estudios Paraguayos Antonio Guasch, 2003 [1969].

Mörner, Magnus, *The Political and economic activities of the Jesuits in the Plata region*, Stockholm, Library and Institute of Ibero-American Studies, 1953.

—————, *Actividades políticas y económicas de los Jesuitas en el Rio de la Plata*, Buenos Aires, Paidós, 1968.

Neumann, Eduardo, *O Trabalho Guarani Missioneiro no Rio da Prata Colonial 1640-1750*, Martins Livreiro, Porto Alegre, 1996.

—————, *Práticas letradas guarani: produção e usos da escrita indígena (séculos xvii e xviii)*, Thèse de doctorat en histoire sociale sous la direction de Viana Daher Andrea, UFRJ, IFCS, Rio de Janeiro, 2005.

—————, *Letra de Indios. Cultura escrita, comunicação e memória indígena nas Reduções do Paraguai*, Nhanduti Ed., São Bernardo do Campo, 2015.

Obermeier, Franz, « El Apéndice de la Colección de obras impresas y manuscritas [1853] de Pedro de Angelis. Una reconstrucción de la parte etnolingüística », *IHS: Antiguos Jesuitas en Iberoamérica*, 2017, vol. 5, n° 2, p. 3-27.

—————, « Los géneros didácticos en la literatura jesuítica rioplatense », *IHS: Antiguos Jesuitas en Iberoamérica*, 2018, vol. 6, n° 1, p. 80-103.

Oliva, Fernando, Panizza, María Cecilia, « La medida del tiempo: el reloj solar jesuita de La Cruz, provincia de Corrientes », *Teoría y práctica de la arqueología histórica latinoamericana*, printemps 2019, 2020, Año VIII, vol. 9.

Orantin, Mickaël, *La cloche, le rabot et la houe: fragments d'un quotidien de travail dans les missions jésuites du Paraguay (1714?)*, Paris, Presses de l'INALCO, 2021.

Otazú, Angélica Melgarejo, « Contribución a la medicina natural: *Pohã Ñana*, un Manuscrito inédito en Guaraní (Paraguay, S. XVIII) », *Corpus* [En ligne], 2014, vol. 4, n° 2, Publié le 22 décembre 2014.

Plá, Josefina, « Los talleres misioneros (1609-1767). Su Organización y Funcionamiento », *Revista de Historia de América*, 1973, n° 75-76, p. 9-56.

Popescu, Oreste, *El sistema económico en las misiones jesuíticas. Experimento de desarrollo indoamericano*, Barcelona, Ariel, 1967 [1952].

—————, « José Cardiel », *In Studies in the History of Latin American Economic Thought*, Londres, New-York, Routledge, 1997, p. 119-139.

Rabuske, Arthur, « O modelo educacional das reduções jesuíticas guaranis » *In Simpósio nacional de estudos missioneiros, 4. Santa Rosa, RS Anais...*, Santa Rosa, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Dom Bosco, 1981, p. 58-79.

Ringmacher, Manfred, « Classical Guarani beyond grammars and dictionaries : on an 18th century Jesuit manuscript », *STUF-Language Typology and Universals*, 2014, vol. 67, n° 2, p. 229-246.

Ruiz Martínez Cañavate, Pablo, *Reducciones jesuíticas del Paraguay: Territorio y urbanismo*, thèse de doctorat réalisée sous la direction de López-Guzmán Guzmán, Rafael Jesús, Grenade,, Université de Grenade, 2017.

Sarreal, Julia, *Globalization and the Guarani: From Missions to Modernization in the Eighteenth Century*, thèse de doctorat en histoire, sous la direction de John H. Coatsworth, Harvard University, Cambridge, Massachussets, 2009.

—————, « Revisiting Cultivated Agriculture, Animal Husbandry, and Daily Life in the Guarani Missions », *Ethnohistory*, 2013, vol. 60 : I, p. 101-124.

Soriano, Rosa Tribaldos, *Las mujeres guaraníes de los Treinta Pueblos Misioneros de la Compañía de Jesús (siglos XVII-XVIII)*, thèse de doctorat en histoire sous la direction d'Inmaculada Fernández Arrillaga, Espagne, Université d'Alicante, 2010.

—————, « De la sociedad Guarani a la familia católica. Nuevas aportaciones desde una perspectiva de género », *Revista de Historia Moderna*, 2015, n° 33, p. 213-227.

Susnik, Branislava, *El indio colonial del Paraguay. Vol. 1, El Guarani colonial*, Asunción, Museo Etnográfico Andrés Barbero, 1965.

—————, *Los aborígenes del Paraguay. Vol. 2, Etnohistoria de los Guaraníes, epoca colonial*, Asunción, Museo Etnográfico Andrés Barbero, 1979-1980.

Takeda, Kazuhisa, « Cambio y continuidad del liderazgo indígena en el cacicazgo y en la milicia de las misiones jesuíticas: análisis cualitativo de las listas de indios guaraníes », *Tellus*, 2012, n° 23, p. 59-79.

—————, « Las milicias guaraníes en las misiones jesuíticas del Río de la Plata: Un ejemplo de la transferencia organizativa y tácticas militares de España a su territorio de ultramar en la primera época moderna », *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, 2016, vol. 20, n°2, p. 33-72.

Thun, Harald, « La evolución de la escripturalidad entre los indígenas guaraníes », In Rodrijuelo, Emilio, Fuentes, María, (ed), *Simposio Antonio Tovar sobre lenguas amerindias*, Valladolid, Université de Valladolid, 2003, p. 9-23.

Thun, Harald, Obermeier, Franz, Cerno, Leonardo, *Guarinihape tecocue - Lo que pasó en la guerra (1704-1705). Memoria anónima en guaraní del segundo desalojo de la Colonia del Santo Sacramento/Uruguay de los portugueses por los españoles*, Allemagne, Kiel, Westensee-Verlag Kiel, Fontes Americanae 5, 2015.

Vega, Fabián R., « Los saberes misionales en los márgenes de la monarquía hispánica : los libros de la reducción jesuítico-guaraní de Candelaria », *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 2017, vol. 86, n° 172, p. 337-377.

—————, « La posible autoría del manuscrito anónimo *Phrases selectas*, entre el uno y el múltiple (misiones jesuíticas de guaraníes, siglo XVII) », *Folia Histórica del Nordeste*, 2019, n° 34, p. 39-63.

Wilde, Guillermo, *Religión y poder en las misiones de guaraníes*, Ed. Sb., Buenos Aires, 2009.

—————, « Les modalités indigènes de la dévotion. Identité religieuse, subjectivité et mémoire dans les frontières coloniales d'Amérique du Sud », in Maldavsky Aliocha (dir.), *Les laïcs dans la mission. Europe et Amériques, XVI-XVIII^e siècle*, Tours, Presses Universitaires François Rabelais, 2017, p. 137-180.

Wilde, Guillermo et Vega, Fabián R., « De la indiferencia entre lo temporal y lo eterno: Élités indígenas, cultura textual y memoria en las fronteras de América del Sur », *Varia Historia*, 2019, vol. 35, n° 68, p. 461-506.

Amérique espagnole

Aguirre, Carlos, « La constitución de lo urbano: ciudad y campo en la Nueva España », *Revista Historias, México, INAH*, 1982, n° 1, p. 30-40.

Aguirre, Susana Elsa, « Entre lo propio y lo ajeno. Los migrantes indios en Buenos Aires a fines del período colonial », *Revista TEFROS*, 2014, vol. 10, n° 1-2, p. 1-24.

Barriera, Darío, *Abrir puertas a la tierra. Microanálisis de la construcción de un espacio político. Santa Fe. 1573-1640*, Santa Fe, Ministerio de Innovación y Cultura de la Provincia de Santa Fe, Museo Histórico Provincial Brigadier Estanislao López, 2017 [2013].

Bernabéu, Salvador, Varela, Consuelo (Coord.), *La ciudad americana: mitos, espacios y control social*, Madrid, Doce Calles, 2010.

Bernand, Carmen, Gruzinski, Serge, *Histoire du nouveau monde. De la découverte à la croyance*, Paris Fayard, 1991.

Bethell, Leslie (Ed.), *The Cambridge history of Latin America. 2, Colonial Latin America*, Cambridge ; London ; New York [etc.], Cambridge university press, 2008 [1984].

Cunill, Caroline, « El indio miserable: nacimiento de la teoría legal en la América colonial del siglo XVI », *Cuadernos Intercambio sobre Centroamérica y el Caribe*, 2011, vol. 8, n° 9, p. 229-248.

Delgado, Paulino Castañeda, « La condición miserable del indio y sus privilegios », *Anuario de estudios americanos*, 1971, vol. 28, p. 245-335.

Estenssoro, Juan Carlos, Itier, César, « Présentation », *Mélanges de la Casa de Velázquez*, , 2015, 45 (1) : 9-14.

Garavaglia, Juan Carlos, *Mercado Interno y Economía Colonial. Tres siglos de Historia de la Yerba Mate*, Mexique, Editorial Grijalbo, 1983.

Gruzinski, Serge, *La pensée métisse*, Paris, Fayard/Pluriel, 2012.

Hanks, William F., *Converting words : Maya in the age of the cross*, Berkeley, University of California Press, États-Unis d'Amérique, 2010.

Lockhart, James, « Double Mistaken Identity: Some Nahua Concepts in Postconquest Guise », In *Of Things of the Indies: Essays Old and New in Early Latin American History*, Stanford, Stanford University Press, 1999, p. 98-119.

Maeder, Ernesto JA, *La formación de la sociedad Argentina desde el siglo XVI hasta mediados del XVIII*, Argentine Instituto de Investigaciones Geohistóricas, CONICET-FUNDANORD, 1984.

Salinas, María Laura, « Estructura y composición familiar en los pueblos de indios de Corrientes. Siglo XVII y principios del siglo XVIII », *Nordeste*, 1999, n° 10, p. 21-34.

Salinas, Maria Laura, « Las cartas anuas de la Provincia jesuítica del Paraguay. Siglos XVII-XVIII. Cuatro décadas en la tarea de editar fuentes jesuítica », In Crespo, Fernanda María, Nájera, Guillermo Antonio Nájera (coord.), *Lecturas desde las Cartas Anuas. Contribuciones al estudio de los jesuitas en Hispanoamérica*, Mexique, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Estudios Regionales, 2020.

Suralles, Alexandre, « Intériorité, cœur et âme en Amérique indienne », In Aubry, Gabrielle, Hildefonse, Frédérique, *Le moi et l'intériorité*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2008, p. 303-321.

—————, « la retórica de traducir “cuerpo” », In Estévez, Manuel Gutiérrez, Pitarch, Pedro (eds.), *Retóricas del cuerpo amerindio*, Madrid, Francfort, Iberoamericana-Vervuert, 2010, p. 57-86.

Trujillo, Oscar José « El suave olor de las virtudes: la hermandad de la caridad de buenos aires y su colegio de niñas huérfanas », *Comunicación, Cultura y Política*, 2014, vol. 5, n°2, p. 53-69.

Vitar, Beatriz, « Hilar, teñir y tejer. El trabajo femenino en las misiones jesuíticas del Chaco (siglo XVIII) », *Anuario de Estudios Americanos*, 2015, vol. 72, n° 2, p. 661-692.

Wachtel, Nathan, *La vision des vaincus*, Paris, Gallimard, 1992 [1971].

—————, « L'acculturation », In Le Goff, Jacques, Nora, Pierre (dir.), *Faire de l'histoire*, Paris, Folio Histoire, 2011 [1974], p. 172-200.

—————, *Paradis du Nouveau Monde*, Paris, Fayard, 2019, version Ibooks.

Zavala, Silvio, « Apuntes históricos sobre la moneda del Paraguay », *El Trimestre Económico*, 1946, vol. 13, n° 49 (1), p. 126-143.

Brésil

Castelneau-L'Estoile, Charlotte de, « Un maître de la parole indienne Francisco Pinto (1552-1602) missionnaire au Brésil », *Arquivos do Centro Cultural Calouste Gulbenkian Biographies*, 2000, vol. XXXIX, Lisboa-Paris, p. 45-60.

———, « Le mariage des infidèles au XVI^e siècle : doutes missionnaires et autorité pontificale », *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée*, 2009, vol. 121, n° 1, p. 95-121.

Castelneau-L'Estoile, Charlotte de, Copete, Marie-Lucie, Maldavsky, Aliocha, Županov, Ines G., « Introduction », In Castelneau-L'Estoile, Charlotte de, Copete, Marie-Lucie, *Missions d'évangélisation et circulation des savoirs : XVI^e-XVIII^e siècle*, Madrid, Casa de Velázquez, 2011.

Ribeiro, Darcy, *O povo brasileiro. A formação e o sentido do Brasil*, São Paulo, Editora Schwartz, 2011.

Amérique française et Amérique britannique

Friant, Emmanuelle, « “Ils aiment bien leur chapelet” : le discours jésuite sur la transmission du religieux aux Hurons par l'objet de piété (1634-1649) », *Études d'histoire religieuse*, 2011, n° 77, p. 7-20. <https://doi.org/10.7202/1008394arp>.

White, Richard, *The Middle Ground: Indians, Empires, and Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.

Autour du travail

Travail et Chasse

López, Ceferino Caro, « La caza en el siglo XVIII: sociedad de clase, mentalidad reglamentista », *Hispania*, 2006, vol. 66, n° 224, p. 997-1018.

López Ontiveros, Antonio, « Algunos aspectos de la evolución de la caza en España », *Agricultura y sociedad*, janvier-mars 1991, n° 58, p. 13-51.

Travail et genre

Blanc, Odile, « Vêtement féminin, vêtement masculin à la fin du Moyen Âge, le point de vue des moralistes », In Pastoureau, Michel, (Ed.), *Le vêtement: histoire, archéologie et symbolique vestimentaires au Moyen Âge (Vol. 1)*, France, Le Léopard d'or, 1989.

De Rasse, Marie, « Vêtement féminin et pudeur. L'exemple parisien, XIV^e-XV^e siècles », *Hypothèses*, 2010, vol. 13, n° 1, p. 119-128.

Gil, Marc, « Les femmes dans les métiers d'art des Pays-Bas bourguignons au XV^e siècle », *Clio. Femmes, Genre, Histoire* [En ligne], 2011, n° 34, p. 231-254.

Lugones, María, « Colonialidad y género » *In*, Espinosa Miñoso, Yuderkys, Gómez Correal, Diana, Ochoa Muñoz, Karina (eds.), *Tejiendo de otro modo : feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, Popayán, Editorial Universidad del Cauca, 2014, p. 57-74.

Pavard, Bibia, Rennes, Juliette (dir.), *Clio. Femmes, Genre, Histoire* [En ligne], Se dénuder, 2021, vol. 54.

Peemans-Poullet, Hedwige, « I. La division sociale du travail », *Les Cahiers du GRIF*, n°2, 1974, p. 37-41. DOI : <https://doi.org/10.3406/grif.1974.897>

Schweitzer, Sylvie, *Les femmes ont toujours travaillé : une histoire de leurs métiers, XIX^e et XX^e siècle*, Paris, Odile Jacob, 2002.

Segato, Rita Laura, « El sexo y la norma : frente estatal, patriarcado, desposesión, colonidad », *Revista Estudos Feministas*, 2014, vol. 22, n° 2, p. 593-616.

Travail et pauvreté

Alonso, Fabián, Barral, María Elena, Fradkin, Raul O., Perri, Gladys, « Los vagos de la campaña bonaerense. La construcción histórica de una figura delictiva (1730-1830) », *Prohistoria: historia, políticas de la historia*, 2001, n° 5, p. 171-202.

Barthes, Roland, « Histoire et sociologie du Vêtement », *Annales. Economies, sociétés, civilisations*, , 1957, 12^e année, n° 3.

—————, « Historiographie du vêtement : un bilan », *In* Pastoureau, Michel, (Ed.), *Le vêtement: histoire, archéologie et symbolique vestimentaires au Moyen Âge (Vol. 1)*, France, Le Léopard d'or, 1989, pp. 7-33.

Castel, Robert, *Les métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat*, Paris, Gallimard, coll. Folio/essais, 1995.

—————, « Au-delà du salariat ou en deçà de l'emploi ? L'institutionnalisation du précarat » *In* Paugam, Serge, *Repenser la solidarité*, Paris, Presses Universitaires de France, 2011, p. 415-433.

Depauw, Jacques, « Pauvres, pauvres mendiants, mendiants valides ou vagabonds ? Les hésitations de la législation royale », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, juillet-septembre 1974, tome 21, n°3, p. 401-418.

Duby, Georges, « Les pauvres des campagnes dans l'occident médiéval jusqu'au XIII^e siècle », *Revue d'histoire de l'Église de France*, 1966, tome 52, n°149, pp. 25-32.

Geremek, Bronislaw, « Criminalité, vagabondage, paupérisme : la marginalité à l'aube des temps modernes », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, juillet-septembre 1974, tome 21 n°3, p. 337-375.

_____, *La potence ou la pitié : l'Europe et les pauvres du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Gallimard, 1987.

Griffiths, Paul, « Poverty : A History », *The Economic History, Review, New Series*, 1995, vol. 48, n° 4, p. 850-852.

Le Goff, Jacques, Vidal-Naquet, Pierre, « Lévi-Strauss en Brocéliande. Esquisse pour une analyse d'un roman courtois (Yvain de Chrétien de Troyes) », *Critique. Hommage à Lévi-Strauss*, juin 1974, n° 325, p. 541-571.

Lis, Catharina, Soly, Hugo, *Poverty and capitalism in pre-industrial Europe*, Hassocks, the Harvester Press, 1979.

Mollat, Michel, « La notion de pauvreté au Moyen Âge : position de problèmes », *Revue d'histoire de l'Église de France*, 1966, tome 52, n°149, p. 5-23.

Mollat, Michel, *Les pauvres au Moyen Âge*, Étude sociale, Paris, 1978.

Salinas, María Laura, « Trabajo, tributo, encomiendas y pueblos de indios en el nordeste argentino. Siglos XVI-XIX », *Iberoamericana (2001-)*, IX, 2009, n° 34, p. 21-42.

_____, « Élités, encomenderos y encomiendas en el Nordeste argentino: la ciudad de Corrientes a mediados del siglo XVII », *Bibliographica americana*, 2010, vol. 6.

_____, « Pueblos de indios del Paraguay a mediados del siglo XVII: trabajo, tributo y servicio personal », *III Taller: Paraguay como objeto de estudio de las ciencias sociales*, 2010, Posadas.

Vexliard, Alexandre, « Vagabondage et structures sociales », *Cahiers internationaux de sociologie*, 1957, vol. 22, p. 97-116.

Travail et techniques

Cresswell, Robert, « Techniques et culture : les bases d'un programme de travail », *Techniques & Culture* [En ligne], vol. 1, n° 54-55, 2010, p. 23-45. Mis en ligne le 30 juin 2013, consulté le 08 décembre 2021. DOI : <https://doi.org/10.4000/tc.4979>

Haudricourt, André-Georges, « Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui », *L'Homme*, 1962, vol. 2, n° 1, p. 40-50.

Leroi-Gourhan, André, *L'homme et la matière*, Paris, Albin Michel, 1971 [1943].

Lemonnier, Pierre, « L'Étude des systèmes techniques », *Techniques & Culture* [En ligne], vol. 1, n° 54-55, 2010, s.p. Mis en ligne le 30 janvier 2013, consulté le 08 décembre 2021. DOI : <https://doi.org/10.4000/tc.5043>

Travail hier et aujourd'hui

Anheim, Étienne, « Les hiérarchies du travail artisanal au Moyen Âge entre histoire et historiographie », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 2013, vol. 68, n° 4, p. 1027-1038.

Chevandier, Christian, Pigenet, Michel, « L'histoire du travail à l'époque contemporaine, clichés tenaces et nouveaux regards », *Le Mouvement Social*, 2002, vol. 200, n° 3, p. 163-169.

Comet, Georges, « Productivité et rendements céréaliers : de l'histoire à l'archéologie » *L'homme et la nature au Moyen Âge. Paléoenvironnement des sociétés occidentales. Actes du Ve Congrès international d'Archéologie Médiévale (Grenoble, 6-9 octobre 1993)*, Caen, Société d'Archéologie Médiévale, 1996, p. 87-91.

Cottureau, Alain, « Théories de l'action et notion de travail: note sur quelques difficultés et quelques perspectives » *Sociologie du travail*, 1994, hors série, vol. 36, p. 73-89.

Darmangeat, Christophe, « Certains étaient-ils plus égaux que d'autres ? II - formes d'exploitation sous le communisme primitif », *Actuel Marx*, 2015, vol. 58, n° 2, p. 144-158.

Demoule, Jean-Paul, *La révolution néolithique*, Paris, Le Pommier, 2017, édition Ibooks.

Denis, Gilles, « Agriculture, esprit du temps et mouvement des Lumières », *Histoire Sociétés Rurales*, 2017, vol. 48, n° 2, p. 93-136.

Durkheim, Émile, *De la division du travail social*, préface de Serge Paugam, Paris, PUF, Coll. Quaridge, 2013 [1950].

Engels, Friedrich, *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*, Chicoutimi, Université du Québec, coll. Les classiques des sciences sociales, 1952 [1884].

Gibert, Marie-Pierre, Monjaret, Anne (dir.), « Introduction. Jalons pour une anthropologie du travail », In *Anthropologie du travail*, Paris, Armand Colin, « Collection U », 2021, p. 3-27.

Marx, Karl, *Le Capital*, Paris, Éditions Sociales, 1975.

Patterson, Orlando, *Slavery and social death: A comparative study*, États-Unis, Angleterre, Harvard University Press, 1982.

Polanyi, Karl, *La grande transformation*, Paris, Gallimard, 1983 [1944].

Thompson, Edward P., « Temps, travail et capitalisme », trad. Jean-Louis Boireau, *Libre. Politique — anthropologie — philosophie*, 1979, n°5, p. 3-63.

_____, *La formation de la classe ouvrière anglaise*, Traduit de l'anglais par G. Dauvé, M. Golaszewski et M.-N. Thibault, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Points », 2012.

_____, *Les Usages de la coutume. Traditions et résistances populaires en Angleterre (XVIIe-XIXe siècle)*, trad. de l'anglais par Jean Boutier et Arundhati Virmani, Paris, EHESS/Gallimard/Seuil, 2015.

Weber, Max, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 2004.

Économies et sociétés

Anthropologie économique

Bourdieu, Pierre, *Anthropologie économique. Cours au Collège de France. 1992-1993*, Paris, le Seuil, Raisons d'agir, 2017.

Godelier, Maurice, « Objet et méthodes de l'anthropologie économique », *l'Homme*, juin 1965, tome 5, n°2, p. 32-91.

Melià, Bartomeu, Temple, Dominique, *El don, la venganza y otras formas de economía guaraní*, Asunción, Centro de Estudios Paraguayos "Antonio Guasch", 2004.

Sahlins, Marshall, *Âge de pierre, âge d'abondance. L'économie des sociétés primitives*, Paris, Gallimard, 1976.

Parenté, partage et redistribution

Bird-David, Nurit, « Where have all the kin gone? On hunter-gatherers "sharing, kinship and scale" », In Lavi, Noa, Friesem, David (Ed.), *Towards a broader view of hunter-gatherer sharing*, Cambridge, McDonald Institute for Archaeological Research, 2019, p. 15-24.

Bloch, Maurice, « Commensalité et empoisonnement », *La pensée de midi*, 2010, vol. 30, n° 1, p. 81-89.

Erikson, Philippe, « De l'appivoisement à l'approvisionnement : chasse, alliance et familiarisation en Amazonie amérindienne », *Techniques & Culture. Revue semestrielle d'anthropologie des techniques*, 1987, n° 9, p. 105-140.

Gow, Peter, *People of Mixed Blood : Kinship and History in Peruvian Amazonia*, Oxford, Clarendon Press, 1991.

Gurven, Michael, Hill Kim, Kaplan, Hillard, « From Forest to Reservation: Transitions in Food-Sharing Behavior among the Ache of Paraguay », *Journal of Anthropological Research*, 2002, vol. 58, n° 1, p. 93-120.

Holmberg, Allan R., *Nomads of the Long Bow: The Siriono of Eastern Bolivia : Prepared in Cooperation with the United States Department of State as a Project of the Interdepartmental Committee on Scientific and Cultural Cooperation*, Washington, Smithsonian Institution, Institute of Social Anthropology, publication n° 10, 1950.

Humphrey, Caroline, Hugh-Jones, Stephen, *Barter, Exchange and Value. An Anthropological Approach*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 1992.

Jabin, David, *Le Service éternel : ethnographie d'un esclavage amérindien (Yuqui, Amazonie bolivienne)*, Thèse de doctorat en Ethnologie sous la direction de Philippe Erikson et de Pierre Grenand, Nanterre, Université Paris Ouest Nanterre La Défense, 2016.

Peterson, Nicolas, « Demand Sharing: Reciprocity and the Pressure for Generosity among Foragers », *American Anthropologist*, 1993, vol. 95, n° 4, p. 860-874.

Strathern, Marilyn, « Eating (and Feeding) », *The Cambridge Journal of Anthropology*, vol. 30, n° 2, p. 1-14.

Testart, Alain, « Game sharing systems and kinship systems among hunter-gatherers », *Man*, 2012, vol. 22, n°2, juin 1987, p. 287-304.

_____, « Échange marchand, échange non marchand », *Revue française de sociologie*, 2001, vol. 42, n°4, p. 719-748.

Viegas, Susana de Matos, « Eating with Your Favourite Mother: Time and Sociality in a Brazilian Amerindian Community », *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 2003, vol. 9, n° 1, p. 21-37.

Vilaça, Aparecida, « Making Kin out of Others in Amazonia », *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 2002, vol. 8, n° 2, p. 347-365.

Ruiz Zubizarreta, Joaquín, Orantin, Mickaël. «Poraka? C'est comme nourrir celui qui a tué notre mère...» Parenté, pouvoir et partage dans les missions guarani du Paraguay (xviii^e siècle) à l'aune de l'ethnologie et de la lexicographie diachronique. *Journal de la Société des américanistes*, 2021, vol. 107, no 107-2, p. 115-139.

Histoire économique européenne

Decock, Wim, *Theologians and contract law : the moral transformation of the Ius commune (ca. 1500-1650)*, Leiden, Boston, M. Nijhoff, 2012.

Le Goff Jacques, « Au Moyen Âge : temps de l'Église et temps du marchand », *Annales. Economies, sociétés, civilisations*, 1960, 15^e année, n° 3, pp. 417-433.

Todeschini, Giacomo, *Les Marchands et le Temple: La société chrétienne et le cercle vertueux de la richesse du Moyen Âge à l'Epoque moderne*, Paris, Albin Michel, 2017.

Toneatto, Valentina, « Élités et rationalité économique: les lexiques de l'administration monastique du haut Moyen Âge » In Devroey, Jean-Pierre, Feller, Laurent, Le Jan, Régine, *Les Élités et la richesse au haut Moyen Âge*, Turnhout, Brepols, 2010.

Weber, Max, *Économie et société 2. L'organisation et les puissances de la société dans leur rapport avec l'économie*, Paris, Plon, Coll. Agora, 1995.

Histoire, anthropologie et sociologie

Histoire et anthropologie des Tupis et Guaranis

Austin, Shawn Michael, « Guaraní kinship and the encomienda community in colonial Paraguay, sixteenth and early seventeenth centuries », *Colonial Latin American Review*, 2015, vol. 24, n° 4, p. 545-571.

_____, *Colonial Kinship : Guaraní, Spaniards, and Africans in Paraguay*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 2020.

Barbosa, Pablo Antunha, « La « Terre sans Mal ». La trajectoire historique d'un mythe guarani et d'un mythe anthropologique », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En ligne], Débats, mis en ligne le 09 avril 2013, consulté le 09 mai 2022. DOI : <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.65288>

_____, « A “Terra sem Mal” de Curt Nimuendajú e a “Emigração dos Cayuáz” de João Henrique Elliott. Notas sobre as “migrações” guarani no século XIX » *Tellus*, 2014, ano 13, n° 24, p. 121-158.

Boidin, Capucine, « Textos de la modernidad política en guaraní (1810-1813) », *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana* [en ligne], 2014, vol. 4, n° 2, publié le 26 décembre 2014, consulté le 22 avril 2022. DOI: <https://doi.org/10.4000/corpusarchivos.1322>

_____, *Mots guarani du pouvoir; pouvoir guarani des mots. Essai d'anthropologie historique et linguistique (XIX-XVI et XVI- XIX)*, Paris, Université Paris 3, mémoire d'Habilitation à diriger des recherches, 2017.

Cadogan, Leon, *Ywyrã ñe'ery, fluye del árbol la palabra. Sugestiones para el estudio de la cultura guaraní*, Asunción, CEADUC, 1971.

Castelnau-L'Estoile, Charlotte de, « Les frontières religieuses dans le Brésil du XVI^e siècle : le chamanisme colonial des missionnaires jésuites et des Indiens tupinamba », *Cahiers des Amériques latines* [En ligne], 67 | 2011, mis en ligne le 15 mai 2013, consulté le 10 mai 2022. DOI : <https://doi.org/10.4000/cal.273>

Clastres, Hélène, « Les beaux-frères ennemis. À propos du cannibalisme Tupinamba », *Destins du cannibalisme, Nouvelle Revue de Psychanalyse*, Paris, Gallimard, 1972, n° 6 (automne), p. 71-82.

_____, *La terre sans mal: le prophétisme tupi-guarani*, Paris, Éditions du Seuil, 1975.

Carneiro da Cunha, Manuela, Viveiros de Castro, Eduardo, « Vingança e temporalidade: os Tupinamba », *Journal de la Société des Américanistes*, 1985, vol. 71, p. 191-208.

Combès, Isabelle, « “Dicen que por ser ligero” : cannibales, guerriers et prophètes chez les anciens Tupi-Guarani », *Journal de la Société des Américanistes*, 1987, vol. 73, p. 93-106.

_____, *La tragédie cannibale chez les anciens Tupi-Guarani*, Paris, PUF, 1992.

Daher, Andréa, « Écrire la langue indigène. La grammaire tupi et les catéchismes bilingues au Brésil (XVIe siècle) », In *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée*, 1999, tome 111, n° 1, p. 231-250.

Fausto, Carlos, « Se Deus fosse jaguar : canibalismo e cristianismo entre os Guarani (séculos XVI-XX) », *Mana*, 2005, Vol. 11, n°2, p. 385-418.

—————, « Feasting on People: Eating Animals and Humans in Amazonia », *Current Anthropology*, 2007, vol. 48, n° 4, p. 497–530. <https://doi.org/10.1086/518298>.

Métraux, Alfred, « Migrations historiques des Tupi-Guaraní », *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, 1927, tome 19, p. 1-45.

—————, *La religion des Tupinamba et ses rapports avec celle des autres tribus Tupi-Guarani*, Paris, PUF, 2014 [1928].

Nimuendaju, Curt, *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guaraní*, São Paulo, Editora Hucitec, 1987.

Orantin, Mickaël, « Remarques sur le verbe “vendre” : dire l'échange marchand en guarani dans les missions jésuites du Paraguay (xviii-xviii siècle) », *L'Homme*, 2020, n° 1, p. 75-104.

Souza, José Otávio Catafesto de, « O sistema econômico nas sociedades indígenas Guarani pré-coloniais », *Horizontes antropológicos*, 2002, vol.8, n° 18, p.211-253.

Viveiros de Castro, Eduardo, « O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem », *Revista De Antropologia*, 1992, Vol. 35, p. 21-74.

Anthropologie américaniste

Boidin, Capucine, *Guerre et métissage au Paraguay, 2001-1767*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2020.

Clastres, Pierre, « L'arc et le panier », *L'Homme*, 1966, vol. 6, n°2, p. 13–31.

—————, *Chronique des Indiens Guayaki. Ce que savent les Aché*, Paris, Plon, 1972.

—————, *La société contre l'État*, Paris, Les éditions de Minuit, 1974.

—————, *Recherches d'anthropologie politique*, Paris, le Seuil, 1980.

Combès, Isabelle, « Tras las huellas de los ñanaigua: de tapii, tapiete y otros salvajes en el Chaco Boliviano », *Bulletin de l'Institut français d'études andines* [en ligne], 2004, n° 33 (2), p. 255-269. Publié le 8 avril 2004, consulté le 27 avril 2022. DOI: <https://doi.org/10.4000/bifea.5713>.

Descola, Philippe, « La chefferie amérindienne dans l'anthropologie politique », *Revue française de science politique*, 1988, vol. 38, n° 5, p. 818-827.

—————, *La nature domestique : symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme, 1994.

—————, *Par-delà nature et culture*. Paris, Gallimard, 2005.

Jacob, Annie, « Civilisation/Sauvagerie. Le Sauvage américain et l'idée de civilisation », *Anthropologie et sociétés*, 1991, vol. 15, n° 1, p. 13-35.

Lagrou, Els, « Homesickness and the Cashinahua Self: A Re-Flection of the Embodied Condition of Relatedness », In Overing, Joanna, Passe, Alan (éds.), *The Anthropology of Love and Anger: The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*, Angleterre, Routledge, 2000.

Lévi-Strauss, Claude, *Mythologiques : L'homme nu*, Paris, Plon, 1971.

Morgan, Lewis Henry, *Ancient Society*, Tucson, University of Arizona Press, 1985 [1877].

Oliveira, João Pacheco de, « Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais », *Mana*, 1998, vol. 4, p. 47-77.

Richard, Nicolas, « La querelle des noms. Chaînes et strates ethnonymiques dans le Chaco boreal », *Journal de la société des américanistes*, 2011, vol. 97, n° 97-2, p. 201-230.

Viveiros de Castro, Eduardo, *From the enemy's point of view : humanity and divinity in an Amazonian society*, Chicago, University of Chicago Press, 1992.

Anthropologie africaniste

Bazin, Jean, « A chacun son Bambara », In Amselle, Jean-Loup, Elikia, M'bokolo (ed.), *Au cœur de l'ethnie. Ethnie, tribalisme et État en Afrique*, Paris, La Découverte 11, 2005, p. 87-125.

Bloch, Maurice, *L'Anthropologie et le défi cognitif*, Paris, Odile Jacob, 2013.

Evans-Pritchard, Edward, *Les Nuer : description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple nilote*, Paris, Gallimard, 1968.

Anthropologie culturelle

Barth, Fredrik, *Process and form in social life*, London, Routledge et Kegan Paul, 1981 [1966].

—————, « Introduction », Barth, Fredrik (ed.) *Ethnic groups and boundaries: The social organization of cultural difference*, Boston, Little, Brown and Company, 1969.

Goody, Jack, *The domestication of the savage mind*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977.

Vers (depuis) l'histoire

Burguière, André, « L'anthropologie historique et l'école des annales », *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques* [En ligne], 22 | 1999, mis en ligne le 17 janvier 2009, consulté le 19 avril 2019. DOI : 10.4000/ccrh.2362

Dakhliya, Jocelyne, « Pour l'anthropologie historique », In Minard, Philippe, Dakhliya, Jocelyne, Gruzinski, Serge, Martin, Jean-Clément, Nassiet, Michel, Naepels, Michel, « Histoire et anthropologie, nouvelles convergences ? », *Revue d'histoire moderne contemporaine*, 2002, vol. 494, n°5, p. 85-89.

Dreyfus-Armand, Geneviève, Zancarini-Fournel, Michelle (dir.), *Les années 68: le temps de la contestation*, Paris, Complexe, 2000.

Dufoix, Stéphane, « Le motif dans le tapis. L'histoire dans le travail de Pierre Bourdieu », In Dufoix, Stéphane, Laval, Christian, et Al. (ed.), *Bourdieu et les disciplines*, Paris, Presses universitaires de Paris Nanterre, 2021, p. 63-87.

Elias, Norbert, *Du temps*, Paris, Fayard, Coll. Pluriel, 2014.

Minard, Philippe, « Introduction », In Minard, Philippe, Dakhliya, Jocelyne, Gruzinski, Serge, Martin, Jean-Clément, Nassiet, Michel, Naepels, Michel, « Histoire et anthropologie, nouvelles convergences ? », *Revue d'histoire moderne contemporaine*, 2002, vol. 494, n°5, p. 81-121.

Mucchielli, Laurent, « Le retour de l'acteur », In Jean-François Dortier (éd.), *Une histoire des sciences humaines*, Éditions Sciences Humaines, 2012, p. 254-257.

Sahlins, Marshall, *Des îles dans l'histoire*, Paris, Gallimard, Le Seuil, 1989.

Voilliot, Christophe, « Norbert Elias, Les Allemands. Lutttes de pouvoir et développement de l'habitus aux XIX^e et XX^e siècles ; précédé de Barbarie et « dé-civilisation » par Roger Chartier, Paris, Éditions du Seuil, « La librairie du XXI^e siècle », 2017 (1^{ère} édition en allemand 1989). », *Terrains/Théories* [En ligne], 10 | 2019, mis en ligne le 14 novembre 2019, consulté le 06 mai 2022. DOI : <https://doi.org/10.4000/teth.2419>

Vers (depuis) la sociologie

Bourdieu, Pierre, Passeron, Jean-Claude, *La reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Paris, les Éditions de Minuit, 1970.

_____, « Genèse et structure du champ religieux », *Revue française de sociologie*, 1971, vol. 12, n° 3, p. 295-334.

_____, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Paris, Le Seuil, 2000 [1972].

_____, *Le sens pratique*, Paris, les Éditions de Minuit, 2018 [1980].

_____, « Décrire et prescrire », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1981, vol. 38, La représentation politique, p. 69-73.

_____, *Science de la science et réflexivité. Cours du Collège de France 2000-2001*, Paris, Raisons d'Agir, 2001.

_____, *Sur l'État. Cours au Collège de France 1989-1992*, Paris, Raisons d'agir/Le Seuil, 2012.

_____, *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Points, 2014.

Durkheim, Émile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, CNRS éditions, Coll. Biblis, 2007 [1912].

Friedmann, Georges, Naville, Pierre, *Traité de sociologie du travail*, 2 vol., Paris, Armand Colin, 1961-1962.

Granger, Gilles-Gaston, « Trois aspects de la rationalité économique », In Gérard-Varet, Louis André, Passeron, Jean-Claude (dir.), *Le modèle et l'enquête. Les usages du principe de rationalité dans les sciences sociales*, Paris, Éditions de l'EHESS, 1995.

Mauss, Marcel, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, présentation de Florence Weber, Paris, PUF, Quaridge, 2012 [1923].

_____, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, Quaridge, 2018 [1950].

Terray, Emmanuel, « Réflexions sur la violence symbolique », In Lojkine, Jean, (ed.), *Les sociologies critiques du capitalisme. En hommage à Pierre Bourdieu*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002, p. 11-23.

Vargas Cetina, Gabriela « Tiempo y poder : la antropología del tiempo », *Nueva Antropología* [en ligne], 2007, XX(67), 41-64 [Consulté le 31 décembre 2021]. ISSN: 0185-0636. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=15906703>

Weber, Florence, « De l'ethnologie de la France à l'ethnographie réflexive », *Genèses*, 2012, vol. 4, n° 89, p. 44-60.

Vers (depuis) la linguistique

Benveniste, Émile, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes. 1, Économie, parenté, société*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1969.

Moirand, Sophie, « Du sens tel qu'il s'inscrit dans l'acte de nommer », In Braun Dalhet, Véronique (coord.), *Ciências da linguagem e didática das línguas*, São Paulo, Humanitas/Fapesp, 2011, p. 165-179.

Veniard Marie, *La nomination d'un événement dans la presse quotidienne nationale. Une étude sémantique et discursive: la guerre en Afghanistan et le conflit des intermittents dans le Monde et le Figaro*, Thèse pour le doctorat en sciences du langage, université Sorbonne nouvelle, Syléd-Cediscor, 2007.

Vers (depuis) la philosophie

Foucault, Michel, « Des espaces autres », *Empan*, 2004, vol. 54, n° 2, p. 12-19.

—————, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, coll. Tel, 1993 [1975].

Usuels

Cadogan, Leon, *Diccionario mbyá-guaraní castellano*, Asunción, Fundación « León Cadogan », CEADUC CEPAG, 1992.

Guasch, Antonio, Ortiz, Diego, *Diccionario castellano-guaraní, guaraní-castellano. Sintáctico, fraseológico, ideológico*, Asunción, CEPAG, 1998.

Itier, César, *Diccionario quechua sureño castellano (con un índice castellano quechua)*, Lima, Editorial Commentarios, 2017.

TABLE DES ILLUSTRATIONS

Figure 1 Carte. Localisation des missions jésuites du Paraguay en Amérique du sud.	17
Figure 2 Carte. Fondation des premières missions (1610-1640).	18
Figure 3 Carte. Les trente missions vers la moitié du XVIIIe siècle.	19
Figure 4 Photo. Pièce de titre et côte du ms. Luján.	55
Figure 5 Photo. Tranche du ms. Luján.	55
Figure 6 Photo. Intérieur et première page de garde du ms. Luján.	56
Figure 7 Photo. Cachets sur la page de garde blanche du ms. Luján.	56
Figure 8 Photo. Papier type 1 (« rosace ») du ms. Luján.	57
Figure 9 Photo. Papier type 2 (« vase double ») du ms. Luján.	57
Figure 10 Photo. Papier type 3 (« lettres ») du ms. Luján.	58
Figure 11 Photo. Graphie 1 du ms. Luján.	58
Figure 12 Photo. Graphie 1 et 2 du ms. Luján.	59
Figure 13 Photo. Graphie 2 et 3 du ms. Luján.	60
Figure 14 Photo. Dialogues en Preguntas et Respuestas.	62
Figure 15 Photo. Dialogues où les individus sont nommés (DIN).	63
Figure 16 Photo. Page de fusion dans le manuscrit Gülich.	65
Figure 17 Photo. Pages de fusion dans le manuscrit de Luján.	65
Figure 18 Tableau. Récapitulatif des segments communs et des segments distincts entre le manuscrit Gülich et le manuscrit de Luján.	66
Figure 19 Tableau. Récapitulatif des hypothèses relatives aux différents textes à l'origine du manuscrit Gülich et du manuscrit de Luján.	67
Figure 20 Image. Plan de la mission de San Juan Bautista (XVIIIe siècle).	106
Figure 21 Photo. Recensement de la mission de San Ignacio Mini en 1715 (a).	265
Figure 22 Photo. Recensement de la mission de San Ignacio Mini en 1715 (b).	266
Figure 23 Carte. Les six missions dans lesquelles les Espagnols sont autorisés à vendre leurs marchandises dans un tambo (marché) : San Ignacio Guazú, Santa Maria de Fé, Santa Rosa, Santiago, San Cosme, Itapúa.	315
Figure 24 Carte. Trajet de l'expédition indienne mis en scène dans le chapitre 56 du manuscrit de Luján. Winkler, J. C. (1744).	354
Figure 25 Tableau. Recensements des pueblos de Indios mentionnés dans le chapitre 56 du manuscrit de Luján (XVIIe-XVIIIe siècles).	370

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS	5
RÉSUMÉ ET MOTS CLÉS	7
RESUMO ET PALAVRAS CHAVE	7
ABSTRACT AND KEYWORDS	8
RESUMEN Y PALABRAS CLAVE	8
SYSTÈME PHONOLOGIQUE DU GUARANI	9
SOMMAIRE	11
INTRODUCTION	13
<i>Les fondements de l'historiographie des missions jésuites du Paraguay</i>	<i>16</i>
<i>La troisième vague : les Guaranis et leur langue au centre de leur propre histoire</i>	<i>22</i>
<i>Le travail dans les missions, un objet rare</i>	<i>26</i>
<i>Le travail fait social</i>	<i>29</i>
<i>Travailler autrement</i>	<i>33</i>
<i>Une anthropologie historique du travail missionnaire</i>	<i>36</i>
<i>Du présent au passé</i>	<i>39</i>
<i>Problèmes méthodologiques : Histoire, travail et traduction</i>	<i>42</i>
<i>Sept visages du travail missionnaire</i>	<i>47</i>
I. UN CATÉCHISME DE TRAVAIL ?	51
1. Le manuscrit de Luján : première approche	52
a. Trajectoire, matérialité et structure générale	52
b. Une copie, des copies ?	63
c. Auteur et datation	68
d. Le guarani de la vie quotidienne	71
2. Place du manuscrit dans le corpus	75
a. Le corpus guarani	76
b. Destination d'usage-classement/corpus	81
3. Destination d'usage	84
a. Destinataire(s?)	84
b. Décrire et prescrire	91
II. L'UTOPIE IMPARFAITE	97
1. L'agriculture, pilier de la terre missionnaire	107
a. Le feu et la hache	109
b. Sarcler les mauvaises herbes, extirper les racines	114
c. Récolter ce qui a été semé	119

2. Des vaches et des hommes	129
a. Un océan de bovins	129
b. La vache, un outil peu commode ?	131
c. Des grillades contre la famine	135
3. Le marteau, la scie et l'herminette : l'entrée des artisans	138
a. Des ateliers européens au patio des Pères : la circulation des savoirs	139
b. Les bâtisseurs	145
4. Maîtres de l'espace et du temps	150
a. Le complexe missionnaire, si loin, si proche	151
b. Un jour sans fin	154
c. Lettres vives : une écriture de contrôle	158
III. LES PAUVRES DU NOUVEAU MONDE	163
1. De la Peste Noire aux missions jésuites du Paraguay	165
a. Troubles dans les campagnes : les racines médiévales de la pauvreté européenne	165
b. Les missions, un monde sans pauvres ?	171
2. Les multiples visages du pauvre	175
a. Ni trop, ni trop peu : L'habit fait l'Indien chrétien	175
b. Le pauvre, coupable idéal	180
c. Poriahú : pauvre de lui	184
d. Saint ou affreux, sale et méchant ? Le bon pauvre et le mauvais pauvre	186
e. Kyre'ỹ, iñate'ỹ, oguata te'ỹ : les indigents valides	191
3. Au secours du pauvre ou à sa poursuite ?	202
a. L'aumône sélective du Vieux Continent	202
b. Le Tupã mba'e missionnaire : les pauvres au secours des pauvres	206
c. Une aumône universelle ?	212
4. Punir le pauvre	217
a. Délits et châtiments	217
b. L'enfermement des femmes : le kotyguazú	221
IV. LE TRAVAIL MISSIONNAIRE, UNE AFFAIRE DE FAMILLE	229
1. De la famille et du gibier	230
a. Femmes et beaux-frères : éléments de parenté guaranie	230
b. Chasse, pêche et traditions	236
2. Le poraka : Petits partages et grand mariage	244
a. Tiku et Chiro, deux chasseurs sachant chasser	244
b. Des hommes au « cœur bon » : questions de partage	252
c. Tiku, le bon père de famille : questions de mariage	258
3. Enfermements : le travail des femmes et des enfants	269
a. Les Guaranies : le travail entre quatre murs	269

b.	Sur les bancs et dans les champs : l'école missionnaire	278
c.	L'utopie disciplinée	283
V.	ÉCONOMIE ET SOCIÉTÉ MISSIONNAIRE : LE GRAND MALENTENDU	291
1.	Systèmes de production, de répartition et consommation	292
a.	Des Indiens très rationnels : sur les traces d'une économie d'abondance	292
b.	Produire plus pour consommer moins : l'économie missionnaire	298
2.	La forteresse aux mille poternes	308
a.	Comment le commerce infiltre les missions	308
b.	Toute les choses ont un prix	313
c.	Un commerce sous contrôle	317
3.	Malentendus sur le commerce : le cas du verbe vendre	320
a.	Ñemu, l'échange	324
b.	-jogua, l'achat	328
c.	-me'ẽ, le don	331
d.	T-epy, la rétribution	333
e.	L'étrangeté de la vente	338
4.	La petite transformation	342
a.	Le double malentendu	342
b.	Entraves familiales	346
VI.	LA VIE DES AUTRES : LE TRAVAIL HORS DE L'ESPACE MISSIONNAIRE	351
1.	Le voyage à Santa Fé	355
2.	D'Autres Indiens	367
a.	Détour par les missions franciscaines	368
b.	Ava et tapy'yi : problèmes d'ethnonymes	372
3.	D'Autres Espagnols	378
a.	Haltes : Corrientes et Santa Fé	378
b.	Des Indiens dans la ville	381
c.	De la tutelle au contrat ?	388
4.	Un espace autre	393
a.	Travailler autrement	394
b.	L'enfer pour les Autres	400
VII.	LES OUVRIERS DE LA ONZIÈME HEURE	407
1.	La production de l'Indien chrétien	408
a.	Habitus et violence symbolique	408
b.	Prophètes et instruments de salut	411
c.	De la différence entre le temporel et éternel	417
d.	De l'action pédagogique : la reproduction de l'Indien missionnaire	423
2.	La religion au travail : l'éternel dans le manuscrit de Luján	430

a.	Les grands parlers : produire le discours	430
b.	Travailler pour les hommes	434
c.	Travailler pour Dieu	437
3.	Produire l’histoire	443
a.	La Conquête spirituelle comme mythe de genèse	443
b.	Du Jardin d’Éden aux missions paraguayennes	450
c.	Sarcler le péché, expurger les mauvaises herbes	455
	CONCLUSION GÉNÉRALE	465
	<i>Position de problèmes et résultats</i>	465
	<i>Ouvertures</i>	472
	<i>Considérations finales</i>	475
	CENTRES D’ARCHIVES	478
	SOURCES	478
I.	Sources manuscrites	478
II.	Sources imprimées	479
	BIBLIOGRAPHIE	483
	TABLE DES ILLUSTRATIONS	502
	TABLE DES MATIÈRES	503

LES PRÊCHES DU LABEUR

Anthropologie historique du travail dans les missions jésuites du Paraguay (1609-1768)

Entre 1609 et 1768, les missionnaires de la Compagnie de Jésus fondent et administrent au Paraguay une trentaine de grands villages dans lesquels ils évangélisent les Indiens de la région, pour la majorité des Guaranis. Parmi les transformations sociales induites par la conversion au christianisme, celle des pratiques et représentations liées au travail occupe une place centrale. La production missionnaire assure la pérennité matérielle des villages et, ainsi, les conditions de possibilité de l'évangélisation. Instrument de domination, le travail permet aussi l'intégration sociale. Ses métamorphoses sont inextricablement liées à celles des structures de parenté, de l'assistance sociale, des techniques, de l'échange, de l'identité et, bien sûr, de la religion. À travers, entre autres documents d'archives, la traduction et l'examen d'un catéchisme de travail monolingue guarani inédit et rédigé dans les missions au XVIII^e siècle, cette thèse mobilise les outils de l'anthropologie historique afin de mettre au jour les conflits et les collaborations issus de la rencontre entre les conceptions européennes et guaranis du travail, mais aussi les malentendus qui perdurent durant cent cinquante ans. Ces derniers trouvent leur expression la plus développée dans les transformations des techniques de production, de la famille et de l'économie, toutes articulées autour du travail, qui forme avec la religion l'un des deux piliers centraux de l'évangélisation dans les missions jésuites du Paraguay.

Mots clés : *missions jésuites du Paraguay, travail, Guaranis, anthropologie historique*

THE PREACHING OF LABOR

Historical anthropology of work in the Jesuit missions of Paraguay (1609-1768)

Between 1609 and 1768, the missionaries of the Society of Jesus founded and administered about thirty villages in Paraguay in which they evangelized the Indians of the region, for the most part Guaranies. Among the social transformations induced by the conversion to Christianity, that of the practices and representations related to work occupies a central place. The missionary production assures the material durability of the villages and, thus, the conditions of possibility of the evangelization. As an instrument of domination, work also allows for the social. Its metamorphoses are inextricably linked to those of kinship structures, social assistance, techniques, exchange, identity and, of course, religion. Through, among other archival documents, the translation and examination of an unpublished monolingual Guarani labor catechism written in the missions in the eighteenth century, this thesis mobilizes the tools of historical anthropology in order to uncover the conflicts, collaborations, and misunderstandings arising from the encounter between European and Guarani conceptions of labor, but also the misunderstandings that have persisted for a hundred and fifty years. The latter find their most developed expression in the transformations of the techniques of production, of the family and the economy, all of which are articulated around work, which forms, along with religion, one of the two central pillars of evangelization in the Jesuit missions of Paraguay.

Keywords : *jesuit missions of Paraguay, work, Guaranis, historical anthropology*

AS PREGAÇÕES DO LABOR

Antropologia histórica do trabalho nas missões jesuítas do Paraguai (1609-1768)

Entre 1609 e 1768, os missionários da Companhia de Jesus fundaram e administraram cerca de trinta grandes aldeias no Paraguai, onde evangelizaram os índios da região, em maioria Guaranis. Entre as transformações sociais provocadas pela conversão ao cristianismo, a das práticas e representações ligadas ao trabalho ocupa um lugar central. A produção missionária assegura a subsistência material das aldeias e, portanto, as condições de possibilidade de evangelização. Instrumento de dominação, o trabalho também permite a integração social. Suas metamorfoses estão inextricavelmente ligadas às das estruturas de parentesco, assistência social, técnicas, intercâmbio, identidade e, é claro, religião. Através, entre outros documentos de arquivo, da tradução e exame de um catecismo de trabalho monolíngüe em guarani inédito escrito nas missões no século XVIII, esta tese mobiliza as ferramentas da antropologia histórica para trazer à tona os conflitos e colaborações resultantes do encontro entre as concepções de trabalho européia e Guaraní, mas também os mal-entendidos que persistem há cento e cinquenta anos. Estes últimos encontram sua expressão mais desenvolvida nas transformações das técnicas de produção, da família e da economia, todas articuladas em torno do trabalho, que forma, juntamente com a religião, um dos dois pilares centrais da evangelização nas missões jesuítas do Paraguai.

Palavras-chave : *jesuítas, missões, Paraguai, guarani, trabalho, antropologia, sociologia, historia*

LAS PREDICACIONES DEL LABOR

Antropología histórica del trabajo en las misiones jesuíticas del Paraguay (1609-1768)

Entre 1609 y 1768, los misioneros de la Compañía de Jesús fundaron y administraron una treintena de grandes aldeas en Paraguay en las que evangelizaron a los indios de la región, en su mayoría guaraníes. De las transformaciones sociales provocadas por la conversión al cristianismo, la de las prácticas y representaciones vinculadas al trabajo ocupó un lugar central. La producción misionera aseguró la perennidad material de los pueblos y, por tanto, las condiciones de posibilidad de la evangelización. Instrumento de dominación, el trabajo también permitió la integración social. Sus metamorfosis están vinculadas de manera inextricable a las de las estructuras de parentesco, la asistencia social, las técnicas, el intercambio, la identidad y, por supuesto, la religión. A través, entre otros documentos de archivo, de la traducción y del examen de un catecismo monolingüe de trabajo guaraní inédito, redactado en las misiones en el siglo XVIII, esta tesis usa las herramientas de la antropología histórica para sacar a la luz los conflictos y las colaboraciones resultantes del encuentro entre las concepciones europea y guaraní del trabajo, así como los malentendidos que han persistido durante ciento cincuenta años. Estos últimos encuentran su expresión más desarrollada en las transformaciones de las técnicas de producción, de la familia y de la economía, todas ellas articuladas al trabajo, que constituye, junto con la religión, uno de los dos pilares centrales de la evangelización en las misiones jesuíticas de Paraguay.

Palavras-clave : *jesuítas, misiones, Paraguay, guaraní, trabajo, antropología, sociología, historia*